JACQUES LAVIGNE

PHILOSOPHIE
ET
PSYCHOTHÉRAPIE

ESSAI DE JUSTIFICATION EXPÉRIMENTALE
DE LA VALIDITÉ ET DE LA NÉCESSITÉ DE
L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

ÉDITIONS DU BEFFROI

PHILOSOPHIE ET PSYCHOTHÉRAPIE

DU MÊME AUTEUR

L'Inquiétude humaine, Paris, Aubier, 1953.

L'Objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives, Montréal, Léméac, 1971.

JACQUES LAVIGNE

PHILOSOPHIE ET PSYCHOTHÉRAPIE

ESSAI DE JUSTIFICATION EXPÉRIMENTALE DE LA VALIDITÉ ET DE LA NÉCESSITÉ DE L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

ÉDITIONS DU BEFFROI

© Tous droits réservés pour tous pays

Canada 1987
Dépôt légal: 4e trimestre 1987
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
ISBN 2-920449-20-6

INTRODUCTION

Philosophie et autonomie du moi

L'expérience peut-elle démontrer un lien nécessaire entre l'activité philosophique et la conquête d'une conscience objective? Entre, d'une part, la symbolisation propre à la philosophie et, d'autre part, l'autonomie du moi et l'équilibre de la personnalité? Ou encore, sans quitter le terrain des faits et des théories qui lui est propre, la psychothérapie[1] peut-elle appréhender la philosophie à la fois comme un phénomène mental qui surgit tout naturellement de ses observations et comme une conscience critique de sa vision de l'homme malade ou bien portant? Voilà les questions que nous nous proposons d'examiner dans le présent ouvrage. Il ne s'agit donc pas d'une défense de la philosophie à une époque où, avec raison peut-être, on met en doute, pour la première fois dans l'histoire de la culture occidentale, la validité de ce savoir et de son objet, et où on ne peut plus dire du premier qu'il est une science et du second une réalité vérifiable. Il y sera plutôt question d'études de psychothérapie, dont nous avons publié la première partie dans un livre sur l'objectivité[2]. En effet, les recherches que nous poursuivons en psychologie expérimentale depuis plus de vingt-cinq ans nous ont révélé l'activité philosophique comme un fait psychique original dont l'authenticité actuelle pouvait être rejetée ou démontrée par l'expérimentation. Ainsi, nous écrivions dans *L'Objectivité:*

«Notre premier but dans cette recherche n'était pas d'y découvrir une justification nouvelle de l'activité philosophique, mais cette justification s'est imposée à nous au cours même de l'expérience que nous poursuivions. Ce que nous cherchions, nous l'avons dit, c'étaient les conditions instinctuelles et affectives de l'objectivité du discours conceptuel. Or, il était clair que ce discours impliquait constamment un recours à ce qu'il a été convenu d'appeler la philosophie, qu'il s'y trouvait toujours une sorte de signification de base à laquelle on pouvait réduire, quant à leur valeur ultime, un grand nombre de propositions et que cette signification avait une structure philosophique. Nous

n'envisagions pas, dans cette optique, l'activité philosophique comme un univers mental dans lequel nous entrions, soit pour adopter une philosophie, soit pour en construire une nouvelle à la manière des philosophes au cours des siècles. L'activité philosophique s'est donc présentée à nous comme un élément au sein d'une expéricnce qui n'était pas formellement philosophique, comme un objet d'expérimentation au cours d'une recherche où il n'était pas entendu à l'avance qu'il s'imposerait à notre attention»[3].

Dans ces pages, nous emploierons le mot expérimentation dans son acception propre: une hypothèse interprétée par une théorie et soumise à plusieurs vérifications. L'hypothèse à l'origine de ces recherches, quant au fait philosophique, est que le discours philosophique est un langage de base dont le symbolisme est à la fois le témoignage et l'instrument de la normalité ou des perturbations du psychisme. La théorie que nous appliquerons est théorie du symbolisme que nous avons élaborée dans *L'Objectivité*[4] et, lorsque nous parlons de normalité, nous nous référons à au modèle psychique dont nous avons énuméré et expliqué les normes dans le même ouvrage[5]. Ce n'est pas, par conséquent, à une vision philosophique de l'être humain que nous nous référons pour constater et justifier l'activité philosophique, mais à une théorie du psychisme tirée de l'expérience et vérifiée par elle. Enfin, si cette théorie est née de l'expérience de la psychothérapie, elle prétend la dépasser pour se constituer en une théorie générale de la signification[6] et, comme telle, servir d'outil critique non seulement pour l'analyse des contenus du savoir philosophique, mais aussi des concepts de la psychothérapie elle-même.

Théorie du symbolisme et modèle psychique

Nous préciserons maintenant et expliciterons la nature de ces deux instruments d'analyse (théorie du symbolisme et modèle psychique) qui sont des généralisations systématisées tirées d'expériences déjà connues, nous semble-t-il, dans le champ de la pratique de la psychothérapie. Ces instruments théoriques nous ont servi de guides et de références pour établir ce qui nous est apparu comme les structures pulsionnelles et affectives fondamentales de l'inconscient, qui tantôt soutient

et permet, tantôt déforme et entrave l'objectivité du discours conceptuel conscient.

Dans cette théorie du symbolisme, nous démontrons que la signification du langage et du comportement est globalement appuyée sur une fonction de symbolisation par laquelle la partie intellectuelle d'une idée ou d'une intention devient vivante et est appropriée par un sujet au moyen de son affectivité, de ses pulsions et de sa biologie. Nous parlons de symbolisation parce que le biologique, le pulsionnel et l'affectif par rapport à un mot, à un concept, utilisent leurs fonctions habituelles pour mimer, si l'on peut dire, la signification du mot, du concept. Mais, de ce fait, le concept acquiert une face symbolique, par laquelle son contenu intellectuel devient un élément du système des émotions, des pulsions et de l'organisation biologique. Si l'on se réfère aux termes *signifié* et *signifiant*, utilisés par de Saussure pour distinguer, dans le signe, le concept de l'image acoustique, le symbolisme en question se situe du côté du signifiant. De ce fait, l'interprétation d'une idée prendra deux directions, comme si cette idée avait deux dimensions, ou encore comme si elle était à la fois la compréhension directe d'un objet et le symbole de l'état de ce tout biologique, pulsionnel et affectif dont la conscience qui comprend est le sommet.

Il y a un va-et-vient quasi continu entre la partie intellectuelle d'un mot ou d'un concept et son support symbolique. Ainsi, la présence d'une idée introduite dans le psychisme par des mots ou par un langage non verbal peut se manifester d'abord par des signes biologiques (maux de tête, tensions, troubles digestifs, insomnies, refroidissement des extrémités, accélérations du rythme cardiaque) avant d'émerger sous la forme d'un concept ou d'un déroulement cohérent de concepts jusque-là comprimés en dehors du champ de la conscience. Il peut arriver, à l'inverse, que l'idée apparaisse d'abord sous une forme abstraite ou enrobée dans une image, pour ensuite pénétrer dans le système instinctivo-affectif d'un sujet et le modifier. Ce sont des expériences fréquentes en psychothérapie. Par ailleurs, les signes biologiques peuvent se présenter comme des symptômes, c'est-à-dire comme de l'énergie pulsionnelle détournée de son parcours normal par un refoulement et exprimant symboliquement, par le corps, l'interdit dont elle est hypothéquée. À l'occasion cependant, et on l'a rarement relevé, ces

signes biologiques se révèlent aussi l'antithèse d'un symptôme ou, en d'autres mots, la réaction d'un psychisme sain au symptôme d'un autre psychisme qui ne l'est pas, c'est-à-dire la manifestation incarnée d'une intuition exceptionnelle, d'une charge pulsionnelle particulièrement disponible. En ce cas, les signes biologiques assistent la pensée et en forcent la manifestation progressive.

Cette corrélation du concept et de son support symbolique est plutôt complexe. Par exemple, jusqu'où peut aller l'objectivité pure d'un concept? Quelle est l'autonomie réelle, et souhaitable, du concept par rapport au support symbolique qui l'incarne, support symbolique constitué par la singularité de l'individu, son insertion dans une histoire personnelle et sociale? Bref, quel est le contenu propre, isolable, du concept? Jusqu'à quel point le concept ne fait-il que représenter la subjectivité qui le porte, puisque cette dernière, si elle requiert le concept pour se structurer, ne lui en confère pas moins sa vitalité? Quelle est, enfin, la part souhaitable et essentielle de cette subjectivité quant à la validité du concept dans sa fonction de signifié adéquat et justifiable, dans l'interprétation objective de la réalité? Telles sont les questions fondamentales que pose, entre autres, la thérie du symbolisme que nous avons élaborée dans *L'Objectivité*, et sur lesquelles nous reviendrons dans le présent ouvrage lorsque nous analyserons le concept de philosophie comme langage de base.

Tout ce que dit Freud de l'inconscient réfère à ce support symbolique de la signification. Ainsi le refoulement issu du complexe d'Œdipe, le narcissisme, les lois de l'inconscient (reflet du principe de non-contradiction, élimination de la catégorie temps, régulation par le principe de plaisir et non par la réalité, etc.), mais aussi les relations père-fils, mère-fille, l'identification réussie, les culpabilisations et valorisations du surmoi et l'hétérosexualité[7].

À partir de Freud, et certainement de Marcuse, en particulier dans *Éros et civilisation*, tout se passe comme si les productions de l'intelligence n'étaient qu'une émanation pure et simple des pulsions premières, spécialement du principe de plaisir, soit pour les réprimer d'une manière déguisée, soit pour en sublimer les aspirations biologiques, agressives ou sexuelles. Notre théorie du symbolisme prétend dépasser cette explication pour mieux rejoindre, au sein de l'expérience, la complexité du réel.

Nous pensons qu'il est vrai que l'intelligence découvre un appui pour ses concepts dans l'univers pulsionnel et qu'elle les y incarne; qu'il est vrai que, à l'occasion, cette intelligence ne fait que traduire, par ses concepts, des refoulements, des sublimations, des rationalisations. Cependant, nous pensons aussi que les concepts de l'intelligence utilisent souvent le fond pulsionnel comme une sorte de support et que de cette alliance surgit une production originale positive qui entraîne une modification du fond pulsionnel lui-même. Ainsi, l'alliance de la pulsion de vie ou sexuelle et de la perception d'une valeur n'est pas nécessairement le fruit d'un refoulement, d'une sublimation répressive ou d'une auto-sublimation. Nous reprendrons ces idées lors de l'analyse du concept de philosophie.

Quant à la pulsion sexuelle proprement dite, en tant qu'elle est vécue comme état dans la conscience, qu'elle soit en quête de fantasmes ou qu'elle en produise, elle appartient elle aussi, d'une manière toute particulière, à ce support symbolique des mots et des idées, soit pour contribuer à leur production, soit pour traduire la complexité des réactions intellectuelles, affectives et biologiques à un mot, à une idée. Aperçues de cette façon, les réactions de la pulsion sexuelle ne sont pas seulement une réponse à un stimulus érotique, et une réponse érotique n'est pas nécessairement réductible à une signification globalement érotique. Cela est vrai dans la névrose, chez le psychotique, mais aussi chez le sujet normal. Nous reviendrons plus loin sur cette rencontre de la sexualité et de la pensée, qui est une illustration privilégiée, mais non sans mystère, de cet usage symbolique de la biologie, des pulsions et de l'affectivité comme support des significations intellectuelles.

Enfin, le support symbolique des mots et des idées peut abandonner son rôle de support pour devenir, de façon dissimulée, la signification même des mots et des idées. Dans ce cas, l'idée perd son autonomie, elle n'exerce plus ses fonctions de compréhension qu'en apparence. Ce qui domine alors le moi, c'est la pure subjectivité, l'inconscient, et le langage et les connaissances se révèlent, avant tout, des occasions de projections. C'est le cas, par exemple, de la conscience onirique et de tous ces états intermédiaires qui y conduisent, et dont n'est pas exempte la conscience normale, puisque son objectivité n'est pas un état acquis une fois pour toutes, mais une vigilance et une attitude critique toujours à conquérir et à renouveler.

Sous le titre de modèle psychique, dans *L'Objectivité*, nous avons groupé et défini un certain nombre de normes qui nous sont apparues, dans l'expérience, comme les plus générales, les plus fondamentales et les plus caractéristiques de la normalité ou de son absence, c'est-à-dire du bon ou du mauvais fonctionnement d'un psychisme, tant du point de vue de la pensée que de celui de l'action. Ces normes sont applicables aussi bien dans l'intervention que dans la vie de tous les jours, tout autant à la conduite de l'individu qu'à celle des groupes. Elles sont indépendantes de toute prise de position par rapport à une philosophie de l'homme, à une échelle de valeur, à un credo religieux ou à un comportement spécifique dans l'usage de la pulsion sexuelle (ce qui ne veut pas dire qu'elles sont compatibles avec toute philosophie de l'homme et que tout comportement sexuel leur est conforme). Ces normes ne sont pas réductibles, non plus, à un système de contraintes choisies plus ou moins arbitrairement pour soumettre un individu, au nom de la santé mentale et de l'adaptation sociale, aux conventions, préjugés, habitudes et codes moraux de la classe sociale dominante d'une époque donnée. Sans doute, on pourrait convertir ce modèle psychique en une échelle de valeur, le traduire en termes d'impératifs moraux et, peut-être, en tirer une philosophie de l'homme et certains principes d'épistémologie. Mais alors on transposerait ces normes dans un autre langage, on aurait recours à d'autres processus de connaissance que ceux utilisés pour produire ce modèle, et on atteindrait une autre fin que celle poursuivie lors de sa conception: élaborer un instrument technique neutre d'investigation scientifique. Cela ne signifie pas que ces normes n'ont aucun rapport avec une justification expérimentale de l'activité philosophique et, par conséquent, avec le développement d'une morale, comme nous le verrons plus loin.

Le modèle psychique que nous avons élaboré n'origine pas d'une théorie thérapeutique particulière et ne définit pas la normalité en fonction de ceux qui, sous les soins d'un psychologue ou d'un psychiatre, ne répondraient pas à ces normes, alors que les autres, ne présentant aucun symptôme apparent et ne requérant aucune aide psychologique, seraient considérés comme *normaux*, c'est-à-dire répondraient à ces normes. Les normes que nous avons sélectionnées, au contraire, pourraient conduire à la constatation paradoxale que souvent ce sont les *malades* qui répondent à ces normes et les sujets bien portants

qui n'y répondent pas. Elles ont été conçues, en particulier, pour permettre de démêler la situation complexe et embrouillée que crée le psychotique (celui qui refuse tout traitement) par rapport au milieu familial et aux groupes sociaux où il évolue, sur lesquels il exerce son ascendant et qu'il contamine[8]. Nous nous référons au psychotique qui ne délire pas d'une manière obvie, qui peut travailler, surdoué souvent, et qui crée des relations affectives plus ou moins érotisées sous forme de transferts inconscients. Dans cette situation, le psychotique fait tout pour imiter le comportement normal, et son entourage, inconsciemment, pénètre dans son univers mental pathologique pour le soutenir dans son projet absurde et suicidaire. Donc, à l'inverse du paradoxe que nous avons relevé plus haut, où le malade est un être normal victime d'un milieu anormal, c'est ici le malade qui se déguise en bien portant, et le milieu où il vit devient *malade* pour lui donner raison et le préserver ainsi de l'angoisse. Des normes qui s'attacheraient à dépister les symptômes au niveau des pures apparences, en particulier en fonction du comportement sexuel purement extérieur, comme créer des liens avec l'autre sexe, définiraient, à la fin, comme non normal le thérapeute lui-même ou toute personne étrangère au cercle familier du psychotique qui entreprendrait de le dénoncer. C'est pour répondre à des situations comme celle-là que nous avons construit ce modèle psychique de la normalité. Pour permettre aussi d'identifier et de rectifier les déviations des conduites à l'intérieur des groupes ou des institutions où l'autorité, pour des fins étrangères au bien commun, impose aux individus qui les composent une lecture de la réalité qui est contraire aux lois des sentiments naturels, de la logique élémentaire et de l'observation honnête des faits[9].

Un modèle, on le sait, «remplace un phénomène naturel compliqué et impossible à reproduire par un autre plus simple et reproductible, que l'on peut faire évoluer en agissant sur un certain nombre de paramètres connus[10]». Un modèle, par conséquent, simplifie et choisit. Mais c'est par ce choix et cette simplification qu'il permet de débrouiller et de comprendre une réalité qui, antérieurement, dans sa richesse concrète, apparaissait confuse, sans ordre et n'offrant aucune prise aux analyses de l'intelligence et aux initiatives de l'action. Sans un modèle, la définition de la normalité est abandonnée à l'arbitraire et aux impressions subjectives esclaves de la peur, des apparences et de l'immédiat. On a dit que codifier la normalité,

c'était restreindre la liberté de l'individu. Nous croyons plutôt que, sans un modèle construit selon l'esprit des approximations de la méthode scientifique et de son sens critique, on livre l'évaluation de la normalité d'un individu à l'impuissance de la conscience obscure, à la fantaisie des motivations inconscientes de ceux qui possèdent le pouvoir, dont ce pouvoir exceptionnel de la maladie mentale lorsqu'elle se dissimule et échappe à tout contrôle et se mêle à la vie ordinaire pour l'exploiter dans le sens de ses déviations et régressions.

Sans doute est-il possible de concevoir qu'à partir de l'expérience on pourrait construire un certain nombre de modèles psychiques de la normalité, et il nous serait bien difficile de dire, avec précision et certitude, selon quelle démarche inconsciente ou intuitive nous avons retenu telle norme plutôt que telle autre, et pourquoi sept normes plutôt que cinq ou dix. Les sept normes que nous avons choisies se sont progressivement imposées à nous comme plus générales et plus significatives quant à l'identification de la normalité, tant du point de vue de la pensée que de l'action, de l'engagement affectif à l'endroit de la réalité que des rapports objectifs avec elle. Il nous est apparu, par ailleurs, que ces normes étaient interdépendantes et qu'elles étaient liées logiquement les unes aux autres, comme si, bien qu'elles aient été tirées de l'expérience les unes après les autres, cette sélection avait été le fait d'une visée logique tendant à constituer ce que l'on appelle en science un système clos[11].

Voici donc l'énoncé des sept normes en question (nous référons le lecteur au texte de *L'Objectivité*[12] pour le commentaire de leur contenu conceptuel): 1- la cohérence dans les pensées et les actions; 2- la qualité de la mémoire; 3- la capacité d'abstraire; 4- l'usage qui est fait du symbolisme; 5- le sens des responsabilités, ou la capacité de répondre de ses actes; 6- la capacité de s'attacher à un seul être par un amour altruiste; 7- la capacité de créer et, par conséquent, de rompre avec les répétitions stériles et névrotiques.

Nous avons parlé d'un lien logique entre ces normes qui constitueraient un système clos comme l'entend la méthode expérimentale. Or, si l'on prend comme point de départ l'une ou l'autre de ces normes, on constatera que chacune implique non seulement l'existence de celles qui lui sont voisines, mais aussi celle de toutes les autres, comme si chacune d'elles était

l'expression variée d'un système qui forme une totalité où chaque partie exige logiquement et dans la réalité l'existence de toutes les autres.

Voilà, quant à l'essentiel, le contenu de cette *théorie du symbolisme* et de ce *modèle psychique* que nous utiliserons pour rendre compte, d'une manière expérimentale, de la nature de l'activité philosophique et de sa nécessité.

Le concept de philosophie

Mais ce fait psychique, à savoir l'activité philosophique, a-t-il aujourd'hui un intérêt pour l'esprit humain? Remplit-il une fonction irremplaçable dans l'évolution du moi, ou bien n'est-il que le résidu d'une forme de connaissance qui appartient à un temps révolu? Nous nous proposons dans ce livre, à partir d'une optique scientifique, d'établir l'existence d'un type d'activité psychique, qu'on a appelé philosophie au cours des siècles, qui est la condition essentielle de cette conscience qui fait prévaloir la réalité sur le préjugé, l'amour sur l'agressivité, l'authentique sur l'inauthentique, l'objectivité sur la subjectivité.

Nous analyserons dans le premier chapitre le contenu précis que nous donnons au concept de philosophie dans cet ouvrage; nous montrerons comment il intègre les significations les plus communes qu'on lui a prêtées dans le passé et quel sens nouveau il acquiert aujourd'hui pour rencontrer, dans l'expérience, l'activité psychique actuelle qu'il désigne et qualifie. Disons, pour l'instant, que le concept de philosophie, dans cette recherche, se réfère avant tout au langage qui traduit cette forme de la conscience où s'articulent les agencements corrects des perceptions du moi et des pulsions et interdits de l'inconscient où, au contraire, se verbalisent les projections intellectualisées d'un psychisme perturbé.

D'une façon plus concrète et plus vitale, la philosophie définit cette pensée par laquelle se conceptualise la relation père-fils[13] où le père, idéalement, fournit au fils les prémisses du discours qui lui permettra de construire son autonomie et de se situer par rapport à la réalité. Entre le père et le fils, il n'y a au début qu'un amour inscrit dans la biologie, les instincts et l'affectivité. Mais cet amour est à l'origine d'un processus de conceptualisation où le père, pour permettre l'autonomie de

son fils, s'efforcera de lui faire acquérir des idées libératrices qu'il tirera d'une interrogation répétée et renouvelée sur la variété la nature humaine dont il possède en lui les multiples possibilités, et sur les mystères de l'existence et de la société auxquels son fils aura à faire face. Le rôle du fils, dans cet échange, est loin d'être passif, puisque c'est lui qui ressent davantage les évolutions de la culture et les exigences d'une rationalité renouvelée. Ce que le père découvre pour son fils, c'est moins ce qu'il cherchait, lui, qu'une tentative de formuler ce que son fils aurait découvert lui-même s'il avait eu une expérience et des moyens d'expression adéquats. Évidemment, ce que nous disons du père et du fils se transpose du côté de la mère et de la fille, et il n'est pas inconcevable que le lien se fasse de la mère au fils, de la fille au père, pourvu que l'on tienne compte, dans une compréhension vécue, de la différence des identités sexuelles et de leur conséquence sur les types d'interrogation[14]. Mais cette conceptualisation qui surgit de la rencontre du père et de son fils n'est pas celle de la psychologie expérimentale, de la sociologie, ni d'aucune autre science de l'homme. Cependant, si elle va jusqu'au bout de sa rigueur et de ses exigences, c'est elle qui fonde l'équilibre et la stabilité du moi, et c'est par elle, nous tenterons de l'établir, que les autres connaissances dépassent le mot pour rejoindre la réalité.

C'est ainsi que l'activité philosophique sera envisagée, dans cette étude, non pas comme un savoir qui nous livre quelque vérité absolue sur l'homme et l'univers, mais plutôt comme un système de symboles que reçoit ou que produit la pensée pour modifier la conscience et la structurer. Dans l'activité philosophique telle que nous la percevons ici, c'est le contenu intellectuel lui-même qui possède une structure symbolique. La nature de cette structure symbolique et la valeur significative de cette dernière par rapport au réel, d'un point de vue scientifique et expérimental, feront l'objet du premier chapitre.

La philosophie comme fait psychologique

Dans la perspective que nous venons d'exposer, on peut situer la connaissance philosophique à l'intérieur du schéma de relations qui définit, pour la psychologie expérimentale, le fait psychologique de base: la conduite. La conduite, on le sait, est comprise en psychologie comme la réaction d'une personnalité

à une situation. Cette réaction et cette situation peuvent être verbales. La philosophie appartient à cette catégorie de conduites. C'est la réaction verbale d'une personnalité à une situation donnée, ou bien c'est cette situation verbale agissant à la manière d'un stimulus sur une personnalité pour y provoquer une réaction. Aperçue de cette façon, l'activité philosophique devient un fait mental qui peut être traité selon les principes de la méthode expérimentale.

La philosophie, interprétée à partir de la théorie du symbolisme élaborée dans *L'Objectivité* et commentée plus haut, se prête tout naturellement à cette identification à un stimulus verbal. Cela requiert, toutefois, que l'on dégage les paliers de signification d'un stimulus verbal et les fonctions variées de ce dernier dans l'activité philosophique traitée comme une conduite. C'est ce que nous verrons également dans le premier chapitre.

L'expérience de la psychothérapie

Cependant, où trouver un champ d'observation suffisamment délimité et contrôlable qui nous permette de faire de l'activité philosophique l'objet d'une recherche scientifique? Ce champ d'observation, nous l'avons rencontré dans le dialogue propre à la psychothérapie, dialogue que nous avons pratiqué durant de nombreuses années auprès des jeunes. On sait que la psychothérapie par le langage libère l'individu du poids d'un inconscient[15] qui le paralyse dans sa vie consciente; que le thérapeute, en interprétant les manifestations de l'inconscient, replace le sujet dans une perspective d'objectivité quant à l'évaluation de lui-même, des autres et de la réalité en général.

Or, cette prise de conscience s'opère et s'achève à l'intérieur d'une connaissance de soi qui n'est assimilable à aucun savoir positif déterminé de la culture actuelle, mais antérieure à ces savoirs et, cependant, condition de leur authenticité et de leur objectivité, connaissance de soi où ce qui est perçu dans une idée est aussi vécu par l'affectivité, les instincts et l'être biologique. C'est cet état de la pensée qui nous paraît être, dans l'expérience de la psychothérapie, la racine psychique de l'activité philosophique.

Cette dimension philosophique au cœur de l'évolution de l'être psychique est particulièrement sensible dans la psychothérapie des jeunes, puisque les problèmes intérieurs qui les conduisent chez le thérapeute se mêlent, pour les intensifier, aux besoins normaux de l'intelligence, du cœur et de l'instinct à cette période importante du développement de la personnalité. En effet, très souvent, les angoisses, les répressions, les rationalisations qui entravent le progrès normal de l'adolescent, du jeune homme et de la jeune fille, sont à la fois la traduction des conflits inconscients nés de leurs histoires pulsionnelles et affectives particulières, et l'expression des insuffisances de l'équipement intellectuel de leur moi. Ainsi, si l'on peut interpréter certaines préoccupations intellectuelles, éthiques ou sociales de l'adolescent comme l'expression symbolique de conflits inconscients qui l'oppriment et dont il cherche à s'échapper, on peut, de même, constater que ce qui est perçu comme un symptôme dans la névrose d'un adulte n'est souvent, chez l'être jeune, que la dramatisation par l'instinct et l'affectivité, sous des formes en apparence morbides, des avatars et de l'impuissance temporaire d'un désir de connaître où la compréhension de soi-même et de son monde ne peut s'accomplir qu'à travers celle d'une interprétation de l'homme, de son histoire et de sa société. Mais l'inverse est également vrai, en ce sens que, chez certains jeunes hommes et certaines jeunes filles, les problèmes psychologiques auxquels ils ont à faire face engendrent un besoin de comprendre d'ordre général d'une intensité qu'on ne rencontre pas souvent chez l'adolescent dont l'évolution est facile et rapidement canalisée par des objectifs concrets fortement valorisés par la société. Certains jeunes, à cause des conflits vécus dans leur enfance et inscrits dans leur être profond, sont pour ainsi dire forcés, pour survivre et progresser, de refaire à chaque pas la synthèse de leur moi par la pensée et de la justifier.

Dans ces trois cas, la psychothérapie est indissociable de l'édification d'une conscience structurée par une forme de pensée qui, si on l'exprimait dans un système, serait de la philosophie.

L'usage du pathologique

Bien qu'elles soient nécessaires, les classifications de la psychopathologie ont toujours un aspect réducteur qui défigure la valeur humaine de certaines carences psychiques profondes. Le lexique de la psychopathologie et de la psychiatrie ressemble souvent à un système de défense et de culpabilisation à l'usage des bien portants contre les non-normaux qu'ils perçoivent, non sans raison quelquefois, comme une menace dont ils se protègent par une sorte de morale déguisée en termes de science. Cette morale leur permet d'éviter de pénétrer la solitude et l'intensité exceptionnelles de l'humanité particulière du «malade», de s'y sentir impliqués et, par conséquent, d'échapper à l'interrogation intime et angoissante qui en résulterait. On justifie ce rejet et cet abandon par un langage qui édifie une cloison étanche entre l'univers de la santé et celui de la maladie. Les mots deviennent alors un conditionnement qui protège le spécialiste de la santé mentale, comme s'il y avait un univers morbide séparé de la conscience normale, de sorte que l'on pourrait délimiter quasi spatialement où s'arrête le premier et où commence la seconde. Dans une clinique ou un hôpital psychiatrique, le dossier d'un malade peut évoquer un acte d'accusation et une condamnation. En effet, le vocabulaire de la pathologie, nécessaire sans doute, n'a pas d'autres vocables pour définir un sujet que des mots qui dénoncent à l'avance toute possibilité d'une relation humaine qui rappelle quelque chose de l'affectivité et de la compréhension normales. Comme si, dans ces conditions, le vocabulaire prenait le pas sur la réalité et sur toute rencontre affective spontanée et inconditionnelle avec cette dernière.

Le danger de cette défense par réduction et simplification se vérifie plus particulièrement face à ces syndromes qu'on a appelés «états-limites» (*bordelines*) chez le prépsychotique, dans ce que l'on identifie comme les voies d'entrée de la schizophrénie et que l'on découvre chez le surdoué qui, s'il n'est pas aidé, présente des symptômes de disharmonie et des tendances schizoïdes plus ou moins accusées. Il est bien certain que si, chez les jeunes gens et les jeunes filles, on ne perçoit ces cas qu'à partir d'une lecture pathologique des faits, les éléments de pensée qu'on y relève, qui rappellent les exigences

d'une réflexion philosophique, seront vite confondus avec de purs symptômes. Mais une telle attitude réductrice peut compromettre le traitement thérapeutique lui-même.

Quant à nous, nous avons pratiqué la psychothérapie à ciel ouvert, si l'on peut dire, dans le cadre d'un enseignement de la philosophie dans un collège et au hasard des rencontres, par conséquent avec le minimum de protection et le maximum de vulnérabilité. Le contexte où nous travaillons est donc à l'opposé de celui de la clinique psychiatrique où le client est défini à l'avance comme un malade, et regardé et classifié comme tel. Dans la pratique courante de la psychothérapie et dans les ouvrages spécialisés dans ce domaine, on utilise souvent le vocabulaire de la pathologie non seulement pour cataloguer des cas et comme guide pour les traitements, mais aussi, sans doute à la suite de Freud qui a tiré une anthropologie générale de ses théories cliniques, pour l'interprétation du normal. Dans cette perspective, on cherche surtout à placer des étiquettes sur des spécimens, à identifier des complexes d'Œdipe, du masochisme, de la paranoïa, de l'homosexualité latente, comme si on n'avait d'autre compréhension du psychisme humain, de son évolution et de ses difficultés que celle qui passe par des mots qui désignent des anomalies.

Dans la vie, cependant, ce n'est pas ainsi que se présente le sujet qui porte en lui, par hypothèse, les symptômes des voies d'entrée de la schizophrénie, du prépsychotique ou de l'état-limite. Dans la famille, à l'école, dans les groupes, on ne rencontre pas de pré-schizophrène, etc. On discerne la présence profonde de ces avatars de la vie psychique si on s'ouvre d'abord à la vie de l'autre avec le maximum d'attention objective, comme si on était en face de la richesse infiniment variée de l'humain normal. Ainsi, réduire certains jeunes au normal ordinaire, ou les enfermer dans des définitions pathologiques prématurées et paresseuses, c'est se défendre, refuser de voir clair, d'éprouver, de comprendre et d'aider, refuser d'entrer dans la régression de l'autre et de son subjectivisme pour s'abandonner soi-même à quelque repli sur une vie infantile du cœur, de l'instinct et de l'illusion.

Quant à nous, à partir d'un contexte où le rôle de l'éducateur est premier, bien que la préoccupation du dépistage et de la prévention fasse partie de notre mode d'approche du psychisme de l'adolescent, nous avons choisi tout naturellement de

regarder le pathologique le plus longtemps possible comme du normal exceptionnel, une tragédie du normal, une normalité en évolution, qui dévie ou arrête, mais aussi comme une normalité enrichie par cela même qui, sous un autre aspect, constitue le problème qui menace de la désintégrer. En effet, une carence affective profonde issue de l'enfance, un complexe de castration, s'ils perturbent le sens du réel et de la sécurité du moi, se traduisent souvent en même temps, au niveau du sentiment et de l'instinct, par une perception intuitive d'une rare acuité de l'humain, des raisons de vivre et de la valeur de la conscience claire et sans mensonge.

Ce regard qui privilégie partout l'humain normal ne refuse pas de voir la maladie, de la dénoncer, non plus qu'il ne la confond avec la santé comme si elle en était une manifestation géniale. C'est un regard qui accepte, par fidélité aux faits, de se faire imposer progressivement la maladie comme expression de son échec dans sa tentative de redonner à un sujet, qui était incapable de les reconnaître, les dons, les capacités et les exigences de son être véritable. Dans cette optique, la maladie mentale se révélerait comme un mur qui viendrait interrompre tout à coup une démarche normale d'affection et de compréhension. Elle définirait alors les différentes formes que prennent la conscience, l'amour, la pensée, le langage, la conduite chez un être qui, n'ayant jamais été aimé de la bonne manière, n'ayant jamais appris qu'à s'aimer de cette manière fausse, n'aurait su qu'aimer ne pas s'aimer et vivre, comme d'une nourriture, de ce qui construit peu à peu sa destruction et son aliénation, jusqu'à y trouver un plaisir. Ainsi, le symbolisme psychotique, la dépersonnalisation, l'auto-analyse du dépersonnalisé, la fugue, la conscience onirique, le délire paranoïaque, les contradictions, l'ambivalence et les distorsions linguistiques du schizophrène, dans leurs débuts, s'offrent comme la mutation à peine perceptible d'une organisation saine à une autre qui ne l'est pas; comme la mutation des besoins fondamentaux de l'être humain privé des appuis essentiels à leur satisfaction, au déni de ces besoins et au refus de ces appuis dans une indéracinable et incompréhensible colère.

On pourrait penser, d'un point de vue thérapeutique en tout cas, qu'il est préférable de se placer d'emblée dans la perspective du pathologique, de la maladie, du dépistage des symptômes. Cependant, si on y réfléchit bien, ce que cherche

la psychothérapie, c'est reconstituer chez quelqu'un une attention et un amour que le père et la mère (sans qu'ils en soient nécessairement responsables) n'ont pas fournis; attention et amour qui démasquent les systèmes de défenses, les fixations, les régressions, en se mettant, avec une intensité sans doute inaccoutumée, à l'école des sentiments naturels, de leurs attentes et de leurs répulsions de même qu'à celle des régulations et purifications qui, dans la conscience lucide, les assistent.

Ainsi, à partir du psychisme qui fait problème chez les jeunes, on pourra découvrir la genèse, comme en pièces détachées, des constituants de la conscience adulte réussie et le secret de ses déviations. C'est là aussi que nous prétendons voir surgir, au sein de l'expérience, le caractère original et spécifique de la pensée philosophique et de son rôle irremplaaçble dans le développement de la pensée objective. Sans doute, la structure formelle de la pensée philosophique peut servir à l'élaboration du délire paranoïaque, au déguisement, en termes abstraits, des projections d'un moi enfermé dans une subjectivité qu'il ignore, ou encore sous-tendre les préoccupations de la pensée psychotique: le mysticisme, les systèmes du monde selon les forces du bien et du mal, les constructions logiques et abstraites à prétention globaliste, les personnifications religieuses et la valorisation des sciences occultes. Nous voyons plutôt dans cet usage pathologique de la philosophie le dérèglement d'une fonction de symbolisation (plus secrète et souvent inaperçue dans le normal) qui est au cœur de l'élaboration par le moi de son autonomie et de sa personnalisation, et une baisse de capacité pour la pensée objective et authentique.

Application de la méthode scientifique

Nous délimiterons plus loin le type d'expérience de psychothérapie d'où nous avons tiré par l'observation l'hypothèse d'un lien entre un langage de base, la philosophie, et la conscience normale, morbide et régressée, et les implications théoriques et pratiques de cette hypothèse. Cependant, il nous apparaît nécessaire, au préalable, de montrer de quelle manière nous avons appliqué la méthode expérimentale à cette recherche. Dans un laboratoire, le lien entre la méthode scientifique et son objet apparaît clairement. Les lieux, le matériel,

l'isolement du phénomène à observer soutiennent l'esprit de l'expérimentateur, le dirigent et constituent, pour lui et les autres, une sorte de sécurité. Tel n'est pas le cas dans la présente recherche. Son caractère scientifique relève, pour une bonne part, de la volonté, de l'attente, du regard de l'expérimentateur qui, pour ainsi dire, fabrique son objet, le provoque, l'isole à même la vie, ses hasards, sa banalité apparente et ce fouillis d'événements qu'elle charrie, superflus par rapport à l'hypothèse à confirmer. Nous avons ainsi utilisé le même champ d'observation pour découvrir des faits significatifs propres à justifier la plausibilité de notre hypothèse et pour y découper les expériences de vérifications susceptibles de jouer un rôle d'exemplaires représentatifs de la validité probable de nos généralisations. Sans doute s'agissait-il, en général, d'expériences de type clinique. Mais on hésite à reconnaître à l'observation clinique le caractère d'une démarche scientifique complète parce qu'elle ne serait pas en mesure de fournir une expérimentation au sens strict du terme. Le genre d'expérience que fournit la clinique ne dépasserait pas le niveau de l'observation et se limiterait à l'application d'une technique à des fins pratiques: le traitement.

Certes, la recherche clinique ne peut produire, comme à volonté en quelque sorte, un exemplaire, un cas type dans le but de vérifier des affirmations généralisées contenues dans une hypothèse. Elle ne pourrait que collectionner les histoires des cas qu'elle observe et qu'elle traite. Elle ne peut, en tous les cas, d'une manière apparente, distinguer des variables, une variable dépendante et une variable indépendante[16], et les manipuler pour confirmer la relation nouvelle entre deux faits pressentie dans une intuition au cours d'une observation. Il découlerait de tout cela que, à l'intérieur de l'expérience clinique, on ne pourrait pas conjecturer, c'est-à-dire, étant donné tel antécédent ou loi hypothétique, attendre d'un cas particulier qu'il vienne transformer cette hypothèse en certitude.

Mais ces difficultés, nous semble-t-il, relèvent en grande partie de l'attitude que l'on adopte face à l'expérience clinique, aux méthodes qu'on y utilise et aux limites qu'on lui prête. Nous croyons, en effet, que le matériel clinique peut être regardé d'un certain nombre de façons et que parmi celles-là il s'en découvre au moins une qui réponde aux aspects fondamentaux de la démarche scientifique et qui soit capable d'en franchir

toutes les étapes, mais pas de la même manière, toutefois, que dans un laboratoire de psychologie expérimentale.

Ainsi, parmi plusieurs sujets qui ont recours à une psychothérapie, on peut faire une sélection et ne retenir, pour les fins d'une expérience donnée, que ceux qui s'offrent comme jouant le rôle de faits significatifs par rapport à cette expérience. De ceux-là, on en pourra grouper quelques-uns qui serviront d'expérience invoquée, au sens où l'entend Claude Bernard, c'est-à-dire qu'ils fourniront cette variable indépendante (celle que d'ordinaire on fait varier) qui n'est pas manipulée par l'expérimentateur, mais dont les modifications sont fournies par le milieu, le hasard ou des accidents de la nature. D'autres, ensuite, ou les mêmes sous un autre rapport ou à un autre moment, pourront servir d'exemplaire, de test crucial particulièrement apte à illustrer la loi entrevue dans l'hypothèse, et permettre, à l'occasion, une vérification par prédiction (pourvu que l'on ait la patience d'attendre parfois assez longtemps, un an, deux ans et davantage) et, par conséquent, permettre d'inclure le facteur temps comme dans l'expérimentation la plus classique[17].

Le principe scientifique de concentration, qui veut que l'on étudie une donnée là où elle est le plus concentrée, s'applique tout naturellement à l'investigation clinique si elle est comprise à l'intérieur d'une recherche et d'une hypothèse qui portent plus loin que l'examen d'un seul sujet dans l'optique exclusive d'un traitement. Le contre-transfert[18] psychotique, vu son intensité presque intolérable, fournit un exemple remarquable d'une utilisation possible et particulièrement féconde du principe de concentration, puisqu'il envahit à peu près tout le champ de la conscience du thérapeute et sollicite à l'excès ses pulsions, sa culpabilité et l'angoisse, affectant ainsi toutes ses perceptions, celles qui portent sur lui-même, sur son identité de même que celles qui le mettent en contact avec la réalité quotidienne et culturelle, si bien que sa pensée, par le jeu des images et des émotions, est continuellement interrogée et mise à l'épreuve d'une manière spéciale. Ce contre-transfert n'est pas réductible à l'introspection, puisqu'il s'agit d'une réalité qui est traitée comme un objet, soumise à un contrôle et que ceux qui se spécialisent dans le traitement des psychoses peuvent constater et comparer[19]. Par ailleurs, ce contre-transfert a cette originalité qu'il permet, temporairement, de faire

pénétrer par le thérapeute l'univers morbide dans une conscience qui fonctionne normalement, de sorte que, d'une part, la maladie mentale se voit doublée d'une pensée pour la penser et que, d'autre part, la perception saine de la réalité se voit ajouter une autre perspective que celle de ses routines, de ses certitudes et de ses sécurités.

Cette application, par le principe de concentration, de l'observation clinique à la recherche scientifique sera d'autant plus efficace que l'on débordera le champ de la pathologie pure pour rejoindre celui du normal par le moyen, par exemple, de la direction intellectuelle, de l'entrevue à des fins purement éducatives ou de «counselling», sans exclure, bien au contraire, les fonctions éducatrices naturelles dans le milieu familial. Enfin, on aura avantage, dans le même but, à dégager les techniques de la psychothérapie d'une certaine passivité propre aux prescriptions auxquelles, depuis Freud, on relie comme à un rituel et à un théâtre la pratique de la psychanalyse. Ce faisant, on sera plus en mesure de récupérer, au sein de l'expérience clinique, tous les aspects de la méthode expérimentale, dont ceux qui se situent à l'intérieur du schéma stimulus-réponse de la théorie du comportement, et de dépasser dans les hypothèses la seule optique du traitement et de la sémiologie pathologique, au profit toutefois, nous semble-t-il, de l'une et de l'autre.

C'est en suivant et en appliquant ces principes que nous avons circonscrit le champ d'observation et d'expérimentation qui nous a permis d'élaborer notre hypothèse sur la philosophie, langage de base, fondement de la cohérence de la pensée, de l'autonomie du moi et de l'équilibre de la personnalité, à moins qu'elle ne soit, dans sa forme renversée, un instrument de projection pour faire vivre, tout en le camouflant, l'échec de tout cela.

Délimitation du champ d'observation et d'expérimentation: évolution normale, névrose, état-limite, prépsychose, préschizophrénie.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, on ne rencontre pas de névrose définie à l'avance dans les maisons d'enseignement et dans les familles, encore moins de prépsychose, d'état-limite (*borderline*). C'est un avantage, d'une certaine façon, puisque

l'on ne peut jamais oublier que ceux que l'on a en face de soi sont avant tout des êtres humains à comprendre et qu'on ne peut les isoler dans quelques catégories réductrices. Ceux qui s'adressent à nous pour demander une assistance psychologique sont des sujets qui, en général, ont une perception aiguë du problème de leur identité, du mystère humain, des grandes questions que soulève la vie des hommes en société, avec en plus une conscience affective plus désintéressée que celle des autres par rapport aux sollicitations immédiates de la réalité. C'est ainsi que l'état-limite, la prépsychose, la préschizophrénie, types de personnalité morbide très souvent entremêlés chez les jeunes, ne se sont pas présentés à nous comme dans les livres, parfaitement isolables, mais au sein d'une réalité psychique continue ayant des caractéristiques communes et mesurée à une échelle d'intensité dont l'un des termes était très voisin de la curiosité intellectuelle et de l'insécurité affective de l'adolescence normale et lucide, et dont l'autre se révélait progressivement très proche de la psychose et pouvait constituer les voies d'entrée de la schizophrénie[20].

Tous les sujets que nous avons choisis pour cette expérience, qui se situaient à un degré ou l'autre de cette échelle d'intensité dont nous venons de parler, avaient tous connu quelques problèmes de communication avec l'un ou l'autre de leurs parents, avaient été plus ou moins atteints par la mort prématurée d'un père ou d'une mère et portaient en eux les marques d'une carence affective subie dans la petite enfance. Ces états se traduisaient par de l'angoisse avec manifestations somatiques ou simplement fantasmatiques, dans des systèmes de défenses qui symbolisaient une agressivité mobilisée contre un monde éprouvé subjectivement et, à l'avance, comme hostile et menaçant pour l'intégrité du moi; ou encore sous la forme de phénomènes épisodiques et mineurs de dépersonnalisation accompagnés de l'émergence périodique et obsessive de la personnalisation d'un surmoi destructeur.

Cependant, ce qui s'offrait d'abord à nous, en présence de ces sujets, c'était une certaine façon de sentir l'existence qui s'adressait à l'affectivité de l'interlocuteur, interrogation qui surgissait de plus loin que la pure intelligence détachée de ses enracinements concrets, interrogation à propos de soi, de la vie, de l'idéal, de la sexualité, et qui ne demandait, à l'origine, pas autre chose que la reconnaissance et l'amour de cette dimension de la personne, de sa profondeur, de son importance jusque-là mise en doute aussi bien par les autres qu'à l'intérieur de la conscience qui la portait. Cette conscience, que l'on pourrait dire affective, ressemblait à une pensée qui est incapable d'accéder, et qui en souffre, à d'autres formulations d'elle-même que dans la recherche, transportée partout où elle portait son regard, d'une attention qui en authentifierait la valeur et, du même coup, lui donnerait la force de se dégager en idées et d'entreprendre de comprendre.

Pour l'interlocuteur en sympathie avec lui, ce sentiment annonçait-il une vocation scientifique, philosophique, artistique, un besoin de type religieux ou mystique, ou encore l'exigence d'une prise de conscience de soi en profondeur, si humbles que fussent, par ailleurs, ses possibilités et ses aspirations dans le champ des activités intellectuelles et sociales? Ou bien constituait-il, chez l'interlocuteur qui le ressentait, une réponse à la demande d'un support affectif et d'une compréhension paternelle que l'on avait été incapable de rencontrer dans le milieu familial? Ou bien, enfin, était-ce la première intuition, globale et inarticulée, sous la forme d'un sentiment, du symptôme fondamental d'un problème psychique sérieux? Bref, s'agissait-il d'une sensibilisation exceptionnelle au monde des valeurs, de l'idéal, du savoir désintéressé et de la connaissance lucide de soi-même ou d'une maladie? Ou des deux à la fois? Cette question intéresse tout autant l'éducateur que le thérapeute, et c'est en y répondant que nous croyons pouvoir découvrir une première approximation de ce qu'est la dimension philosophique dans la conscience. La philosophie serait l'élément constitutif de la validité de la conscience, celui qui lui assurerait l'authenticité dans l'acquisition de la connaissance scientifique, par exemple, ou de celle que l'on emploie pour conduire sa vie d'action et d'affection avec cohérence et objectivité.

Donc, au point de départ, les sujets que nous avons choisis pour cette recherche expérimentale sur l'activité philosophique se présentaient à nous avec un besoin de se connaître et de connaître qui avait des caractéristiques voisines, besoin qui était sous-tendu par un sentiment dont il était difficile de dire qu'il n'était pas le même chez tous. Ce sentiment, c'est presque une banalité de le répéter, visait à reproduire le dialogue qui existe entre le père et le fils. Tous éprouvaient le besoin

d'un support affectif plus ou moins intense, d'une compréhension et d'une valorisation d'eux-mêmes, en même temps que le besoin de discuter d'idées générales et de sexualité; mais il était impossible de dire, au début, quelle était, par rapport à leur enfance, la structure du dynamisme instinctivo-affectif qui les poussait à demander de l'aide, qui animait leur démarche intérieure, alimentait l'inspiration inusitée de leur langage et provoquait chez eux, à l'occasion, des états dépressifs et des somatisations.

C'est peut-être l'occasion de noter que beaucoup de psychothérapies chez les jeunes, lorsqu'on les dépouille du vocabulaire ésotérique employé pour les décrire, perdent le halo mystérieux qui les recouvre et se confondent avec l'exercice d'une paternité ou d'une maternité qui a le temps et la science d'assumer jusqu'au bout et méthodiquement ses fonctions naturelles d'affection et de compréhension, purifiées des conflits engendrés par les refoulements, l'ignorance, les préjugés séculaires, les évolutions de la culture mal assimilées ou rejetées et les tentations de dominer qu'on appelle paternalisme. On peut se demander jusqu'à quel point on peut être forcé de sortir de cette perspective fondamentale qui est celle de la nature[21], et si ce n'est pas à elle, tout compte fait, que la psychothérapie doit s'efforcer de ramener le sujet, si guérir, dans le domaine psychique, n'est pas une extension savante de la capacité d'aimer qui est dans la ligne de la paternité et de la maternité. Ces maternité et paternité savantes incluent la perception du symptôme comme manifestation de l'incapacité du moi en formation à surmonter certaines frustrations perçues comme inassimilables parce que contraires au vœu de la nature. Mais la compréhension de l'être ne se fait pas au niveau du symptôme, lequel apparaît dans cette optique comme un élément à isoler, à interpréter et à annuler à l'intérieur de cette perception affective globale qui définit l'attitude paternelle et maternelle. Ainsi, l'expérience dont nous rapportons le déroulement ne se situait pas entre les relations père-fils, mère-fille et la névrose, mais entre ces relations et la psychose, laquelle définit, entre autres, comme impossible, parce qu'elle la culpabilise, cette relation parent-enfant sous son mode habituel et normal.

Ce sentiment, qui paraissait le même au début chez tous les sujets de cette expérience, c'est à partir de la découverte de la forme qu'il prenait dans une conscience psychotique que

nous avons progressivement pu l'identifier et préciser son rapport avec les phénomènes de connaissance qui l'accompagnaient. C'est donc dans l'optique de l'analyse de la conscience psychotique (état-limite, prépsychose, préschizophrénie, surdoué schizoïde, schizophrénie) que nous avons poursuivi l'ensemble de cette recherche. Et cela, non pas dans le but de transporter ce qui n'est pas normal dans le normal, comme on voit chez Freud, mais de construire une explication causale du normal en nous appuyant sur une expérience «invoquée»[22].

Pour comprendre la genèse de la pensée adulte à l'adolescence et la fonction, dans cette pensée, de l'activité philosophique, nous avons donc eu recours à l'analyse du contenu de certains phénomènes propres à la psychose: le transfert et le contre-transfert de la psychose, la conscience onirique, le symbolisme pathologique, la dépersonnalisation, la déréalisation, etc. Si étrange que cela puisse paraître, ainsi que nous l'avons déjà noté, c'est à l'intérieur d'une expérience où le pôle pathologique était la psychose et non la névrose qu'il nous a été possible de découvrir une continuité entre l'état normal et l'état morbide, de saisir expérimentalement où se situent la racine psychique de l'activité philosophique et la fonction de cette activité dans l'intégration du moi. C'est aussi à partir de cette limite extrême de la détérioration mentale que nous avons eu l'intuition d'un principe simple et unificateur dont la présence, l'absence, la déformation, la mutation pouvaient rendre compte du normal et de ses multiples aspects, de même que du pathologique et de ses nombreuses variantes dans le champ des problèmes de connaissance liés à l'évolution affective et pulsionnelle de l'adolescent, du jeune homme et de la jeune fille. Un principe simple, mais complexe dans son contenu comme les sources variées d'où il a été tiré[23].

Nous avons relevé l'existence d'un sentiment en apparence identique chez les sujets que nous avons groupés comme champ d'expérimentation pour nos recherches sur l'activité philosophique. Or, on sait que la psychiatrie distingue trois grandes catégories de transferts[24], selon qu'il s'agit d'une névrose, d'un état-limite ou d'une psychose. Le transfert de la névrose serait polyvalent en quelque sorte, en ce sens que le sujet analysé y revivrait les sentiments mal vécus dans son enfance par rapport à sa mère, à son père, à ses frères, à ses sœurs; celui de l'état-limite traduirait la recherche d'un interlocuteur

phallique qui représenterait les deux parents à la fois; celui de la psychose reproduirait l'attachement à la mère des premiers mois de l'existence. Mais ces interprétations sont une tentative de spécifier la signification et le contenu de sentiments qui, dans la réalité, ne se distinguent les uns des autres, à première vue, que par la qualité de l'intensité avec laquelle ils sont vécus. Et c'est par la forme que cette intensité prendra dans l'appareil mental et dans le comportement que, par des projections dans l'enfance, on réussira à donner un nom à ces sentiments, à découvrir leur rationalité et à les relier aux grandes catégories de l'amour humain normal.

Dans l'expérience que nous décrivons ici, nous nous sommes référé à un seul modèle de transfert pour comprendre tous les autres et retrouver les racines des fonctions de la pensée dans la construction de l'autonomie du moi à l'adolescence: le transfert et le contre-transfert psychotiques dont l'intensité est la plus grande, et nous y avons inclu celui de l'état-limite qui, dans les faits, lui est souvent identique. En effet, c'est chez le psychotique que se fait davantage sentir la pression des pulsions auprès de la pensée pour qu'elle sauve le moi de la subjectivité qui le submerge, et cela jusque dans le paradoxe même de son incapacité à y parvenir. Prenons l'exemple de l'enfant qui a vécu son enfance dans la névrose, l'état-limite ou la psychose. Après la puberté, cette enfance escamotée est enfouie dans les idées, les pulsions et l'affectivité de la jeune fille ou du jeune homme. Cependant, moins le moi est affaibli et altéré, plus cet enfant est encore reconnaissable et consent à se reconnaître; mais au contraire, plus le moi est attaqué profondément dans ses racines vitales, plus cet enfant est méconnaissable et perturbe les structures de ce moi dans ses rapports avec les pulsions et l'affectivité, et atteint le système des idées et du langage. Et l'on assiste à ce spectacle étonnant que plus le moi est dépersonnalisé et porté à la déréalisation, plus il se présente, au premier abord, comme un moi intériorisé qui pense plus loin et plus profondément que son entourage: plus original, plus autonome et avec des vues sur le monde plus personnelles que les autres. Ainsi, le moi psychotique, dans la phase préliminaire de son évolution, est d'une certaine façon plus proche du moi qui s'interroge, interroge la culture et pratique d'une manière soutenue et exceptionnelle la pensée réflexive, que de celui qui vit à la surface, qui est à la remorque des conformismes et suit le courant. C'est qu'ici l'enfant qui a

souffert, qui a été mal aimé, rejeté, est évincé et ne traduit pas son mal en symptômes apparents, ou plutôt le symptôme est ce penseur imprévisible et insolite et cette philosophie énigmatique auxquels ce drame de l'enfance a donné naissance à l'aurore de l'âge adulte. Mais ce symptôme n'en témoigne pas moins, à travers la défaite dont il est la manifestation, de la nécessité d'une forme spéciale de la pensée à l'adolescence et durant la jeunesse pour la conquête par le moi de son autonomie et le dépassement de sa subjectivité.

Nous nous emploierons donc, dans les chapitres qui vont suivre, à dégager les différentes façons dont nous avons vérifié la validité de cette hypothèse, les implications théoriques et pratiques que nous en avons tirées et, du même coup, l'expression de la variété de son contenu.

I

LE CONCEPT DE PHILOSOPHIE[1]

Nous définirons dans ce chapitre dans quel sens nous utilisons le concept de philosophie dans cette étude, et quels faits de connaissance il désigne par rapport à notre hypothèse d'un lien entre un langage de base et la conquête de l'autonomie du moi à l'adolescence et durant la jeunesse. Chaque fois, donc, que nous emploierons le mot *philosophie*, il prendra la signification que nous lui donnerons ici. Par ailleurs, nous n'entendons pas nous servir du concept de philosophie autrement que dans les limites que permettent une recherche et une démonstration expérimentales. Nous avons ainsi élaboré le concept de philosophie à la fois comme un concept construit et comme un concept opératoire.

Nous l'avons élaboré comme un concept construit puisque son contenu a été progressivement constitué par la sélection de certains faits tirés de la culture et des œuvres philosophiques, et par le choix de certains autres faits qui relèvent des sciences du langage, de la sociologie de la connaissance et de la pathologie de la pensée. Un concept construit, encore, parce que la signification des faits dont nous venons de parler a été dégagée d'une expérience délimitée par la théorie que nous a suggérée cette expérience et les tests par lesquels nous avons vérifié cette théorie.

Ce concept de philosophie, avons-nous dit, a été développé, quant à son contenu, comme un concept opératoire. Un concept opératoire est un concept dont la signification est déterminée par un ensemble d'opérations physiques ou mentales. Dans ce qui va suivre, nous nous référons à des opérations mentales d'une double manière: a) en tant que la signification du concept de philosophie est le produit d'un certain nombre d'opérations mentales qu'il identifie; b) en tant que cette signification opératoire est confirmée par son action sur l'appareil mental qu'elle modifie.

Il convient de souligner, enfin, que la validité du concept de philosophie que nous décrirons plus loin ne sera pleinement justifiée qu'à l'intérieur de cette recherche, qui fera apparaître dans toute leur complexité les différentes opérations qu'il désigne et qualifie au sein d'un certain nombre d'activités psychiques, objets d'observation.

L'idée de philosophie aujourd'hui par rapport à celle d'autrefois

Jamais, depuis sa naissance chez les Grecs, n'a-t-on mis en doute d'une manière aussi radicale qu'aujourd'hui (depuis à peine vingt ans, nous semble-t-il) la valeur de ce savoir qu'on appelle la philosophie, et cela non seulement au niveau de l'originalité et de la spécification de son objet, mais aussi au niveau de la sensibilité qui en suscite l'intérêt et de la culture qui lui confère son statut. C'est peut-être à ce dernier niveau que la révolution actuelle, dans ce champ de la réflexion humaine, est unique et sans précédent dans l'histoire de la pensée occidentale. Si bien que l'on peut dire que la philosophie n'a plus d'existence dans la conscience que par l'histoire, et que celui qui s'y intéresse n'est que l'historien d'idées révolues, de significations qui n'en sont plus et d'une sensibilité qui, comme porte d'entrée de la réflexion, n'existe plus[2]. Autrefois, c'étaient les systèmes philosophiques qui vieillissaient et que l'on tentait de renouveler pour rencontrer les exigences intellectuelles d'une expérience culturelle en transformation. Il semble qu'aujourd'hui la philosophie elle-même soit devenue un instrument intellectuel inutilisable et inefficace pour traduire la vision du monde d'une époque dans un système de concepts intelligibles et cohérents.

Au début, la philosophie se confondait avec la science. Il n'y avait de connaissance systématique, rigoureuse et rationnelle de la vérité que par elle. Avec l'avènement de la science physique au XVI^{e} siècle et, par la suite, de toutes les autres sciences qui se détachaient une à une de la philosophie, celle-ci est devenue un savoir parallèle et, en chacun de ceux qui la construisaient, l'espoir renouvelé de retrouver par la seule réflexion, au-delà des vérités partielles de la science, les principes – et leurs enchaînements – de la totalité de ce qui existe. Il n'y a pas si longtemps, ces penseurs que l'on appelait philosophes composaient à travers les âges et à chaque époque une

société à laquelle on adhérait pour y continuer, par rapport au passé, un dialogue avec les siècles et, dans le présent, un dialogue avec des contemporains qui partagaient, sinon les mêmes idées, du moins la même foi au même type de discours et aux débats logiques auxquels il donnait lieu, débats dont on respectait la problématique comme s'il n'y en avait pas eu d'autre et comme on respecte les règles d'un jeu lorsqu'on entreprend d'y participer. Chaque siècle, chaque demi-siècle léguait au suivant, au sein d'un langage dont il avait prolongé la crédibilité en en montrant la fécondité, une série inédite d'interrogations qui attendaient de quelque philosophe consacré à la pensée pure qu'il y réponde en concevant une interprétation différente et plus complète – ou d'un angle jusque-là inaperçu – de l'existence en général et de ses raisons premières. Or, ce sont cette foi, ce consensus social, cette attente qui aujourd'hui sont disparus.

Ce n'est pas l'objet de cette étude de trancher s'il est possible et souhaitable de tenter de faire revivre cet ancien savoir comme il existait dans le passé. Ce que nous voulons montrer par la méthode expérimentale, c'est que l'on peut dégager de cette philosophie, en la percevant dans une autre optique que ceux qui l'ont construite, les traits d'une forme de pensée qui est un fait et une exigence dans la conscience actuelle, fait et exigence inhérents à la nature même de cette conscience (telle qu'elle est connue aujourd'hui) comme principe d'autonomie pour le moi, de distance critique et d'objectivité pour la pensée et de normalité pour la personnalité.

Langage de base

À plusieurs reprises dans notre introduction, nous avons défini la philosophie comme un langage de base, c'est-à-dire un langage antérieur à tous les autres en tant qu'expression et construction de la conscience normale et, pour cette raison, fondement de l'objectivité de tous les autres. Il est le lieu, entre autres, de la conquête de l'abstraction en tant que dépouillement de la pure subjectivité sensible et des projections, rationalisations, etc., nées de l'inconscient. Dans la perspective de cette étude expérimentale, ce langage de base ne se veut pas supérieur à celui que l'on pourrait dégager d'une analyse des méthodes de la science, mais il est plus étendu que celui, par exemple, que pro-

posait le positivisme de Comte ou le néo-positivisme de l'École de Vienne. Par fidélité à l'expérience, il implique une référence avouée aux valeurs. Nous avons analysé ailleurs[3] les conditions instinctuelles et affectives de l'objectivité du discours conceptuel: celui de la connaissance commune comme celui de la connaissance scientifique. Si ces conditions sont remplies, elles donnent lieu à un type de conscience. La langue de base dont nous parlons exprime cette conscience en même temps qu'elle en permet le dégagement, qu'elle la structure, la corrige, la rectifie dans des formes non spécialisées, en évolution, ouvertes, mais qui ont tendance à se constituer en système comme schème général de référence et, peut-être, dans un deuxième temps, comme vision du monde. Avant tout cependant, ce langage de base définit une qualité de la conscience et l'élaboration, dans cette conscience, d'une dimension qui change la qualité de ses rapports avec la culture, les autres hommes et jusqu'à l'usage qu'elle fait du savoir scientifique et des idéologies. Ainsi les mots énergie, substance, masse, loi, cause, réalité, matière, temps, espace, valeur, passif, actif, nature, vérité, culture, et bien d'autres sont des mots qui, avant d'être définis par la science, sont empruntés à la langue commune où ils sont soumis à la subjectivité d'un sujet à l'intérieur des lois du symbolisme du langage dont nous avons parlé antérieurement. C'est une expérience fréquente en psychothérapie de constater, chez un jeune qui ignore à peu près tout de la philosophie et qui se spécialise en sciences pures, qu'il transporte à l'intérieur des concepts et des théories de la science un symbolisme que dénoncerait l'épistémologie scientifique; de constater chez un autre qu'il a opté pour les sciences de la nature à cause des images concrètes et du symbolisme polyvalent que font vivre en lui les mots biologie, chimie, physique. Or, ce n'est pas à partir du langage de la science, ni de celui des idéologies, que l'on fera vivre chez un jeune, pour l'en délivrer, le surplus de subjectivité qu'il traîne avec lui et que l'on reconstituera chez lui, et avec lui, les structures nécessaires à un moi autonome et à une intelligence critique face à soi, à son savoir et à la réalité. Il en est de même chez certains adultes spécialisés en sciences pures ou en sciences humaines, dont la conscience fonctionne normalement et respecte une certaine rigueur à l'intérieur du cadre précis de leur spécialité, mais qui toutefois, en même temps qu'ils transportent un symbolisme inconscient au sein des concepts fondamentaux de leur science, utilisent, lorsqu'ils quittent le terrain propre de leur discipline, des schèmes de référence dont le symbolisme renvoie à un support des idées qui ne rencontre pas ces conditions instinctuelles et affectives de normalité dont nous avons traité dans *L'Objectivité*.

Mais quelles sont les caractéristiques d'un langage de base[4]? Nous l'avons appelé philosophie parce qu'il ressemble à ce savoir très général dont on faisait dépendre tous les autres au cours des siècles. La différence, ici, c'est que cette philosophie ne s'offre pas comme un savoir, mais comme la condition de tous les savoirs, moins comme une collection d'idées que comme la qualité d'une conscience, la rencontre du conscient et et l'inconscient. C'est pourquoi aussi utilisons l'expression *activité philosophique* pour désigner ce langage de base plutôt que le mot *philosophie*, car il s'agit beaucoup plus de la traduction d'une configuration de la conscience et d'un type d'analyse que d'un système de notions.

Nous avons déjà écrit que nous pourrions supprimer le mot philosophie et que le type de pensée qu'il désigne se présenterait de nouveau dans la réalité comme un fait. C'est de ce fait que nous cherchons les caractéristiques à partir d'une problématique particulière dont nous avons déjà circonscrit les limites dans notre introduction: la confrontation d'un symbolisme de base à un modèle psychique qui définit la normalité. Il ne s'agit donc pas, pour nous, de chercher la nature de cette philosophie, comme langage de base, dans un système philosophique déjà constitué, de nous adresser exclusivement à l'histoire de la philosophie pour, après tant d'autres, en résumer le contenu et affirmer que le discours philosophique existe, puisque les œuvres des philosophes existent. Ferdinand Alquié affirme que ceux qui estiment que la vraie philosophie est ailleurs (que dans les œuvres des philosophes) feraient mieux de chercher un mot nouveau pour désigner ce qu'ils entendent par là.

Nous ne disons pas que la philosophie est ailleurs, nous pensons qu'elle est aujourd'hui une nouvelle compréhension de ce qu'elle a été autrefois et jusqu'à ce jour, et que c'est de cette manière qu'elle peut rendre compte d'une forme de la pensée dans la conscience, dont nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire d'inventer un autre mot pour la désigner, mais qui n'en existerait pas moins, sans ce mot, comme entité originale, qui n'en serait pas moins une activité fondamentale et essentielle de la conscience dans sa conquête de l'objectivité et de l'authenticité, et du moi dans la conquête de son autonomie.

Donc, ce langage de l'activité philosophique sert à constituer un symbolisme de base. Nous parlons de symbolisme selon la notion commune de ce mot, c'est-à-dire un langage qui contient au moins deux significations: l'une qui est manifeste et se rapporte à du connu, l'autre qui utilise ce connu comme symbole d'une réalité qui ne peut être saisie directement. Le connu, ici, ce sont les productions de l'activité philosophique, les systèmes scientifiques portant sur la nature et sur l'homme et utilisés comme vision générale du monde et de la société[5], les idéologies et les interprétations que chacun fait de l'existence pour diriger sa vie avec cohérence. L'inconnu, ce sont les effets sur la conscience de ces productions, de ces systèmes et de ces interprétations en tant que cette conscience les reçoit ou les construit, en tant qu'elle y projette ses valeurs, son idéal et sa conception de l'homme et du monde et y traduit en idées générales et universelles le dynamisme de ses pulsions, de ses angoisses et de ses engagements affectifs[6]. Dans cette perspective, l'activité philosophique est la verbalisation de ce symbolisme de base, condition de la conscience adulte objective et rationnelle, et de la mutation, à l'adolescence, de la fonction de symbolisation qui soutient le langage acquis dans l'enfance[7].

Cette manière de regarder la philosophie n'est pas contenue dans la perception que les philosophes en ont eue au cours des siècles, non plus qu'elle ne l'est dans l'histoire de la pensée philosophique ni en chacun lorsqu'il philosophe spontanément et pense et agit sclon un ordre de valeurs. Elle découle d'une application à la pensée philosophique, ou à tout autre système de pensée qui en exerce la fonction de généralisation, de cette théorie du symbolisme que nous avons tirée de l'expérience de la psychothérapie et dont nous avons défini les lois dans *L'Objectivité* et rappelé le contenu au début du présent ouvrage. Nous écrivions dans *L'Objectivité* (p .30): «La théorie du symbolisme se préoccupe plus particulièrement de découvrir les significations inconscientes et celles, plus ou moins conscientes, qui naissent d'un climat mental ou social de dissimulation. En vue de cela, elle construit une conscience hypothétique, c'est-à-dire un faisceau d'intentions qui permettent de discerner un symbolisme où auparavant on n'en soupçonnait aucun. Si l'hypothèse est exacte, elle est confirmée aussi par des effets vérifiables expérimentalement, mais qui antérieurement avaient échappé aux perceptions ordinaires de la conscience ou s'offraient comme des irrationnels.» Par exemple, on peut certainement dégager d'une philosophie comme celle de Descartes une image affective globale de l'homme qui n'est pas manifestée au niveau de la conscience explicite et des concepts, mais qui n'en affecterait pas moins, à son insu, celui qui vivrait de cette philosophie avec toute sa personnalité, dont son affectivité et ses pulsions.

Pour découvrir cette image globale sous-jacente aux idées cartésiennes, il faut prêter à Descartes une autre conscience que la sienne, conscience pour laquelle ses concepts deviennent des symboles qui agissent sur les sentiments de l'interlocuteur pour composer et faire vivre inconsciemment en lui une image de l'homme et de son monde qui commande des attitudes spécifiques envers lui-même, les autres et la société.

Entrevue ainsi, l'activité philosophique se présentera comme cette activité du moi qui fait surgir ou élabore un symbolisme qui structure la conscience et aménage au plan conceptuel l'organisation de l'appareil mental. Mais elle peut le faire de deux façons: positivement, si elle conceptualise le modèle psychique de la normalité; négativement, si elle le perturbe ou en annule l'expression.

Symbolisme de base: aspects positifs

Nous avons parlé d'un symbolisme du langage qui distingue deux parties dans la signification d'une idée: une partie où le concept donne un sens à un objet et une partie qui, à la manière d'un support symbolique, incarne ce sens dans un sujet. Nous avons souligné qu'entre la partie conceptuelle d'une idée et son support symbolique il y avait un va-et-vient continuel aux multiples aspects et qu'intervenait la difficulté de délimiter la part de subjectivité affective et pulsionnelle valable et de perception conceptuelle souhaitable dans la manipulation des vocables du langage commun, des idéologies, des systèmes philosophiques et même du vocabulaire des sciences de l'homme et de la nature. Le langage de base dont nous parlons est la fonction qui crée et exprime cette conscience qui assure l'équilibre adéquat entre le subjectif et l'objectif dans le premier contact avec la réalité. Dans ce contexte, l'activité philosophique a pour but de constituer le symbolisme de base qui servira de fondement à l'objectivité de tous les discours et de toutes les conduites. C'est pourquoi nous

avons affirmé que dans les productions de l'activité philosophique, telles que perçues dans cette expérience, c'est le contenu intelligible lui-même qui a une structure symbolique. Est-ce à dire que l'idée, dans cette conception de l'activité philosophique, se confond avec son support symbolique, qu'elle est la simple traduction d'une subjectivité de sorte que, à la limite, elle serait un type de déréalisation justifiée et endossée par la société? Ce n'est évidemment pas ce que nous voulons dire, mais bien tout le contraire. L'activité philosophique produit de vraies significations intellectuelles (et non des propositions vides de sens qui ne font que traduire des émotions, comme l'affirme le positivisme logique de l'École de Vienne), significations intellectuelles que l'intelligence saisit, par lesquelles elle comprend quelque chose qui n'est pas la pure projection d'une subjectivité.

Tel qu'il apparaît dans l'histoire de la culture, le discours philosophique s'exprime dans des termes abstraits qui signifient en valorisant et qui sont liés entre eux de manière à former une totalité qui se veut l'explication dernière de l'homme et du monde. Dans l'optique de cette recherche empirique, la seule qui nous paraisse «universalisable» et vérifiable aujourd'hui, ce que l'intelligence vise et ce qui l'atteint à l'intérieur d'un discours philosophique, c'est moins une vision du monde (bien que celle-ci y soit toujours présente sous la forme d'une option au moins implicite) que, par les signifiés que véhicule cette vision du monde, la création de signifiants de base (ce qui inclut un choix et une hiérarchie de valeurs) qui structurent la conscience selon le modèle psychique qui, dans l'expérience, définit la normalité antérieure à toutes les connaissances spécialisées, et qui sont la condition de leur authenticité; ou encore une conceptualisation pour la prise de conscience et l'appropriation par le moi de cette normalité et, par conséquent, la conceptualisation d'un support symbolique originel[8].

L'activité philosophique ne consiste donc pas à produire une série de propositions sans signification, par lesquelles on ne ferait que traduire ses émotions, ou encore, comme le pensait Comte, à remplacer les dieux de la mentalité primitive par des généralités sans contenu intelligible. L'activité philosophique, comme nous l'entendons ici, est cette fonction de la conscience par laquelle elle crée des significations dont le rôle est précisément d'instaurer un symbolisme grâce auquel un sujet n'est pas prisonnier de ses émotions et enfermé dans sa subjectivité, comme c'est le cas avec les abstractions du schizophrène ou du psychotique. Ce symbolisme servira donc à dénoncer toute subjectivité qui déforme le réel jusqu'à le détruire; à intégrer toutefois cette subjectivité de l'acte de connaître comme condition de l'enracinement de l'idée dans la vie affective et pulsionnelle, condition nécessaire pour éviter l'écueil de l'évasion dans le verbalisme.

Ce symbolisme a comme fonction aussi d'édifier cette disposition critique à l'intérieur de la conscience par laquelle le moi est protégé contre l'esprit de système en tant qu'il sépare du réel ou qu'il s'érige comme rationalisation des défenses, de l'agressivité ou du désir de toute-puissance d'un sujet. Le contenu intelligible de la philosophie aura donc pour rôle, enfin, d'élaborer un langage où s'exprimeront les structures premières de la perception adulte du réel, fondement de la correction minimale de toutes les élaborations intellectuelles ultérieures et de l'accord, sans contradiction et sans mensonge, du choix des valeurs et de l'organisation pulsionnelle et affective d'un psychisme.

Symbolisme de base: aspects négatifs

Nous avons rappelé plus d'une fois l'existence des aspects négatifs de ce symbolisme de base, produit de l'activité philosophique. Nous avons souligné, par exemple, que l'usage pathologique de la philosophie nous apparaissait comme le témoignage inévitable d'une fonction de symbolisation déréglée, que l'on devait par conséquent retrouver sous sa forme saine dans le psychisme normal. C'est ainsi que la philosophie, ou plutôt l'activité philosophique, nous semble créer un symbolisme qui n'est pas nécessairement la garantie de l'objectivité, qui pourrait bien être le déguisement de son absence, mais qui est ce lieu où vient se régler ultimement, d'une manière positive ou négative, ce problème de l'objectivité du discours dans ses rapports avec l'affectivité et les pulsions, de sorte que toutes les formes d'objectivité, dans l'existence, sont tributaires de ce règlement ultime.

Cet aspect négatif du symbole peut se manifester dans les œuvres des philosophes, dans l'usage que l'on fait de ces œuvres, dans les mots de la philosophie et les contextes où on

les situe, et, encore, dans la nature des généralisations et des abstractions employées par chacun dans l'interprétation de son moi, de la société, de ses perceptions globales du monde en général et de ses projections dans l'avenir. Nous montrerons par des exemples cet aspect négatif de l'activité philosophique à l'intérieur même des principales caractéristiques qui en manifestent l'originalité sous sa forme positive.

Dans notre théorie du symbolisme[9], nous avons formulé deux lois dont il nous semble que, dans les faits, l'activité philosophique est la manifestation privilégiée. La première loi se lit comme suit: «Le contenu intellectuel d'un mot peut transporter un symbolisme ou bien positif ou bien négatif par rapport à ce modèle psychique dont nous avons parlé. C'est-à-dire qu'il vient ou bien favoriser et enraciner l'acte de comprendre, ou bien l'entraver et le faire dévier.» La deuxième se formule de la manière suivante: «Il y a un point limite ou viennent se rencontrer la partie conceptuelle et la partie symbolique d'un mot ou d'une proposition. Or, si la partie symbolique franchit cette limite, l'équilibre est rompu, et l'instinctif, l'affectif et le biologique abandonnent leurs fonctions de support pour devenir, d'une manière dissimulée, toute la signification du contenu intellectuel. L'objectivité est alors perdue et c'est une sorte de maladie qui s'installe dans la fonction intellectuelle pour la détruire à la manière d'un parasite.»

Un langage qualitatif: celui de la valeur[10]

Dans l'histoire de la pensée philosophique, ce n'était pas, de toute évidence, dans l'intention des philosophes de donner une explication générale de l'univers par des concepts qualitatifs dont la signification résidait dans le fait qu'ils évoquaient des valeurs, et que ces valeurs tiraient leur importance d'un système qui établissait une hiérarchie entre elles selon le supérieur et l'inférieur, le parfait et l'imparfait. Ils voulaient tout simplement construire le savoir rationnel de ce qui existe en découvrant les principes premiers et, après l'apparition de la science, fonder une autre connaissance plus absolue et plus proche du réel ultime que celle des théories nées du calcul mathématique, de l'observation et du contrôle expérimental. Il n'en demeure pas moins que ce qu'ils ne cherchaient pas et qu'ils n'étaient pas conscients de produire est, au fond, le type

de pensée originale qu'ils ont laissée à la méditation de l'humanité: une interprétation conceptuelle et abstraite de l'univers qui est une appréciation. Ainsi, par exemple, les philosophies de Platon, d'Aristote, de Hobbes, de Spinoza, de Hegel, de Bergson, de Sartre.

Dans l'optique de cette étude, nous qualifions cette interprétation de *symbolique*, non pas que nous niions qu'elle ne puisse rejoindre quelque réalité, mais parce que ce qui nous intéresse ici et qui peut être l'objet d'une expérimentation, c'est le stimulus sur le psychisme et la nécessité de ce stimulus. En effet, cette signification par valorisation nous paraît une étape fondamentale dans l'évolution de la connaissance comme expression du passage de la connaissance de l'enfance à celle de l'adulte, de l'ouverture à la socialisation, à la conscience de soi et à cette abstraction nécessaire à la distinction de plus en plus nette entre l'autre et l'originalité de son moi, entre l'objet et la culture par laquelle on lui donne un sens. Comte a écrit que l'âge métaphysique, qui a suivi l'âge théologique dans l'histoire de la pensée humaine, correspondait dans la vie de l'homme à son adolescence, et il croyait que l'âge positiviste, celui de la science, équivalait à sa maturité. Ce que l'expérience enseigne, nous semble-t-il, c'est que cette connaissance propre à l'adolescence est en réalité le commencement de l'âge adulte et que la réussite de ce commencement est incluse dans toute la période adulte et sans cesse à reprendre pour en parfaire le processus, en conserver la vitalité au sein des évolutions de la culture et de l'acquisition des expériences apportées par la vie[11].

La pratique de la psychothérapie auprès des jeunes montre que c'est en amenant un sujet à discuter à l'intérieur d'un langage à la fois global et chargé de valeurs que l'on parvient à créer une communication susceptible de manifester l'inconscient et de servir de matière à une sorte de traduction où le moi pourra prendre possession de lui-même dans des idées et accomplir la synthèse de son intelligence et de ses puissances affectives et pulsionnelles.

Cette pratique de la psychothérapie enseigne aussi qu'il existe un lien entre le processus d'identification, à l'adolescence et durant la jeunesse, et l'élaboration d'une échelle de valeurs qui se projette en vision du monde. On sait que c'est par des identifications que la personnalité se forme en se libérant de ce qui est pure fixation à des sécurités sensibles, à des satis-

factions biologiques ou à des dépendances affectives. Or, ce que l'individu cherche et qu'il élabore à travers le mécanisme d'identification, c'est précisément une échelle de valeurs et un schéma général du monde à partir desquels il pourra se distancer par rapport aux pulsions qui viennent de l'intérieur, par rapport aux sollicitations du milieu où il évolue. Mais ces valeurs et cette vision du monde sont d'abord un fait qu'il perçoit en tant que vécu par un autre, qu'il comprend à partir des effets de ces valeurs sur la conscience de quelqu'un d'autre, sur son comportement, sur son regard sur l'existence.

Enfin, en dehors de tout système philosophique, il est évident que nul n'échappe à la création de valeurs et à la nécessité de les ordonner selon une hiérarchie qui devient un guide pour la pensée et la conduite, et une référence pour la manipulation du langage. Ces faits sont, nous semble-t-il, des manifestations non organisées et non systématisées de l'activité philosophique et en révèlent la racine psychique. C'est le propre, en effet, de la philosophie, imitant en cela le projet tacite du langage commun (par exemple lorsque la grammaire distingue, dans une proposition, des sujets et des attributs) d'isoler les qualités perçues dans l'expérience sensible et dans le sentiment de soi-même et, par abstraction et généralisation, d'en tirer les principes de tout ce qui est, en même temps qu'une manière de s'y attacher affectivement et de canaliser ses pulsions d'agression et de désir. La matière et l'esprit, l'espace et le temps, le fini et l'infini, l'absolu et le relatif, la multiplicité et l'unité, l'apparence et l'essence, la substance et l'accident, l'être, l'âme, Dieu, sont des concepts qui appartiennent au vocabulaire philosophique et ils ont une signification pour l'intelligence parce qu'ils projettent un idéal sur l'existence qui fait surgir parmi les choses un ordre d'importance qui commande des conduites à la conscience, tant du point de vue de la pensée que de l'action. On peut déclarer que la philosophie, celle des philosophes, n'est plus un savoir comme la science, qu'elle n'est plus un savoir du tout. Une chose est certaine, la conscience d'aujourd'hui est à peu près imperméable, par la sensibilité qui l'ouvre à la réalité, à ce mode d'abstraction et de généralisation, et, effectivement, la philosophie ne répond plus à aucune nécessité apparente dans l'âme contemporaine. Mais l'activité mentale, dont l'œuvre philosophique a été le produit dans le passé et jusqu'à tout récemment, est toujours une caractéristique essentielle du psychisme humain et une loi de son évolution et de sa

maturation. Les œuvres philosophiques peuvent donc nous enseigner (et il y a un intérêt à le chercher) le secret d'une forme de connaissance dont il serait un peu court de dire qu'elle n'est que la traduction de nos émotions, qu'une réflexion logique à partir d'une intuition si personnelle qu'elle ne peut être vérifiée par tous, ou encore la généralisation d'une pure introspection et par conséquent d'un objet qui ne peut être contrôlé que par lui-même.

Le produit de l'activité philosophique n'est pas une science, sans doute, mais il peut être l'objet d'un examen scientifique, examen que réclame la compréhension expérimentale de la conscience à partir de données que nous fournit la science psychologique d'aujourd'hui. En utilisant cette science psychologique, dont la pathologie, on ne peut, d'une part, éviter le fait de la présence d'un type de connaissance qui a les principales caractéristiques de l'activité philosophique et, d'autre part et surtout, on ne peut éviter, après analyse, de constater le fait que la connaissance est appuyée sur un symbolisme de base qui exprime et structure le modèle de la normalité ou qui le paralyse et le détruit. L'activité philosophique, en verbalisant et en généralisant des valeurs, est l'expression conceptuelle de ce symbolisme de base. Le mot substance, par exemple, un terme constant dans l'histoire de la pensée philosophique, ne veut pas et ne peut certainement pas dire beaucoup quant à la nature des choses, mais il introduit, s'il est vécu, une préoccupation dans la conscience qui canalise les structures inconscientes du psychisme à l'intérieur de la projection sur le monde d'un idéal de stabilité, d'autonomie, de permanence et de différenciation, faisant de cette projection une valeur, et de cette valeur une réalité.

La valeur: une forme de compréhension

Les réflexions qui vont suivre ne sont qu'un développement et un approfondissement de celles qui précèdent, à savoir que les systèmes philosophiques sont avant tout le résultat d'un recours constant, mais inconscient, donc inavoué, au langage de la valeur en tant que référence à un idéal. Cependant, lorsque la structure de ce procédé est amenée à la conscience, on y découvre une expression variée du symbolisme dont nous avons

fait une des caractéristiques principales de ce langage de base, fruit de l'activité philosophique.

Ainsi, lorsque les philosophes affirment que la réalité est l'*être* et qu'ils identifient les propriétés de cet être, ce sont, au fond, des valeurs qu'ils projettent sur l'existence et une distance qu'ils introduisent entre nous et l'immédiat de la sensation et de l'événement pour les placer, par leurs pensées, sous le jugement de la nôtre en nous offrant un ordre rationnel pour les évaluer. Par conséquent, ce que nous ferait connaître l'activité philosophique serait un idéal ajouté à l'objet perçu, idéal exprimé dans des termes abstraits et généraux. Le caractère abstrait des termes ainsi utilisés est important en ce sens que c'est lui qui, en isolant un aspect du vécu dans un concept général, le détache pour ainsi dire de la subjectivité qui ne faisait que l'éprouver et le confondait avec elle, pour le présenter à l'intelligence comme un objet à penser, une valeur à respecter, un idéal à poursuivre et à atteindre. On peut donc dire tout de suite que cette connaissance par la valeur n'est pas tant un passage de l'inconnu au connu que la qualification d'une conscience, la détermination d'objectifs pour sa recherche et de points de repère dans le réel qui lui suggèrent un ordre de préférence. Ainsi, lorsque la philosophie définit l'homme, sa définition nous apprend bien peu sur la complexité de l'humain, mais elle situe cet humain en fonction d'une vision idéale des choses qui compromet notre affectivité et nos pulsions. Quand Aristote définit l'homme comme un animal raisonnable, on peut retrouver les catégories logiques qui l'ont conduit à cette affirmation, mais, en réalité, il s'agit avant tout d'un jugement de valeur et, de ce fait, d'une signification symbolique à révéler, puisqu'elle est enfouie sous l'apparence d'un jugement qui, prétendant fournir une essence, se propose comme la conclusion d'une démonstration scientifique. De même lorsque la philosophie définit la vie, elle rattache nos expériences ordinaires de la vie à une idée générale dont la signification commande en nous des attitudes qui nous engagent et engendrent une logique dont les conséquences nous sont dévoilées par notre intelligence sous la pression de notre affectivité et de nos pulsions. On pourrait aligner un grand nombre de termes à caractères généraux, dont les uns appartiennent proprement et uniquement au vocabulaire de la philosophie, d'autres à la fois au langage de la science et à celui de la philosophie, d'autres encore à la philosophie et au langage commun, et qui ont tous comme

caractéristique, lorsqu'ils sont une production de l'activité philosophique, d'avoir comme signification la cristallisation dans une idée d'un dynamisme qui émerge de plusieurs sources: l'organisation économique, politique et sociale d'une époque, les croyances, les préjugés, le développement de la science, l'expérience immédiate, la référence à l'histoire de l'humanité et à l'histoire personnelle de chacun, dont son aventure affective et pulsionnelle inconsciente. Le rôle de l'intelligence, alors, c'est, par abstraction, de faire surgir de tout cela une idée qui distingue, classifie, justifie ou condamne. Cette idée devient ensuite une compréhension, une loi et un guide, de sorte que ce qui était confus et même inconscient dans le psychisme se transforme en un instrument d'interprétation de l'expérience et de prise de possession de son identité par le moi.

Cependant, cette compréhension par la valeur, dont tous font constamment l'expérience, n'est pas une science, mais la formulation d'un idéal, la mutation par le moyen du langage de nos réactions à de multiples stimuli tirés de l'expérience de nous-mêmes et du milieu social où nous évoluons, mutation qui charge la réalité d'une autre présence que celle dont elle était d'abord investie dans nos perceptions premières. Ainsi, lorsque Aristote dit de la matière qu'elle est une pure puissance, en donnant à ce mot non pas son sens actuel mais celui de passivité, de possibilité et d'indétermination, il évalue ce que la sensation et le langage commun nous présentent comme matière et le situe au bas d'une hiérarchie qui établit pour chaque classe d'êtres son degré de perfection et d'importance. À l'opposé, Marx utilise le mot matière pour combattre l'idéalisme abstrait, pour dénoncer l'exploitation de l'homme par l'homme par le moyen de l'économique. Il fait donc de la matière la première valeur et la source d'un idéal qui commande une dialectique de libération à travers l'histoire et une vision généreuse et élevée de l'homme de l'avenir.

Toutefois, si l'on ne peut pas dire que le produit de l'activité philosophique est une science, il n'en est pas moins de l'intelligible, c'est-à-dire un objet que l'intelligence comprend et qui engendre des pensées, des réflexions et une logique. Il s'agit donc d'une connaissance. Mais cette connaissance peut être réduite, dans l'optique de cette étude, à l'élaboration d'un symbole, c'est-à-dire une connaissance dont la signification finale n'est pas le premier sens offert à la compréhension de l'intelli-

gence, mais un autre pour lequel ce premier sens n'est qu'un moyen, sans lequel, toutefois, le second sens n'atteindrait jamais la conscience. Or, sans ce second sens, la conscience serait privée d'un mode d'être essentiel à la validité de ses démarches dans l'ordre de la connaissance scientifique[12], et de cette connaissance par laquelle on donne une signification à sa vie et une cohérence à son action.

Métaphysique

On ne peut pas identifier philosophie et métaphysique pour la simple raison qu'il y a dans l'histoire de la philosophie des systèmes de pensée qui se présentent comme des philosophies tout en niant toute validité aux idées métaphysiques. C'est le cas par exemple des philosophies empiriste et marxiste[13]. D'une façon générale cependant, une philosophie se définit par sa métaphysique, c'est-à-dire par ce qu'elle désigne comme principes généraux de l'existence. C'est ainsi qu'aujourd'hui, lorsqu'on fait le procès de la philosophie, ce sont les prétentions de la métaphysique que l'on dénonce. Par ailleurs, il est fréquent à notre époque d'utiliser le mot métaphysique pour qualifier une connaissance vague, métaphorique et purement subjective et individuelle. Ce qui autrefois était considéré comme le plus élevé des savoirs est maintenant perçu comme un simulacre de connaissance qui manipule des idées vides dont le prestige ne tient qu'à l'obscurité et à la grande généralité de son contenu. Mais qu'est-ce donc encore qu'une métaphysique? Il s'agit d'une connaissance qui se veut la révélation, par intuition et spéculation, de ce qui, par delà toute expérience sensible, constitue les principes et les causes de tout ce qui est. Ce qui caractérise en particulier une métaphysique, c'est que, par la cohérence qu'elle établit entre des idées abstraites perçues comme le fondement des choses, elle tente d'obtenir une signification qui s'impose comme absolue et pour laquelle elle demande de tous une adhésion personnelle et totale. Par cet aspect, la métaphysique ressemble à une foi. En effet, si la foi s'appuie sur un témoignage qu'il revient à la volonté de décider s'il est valide, la métaphysique s'adresse à notre pouvoir de prendre parti pour qu'il accorde à un système de valeurs construit par l'intelligence le privilège de représenter l'ordre du monde et d'être le seul à le représenter. Ainsi ce qui, dans la

métaphysique, est analogue à la crédibilité du témoignage pour une croyance, c'est la qualité des valeurs choisies, la rigueur de la logique qui les relie et la quantité de problèmes importants que cette logique est en mesure de joindre et de résoudre.

Du point de vue du concept opératoire de philosophie dont nous cherchons à fixer les contours dans ce chapitre, que pouvons-nous retenir de cette connaissance métaphysique? Peut-on lui nier toute signification, ou la réduire à la verbalisation d'une émotion, à une poétique? Il nous semble plutôt que la métaphysique, dans la perspective expérimentale où nous nous situons, est la forme variée qu'a prise dans l'histoire de la pensée ce symbolisme de base auquel nous avons ramené le produit et la manifestation de l'activité philosophique. De même que l'on peut séparer, dans l'activité philosophique, l'idéal qu'elle élabore et l'explication globale du monde que l'on tire de cette élaboration, ainsi on peut isoler, dans une métaphysique, l'adhésion à une réalité absolue transcendant l'expérience sensible qui requiert l'intervention d'un acte volontaire, et les propriétés d'abstraction, de cohérence et d'évaluation qui la caractérisent, puis déchiffrer, à partir de ces propriétés, un symbolisme qu'il n'est pas évident que la conscience humaine n'est pas forcée de produire, comme il n'est pas certain qu'elle n'est pas toujours en marche vers ce type de production. Parler du monde, du moi, de l'objet et du sujet, de la vérité, c'est créer une forme de signification qui, si elle n'est pas réductible à une affirmation métaphysique achevée, n'en est pas moins, en chacun de nous, une nécessité et une ambition qui, si elles étaient poussées jusqu'au bout, aboutiraient, du moins sous les traits d'un symbole qui porte un désir, à ce que la métaphysique exprime comme étant une réalité.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de poursuivre plus longuement les réflexions que nous avons ébauchées sur la notion de métaphysique. Nous tenons à souligner, toutefois, que la façon dont tentent de disposer de ce mode de réflexion certains penseurs contemporains, en particulier les marxistes et les néo-positivistes, nous paraît bien sommaire. On peut ne pas croire aux réalités que prétend rejoindre la métaphysique, mais rien ne nous interdit — même tout nous y oblige surtout si l'on cherche à en dépister et à en condamner l'usage — de regarder cette métaphysique comme un objet de science et, par conséquent, comme un objet qui peut être isolé, soumis à l'ob-

servation, décomposé en facteurs et confronté à une certaine expérimentation.

Pour les marxistes, il y a métaphysique chaque fois que, pour expliquer par des principes généraux la nature fondamentale de l'être, on recourt à des qualités qui valorisent l'immobilité et l'immatérialité au détriment du mouvement et de la matérialité, l'identité à la place du changement, l'isolement des choses au lieu de leur interdépendance.

Pour les néo-positivistes, il y a métaphysique chaque fois que, pour rendre compte de la composition d'un phénomène, on construit un système d'énoncés qui n'a aucun lien direct ou indirect avec une réalité sensible, énoncés qui, de ce fait, sont déclarés dépourvus de toute signification.

On voit bien, dans ce contexte, que le mot métaphysique est réduit à une sorte d'étiquette servant davantage à dénoncer et à dévaluer un mode de connaissance qu'à identifier ce mode et à en montrer le fonctionnement. Ainsi, pour les marxistes, le mot métaphysique sert à qualifier toutes les philosophies qui ne sont pas compatibles avec la leur.

Mais la philosophie marxiste est tout autant une métaphysique que la majorité des autres philosophies qu'elle condamne. En effet, ce qui caractérise, entre autres, la pensée métaphysique, c'est d'affirmer quelque chose de façon absolue à propos de l'être, c'est-à-dire à propos de tout ce qui existe ou peut exister. C'est ce que fait le marxisme, comme n'importe quelle autre métaphysique.

Quant au néo-positivisme ou positivisme logique, il faut reconnaître que certains des membres de cette école se sont donné la peine d'analyser les systèmes métaphysiques qui, dans l'histoire, ont précédé l'élaboration de ce qu'ils appellent la philosophie scientifique. C'est le cas, par exemple, de Hans Reichenbach (*cf.* Hans Reichenbach, *L'avènement de la philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1955). Il n'en reste pas moins que chez Reichenbach le souci de la promotion du positivisme fait qu'il cherche moins à comprendre la structure de la pensée métaphysique qu'à lire dans l'histoire de la philosophie occidentale celle d'une réflexion qui pose des questions auxquelles elle est incapable de répondre et, par conséquent, d'une philosophie dont les réponses sont une série d'erreurs. Pour le positivisme, la métaphysique n'est donc pas un mode de

pensée qui a sa structure propre, mais une science qui n'a de la science que le désir et la prétention d'en être une, et qui n'a d'autre forme et d'autre originalité, comme approche rationnelle du réel, que d'être une science avortée. La métaphysique n'étant pas une science, la philosophie n'est pas non plus une philosophie lorsqu'elle s'en réclame. Pour le néo-positivisme, la philosophie ne serait pas autre chose que l'ensemble des vérités probables qui se dégagent des recherches et des découvertes autonomes de la science.

Pour conclure, disons qu'il est sans doute vrai que l'on ne se préoccupe guère de métaphysique aujourd'hui et qu'il est difficile, pour toutes sortes de raisons, d'imaginer qu'il n'en sera pas toujours ainsi dans l'avenir. Mais il nous paraît essentiel de chercher à décomposer en ses éléments l'opération mentale originale qui a pris le nom de métaphysique, processus mental qui a eu tant d'importance chez les Grecs, qui lui ont donné naissance, qui a été au cœur des spéculations intellectuelles durant cette longue période de l'histoire que fut le Moyen Âge et qui a été ensuite l'inspiration d'un grand nombre de penseurs jusqu'au milieu du XX^{e} siècle. Si l'analyse de la structure de la métaphysique nous paraît s'imposer, c'est que, ainsi que nous l'avons écrit plus haut, cette dernière nous a semblé une expression privilégiée de ce symbolisme de base dont nous avons fait un élément essentiel du langage qui traduit la première forme de la majorité de nos significations, par conséquent du plus grand nombre de nos communications.

Du point de vue expérimental où nous nous plaçons, il ne s'agit ni de justifier ni de condamner la métaphysique, mais d'en constater l'existence comme un fait, d'expliquer ce fait autant qu'il se peut et de l'amener ainsi à la conscience pour juger de la qualité de son action comme stimulus affectant l'appareil mental dans son effort pour atteindre une compréhension toujours plus adéquate et objective de la réalité.

Quant à ce langage de base dont nous avons fait le produit spécifique de l'activité philosophique, nous avons parlé d'un double regard et affirmé que ce double regard naissait de la confrontation de nos premières perceptions avec une série d'opérations d'abord inaperçues, mais à l'œuvre de manière implicite dans l'élaboration de nos significations ordinaires. La métaphysique serait une de ces opérations intimement liée à cette autre dont nous avons parlé plus haut, et par laquelle nous

formulons des évaluations pour signifier. Nous ne disons pas ici que la métaphysique est un savoir, mais un type particulier de réflexion sur des significations contenues dans un langage et conduites, par abstraction, à leur plus haut degré de généralité. Nous proposons alors, toujours dans la même optique expérimentale, de regarder le résultat de cette réflexion comme un symbolisme, puisque le sens conceptuel qu'elle dégage rejoint le sujet jusque dans son affectivité et ses pulsions, et dépasse dans l'objet ce que l'on peut vérifier par des tests appropriés. Comme un symbolisme aussi parce que ce sens le plus souvent véhicule des valeurs par lesquelles il désigne et qualifie une réalité hypothétique, à jamais inconnue et inconnaissable expérimentalement; réalité supposée, par conséquent, mais à laquelle il semble que nous ne pouvons jamais nous dispenser de recourir comme à un point d'appui au cours du processus d'approche cognitif par lequel nous nous acheminons vers une connaissance objective de la réalité.

Certains épistémologues de la science utilisent quelques-uns de ces vocables qui ont dans le langage commun une signification métaphysique, tels les mots cause, essence, substance, énergie, déterminisme, nature, force, en précisant qu'ils ne donnent pas à ces mots leur signification métaphysique. Mais ils emploient ces mots parce qu'ils n'en découvrent pas d'autres qui leur permettraient d'exprimer ce qu'ils veulent dire. Ils montrent par là la nécessité où ils sont de recourir à un symbolisme de base qui est précisément cette métaphysique dont ils usent en niant ses prétentions à la saisie de réalités et de forces suprasensibles et par conséquent inaccessibles à l'expérience.

Une partie importante du symbolisme de base naîtrait donc non pas de l'exclusion de l'usage de toutes les significations métaphysiques contenues dans le langage et dans les œuvres des philosophes (ce qui nous paraît impossible), mais de la négation et de la mutation de la partie métaphysique de ces significations. Cette négation et cette mutation auraient pour résultat non pas de nier l'existence des significations métaphysiques, mais de les transformer en significations symboliques. Ces vues, nous semble-t-il, se rapprochent de certaines positions de Karl Popper à l'endroit de la métaphysique exprimées dans son livre *La logique de la découverte scientifique*, de certaines autres d'Alfred Korzybski sur le symbolisme métaphysique du langage naturel exposées dans son livre *Science and*

Sanity et enfin des réflexions de Jean Piaget sur la philosophie, la métaphysique et le symbolisme dans *Épistémologie et sciences de l'homme* et *Logique et connaissance scientifique*.

Les niveaux de langage

Il y a des niveaux sémantiques dans le langage des mots. On peut distinguer parmi ces niveaux le stimulus, le signal, le symbole et, enfin, le signe verbal proprement dit lorsque le mot n'exerce plus d'autre fonction que celle de nous renvoyer à un concept. L'activité philosophique récapitule ces quatre niveaux et, sous sa forme positive, construit la conscience qui est en mesure de les parcourir, chaque fois qu'il est nécessaire, pour nous obtenir la présence la plus vraie par rapport au moi et à la réalité. Sous sa forme négative, l'activité philosophique utilise le dernier niveau, celui du concept, pour enfermer le psychisme dans les formes inférieures du langage: le stimulus et le signal. La forme symbolique du langage est la forme charnière, si l'on peut dire, par laquelle le langage peut être réduit à un stimulus et à un signal ou, traversant l'une et l'autre étape, peut aboutir à une conceptualisation authentique de la perception de soi-même et du monde. C'est, nous l'avons dit, sous sa forme symbolique que le langage aménage un support psychique pour incorporer dans un sujet les idées qu'il véhicule.

Sans doute est-il bon de rappeler que l'aspect symbolique que nous relevons dans le langage et le comportement n'est pas perçu du premier coup et qu'il a été longtemps ignoré. Il s'agit donc d'une application du concept de symbolisme à une communication beaucoup plus étendue que celle à laquelle on a coutume de se référer. Cependant, le symbolisme fondamental que nous présupposons dans le langage, et donc la fonction que nous attribuons à ce symbolisme d'établir une jonction entre les structures inconscientes de la signification et ses structures conscientes, abstraites et conceptuelles, n'est pas un a priori, mais peut être vérifié par l'expérience. Enfin, si nous rattachons à l'activité philosophique cette opération de symbolisation, c'est qu'elle constitue un élément de cette définition opératoire, nous le rappelons, qui se construit à partir des opérations qu'elle identifie, qu'elle groupe et qui la vérifient.

Stimulus

Tout stimulus n'est pas un signe, mais tout signe, au moins par une partie de lui-même, est un stimulus. Toute matière vivante est irritable et capable de réagir à des excitants physiques ou chimiques fournis par le milieu ambiant. Le terme stimulus est ordinairement utilisé pour désigner cet excitant lorsqu'il engendre une réaction dans un vivant doué d'une organisation nerveuse et musculaire. Mais comment le mot peut-il être identifié à un stimulus? C'est ce qu'explique la théorie du conditionnement qui tire son origine des expériences de Pavlov sur le réflexe conditionnel et qui a été adoptée par l'école behavioriste (Watson, Ogden et Richard, Skinner) comme unique fondement de la signification du langage.

La théorie du conditionnement peut se résumer de la manière suivante: on distingue un stimulus inconditionnel qui déclenche dans l'organisme, d'une façon constante, une réaction également constante, et un stimulus neutre qui ne déclenche pas de réaction à moins qu'il ne soit attaché par association à un stimulus inconditionnel. Par la transformation du stimulus neutre, on obtient un stimulus conditionnel et une réaction ou réponse conditionnelle. Tel serait le langage: un stimulus neutre changé en un stimulus conditionnel. Il est vrai, en effet, que le mot agit physiquement sur un système nerveux et que sous cet aspect il se comporte comme un stimulus. Par ailleurs, le mot agit comme un stimulus neutre transformé en stimulus conditionnel en ce sens que, sous sa forme la plus primitive et la plus élémentaire, il est une action physique qui engendre une réaction qu'il ne produisait pas avant d'être associé à un stimulus inconditionnel, celui que constitue la chose et que le mot rappelle. Pour Pavlov, les sensations sont des signes premiers de la réalité, et le langage des signes seconds. Le mot arbre évoque des sensations et est par conséquent signal des signaux que sont les sensations qui me signifient la présence de l'arbre. Cette théorie a été appliquée à tout le comportement humain par la théorie psychologique appelée behaviorisme.

Cette théorie du langage, si l'on ne cherche pas à en faire une explication absolue et unique du phénomène linguistique, rend compte d'un aspect important de la réalité. Elle est aussi une perspective et un instrument nécessaires pour évaluer la qualité d'une communication, d'un dialogue. Elle est essentielle, en particulier, pour comprendre comment le phénomène

de la communication est vécu au niveau du principe de plaisir, de la peur, de la haine, du désir, de l'amour de soi. À ce niveau, le langage est un signal de signaux et un stimulus. Cependant, pour appliquer cette théorie à l'analyse de la qualité d'une communication, il faut inclure dans le couple *signal-signaux*, *stimulus-réponse*, davantage que n'y sous-entend l'école behavioriste: les émotions, l'inconscient, les réminiscences et les significations conceptuelles transformées en symboles, en images qui agissent sur l'affectivité et les pulsions.

En tenant compte des remarques que nous venons de faire, on peut distinguer, en se référant à la doctrine behavioriste, deux moments dans l'élaboration de la communication. Un premier moment où les conceptualisations de l'intelligence ne se détachent pas d'une manière claire au-delà des impressions affectives et des pulsions. C'est le moment où le conditionnement est en force. Il n'est pas impossible que le langage soit d'abord acquis à ce niveau. C'est souvent aussi le premier moment d'un dialogue. Dans ce premier moment, la communication peut se ramener à un stimulus d'une part et à une réponse conditionnelle d'autre part. Le second moment, c'est la communication entre les intelligences. Pour en arriver à cette deuxième étape, il est nécessaire que la première soit dépassée, non pas éliminée toutefois, puisque cette première étape est la condition de l'incarnation de la seconde. Si la première étape n'est pas dépassée, le dialogue se réduira à un jeu d'instincts d'agression ou de sympathie, sans qu'il soit possible de savoir si ces instincts en sont arrivés à une reconnaissance exacte de l'objet de leur haine ou de leur attirance et sans qu'il soit possible de dire si, dans l'hypothèse où l'intelligence émerge de ce fond instinctuel et affectif, elle ne découvrirait pas une autre signification que celle qui avait été éprouvée à partir des réactions aveugles des pulsions premières et des associations de souvenirs et d'images liées à ces pulsions. Ces dernières convertissent les idées d'une communication en symboles pour y faire vivre de l'amour ou de la haine, du désir ou de l'aversion. Mais on peut se tromper sur le sens de ces symboles. C'est ainsi que le conditionnement peut favoriser la communication au niveau de l'intelligence si le stimulus conditionnel rejoint un stimulus inconditionnel qui prépare l'action de l'intelligence et de l'amour conscient. Mais le contraire peut arriver, c'est-à-dire qu'un mot (stimulus conditionnel) peut renvoyer à une situation (stimulus inconditionnel) qui paralyse nos capacités de com-

prendre objectivement. On peut préciser ces réflexions à partir de notre théorie du symbolisme. Cette théorie inclut cet aspect stimulus dans le langage et, dans le rapport signifié-signifiant, le situe du côté du signifiant, de l'image acoustique. S'il n'y a pas de signifiant sans signifié, comme l'affirme à juste titre de Saussure, la partie signifiante, de son côté, affecte l'extension de la partie signifiée. Le rôle de l'activité philosophique, comme constituant d'un symbolisme de base qui structure le sujet et en manifeste l'intégration, consiste à identifier cet aspect stimulus dans le langage des valeurs pour le mettre au service d'une forme supérieure de communication qui transcende le pur conditionnement. Cependant, sous sa forme négative, la production de l'activité philosophique déguisera en concepts des conditionnements qui, progressivement, neutraliseront le modèle psychique et le rendront inopérant.

Signal

Pour désigner le signe verbal ou linguistique, la sémiologie (science des signes) utilise le mot signal. Cet usage lui permet de différencier le signe verbal du signe naturel tout en montrant ce qu'il a de commun avec lui. L'emploi du mot signal a aussi l'avantage d'autoriser la sémiologie à étudier le fonctionnement du signe linguistique à partir des lois des autres codes de communication. Le langage des sons n'est plus alors qu'une espèce dans un genre, et c'est en recherchant les lois de ce dernier que l'on découvre les lois générales de la première.

Le signal est un stimulus comme le signe est un stimulus. Il est aussi un indice comme on en trouve dans la nature, en ce sens qu'il nous fait connaître quelque chose à propos d'une autre chose qui n'est pas connue. Mais le signal est un indice artificiel, c'est-à-dire qu'il est produit par l'homme pour servir d'indice et être compris comme tel. Cet indice artificiel sert à donner une information, un ordre, ou à poser un certain type de question, et cela toujours dans un but précis: obtenir une réaction convenue et prévue de l'activité humaine, donc déclencher, changer ou arrêter une action. Or, le signe linguistique, par une partie de lui-même, peut effectivement jouer le rôle d'un signal. Il n'est plus alors un simple stimulus. En effet, le langage comme système de signaux va en principe plus loin que le stimulus; il engage davantage la conscience en ce sens qu'il communique une information à propos d'une action à faire et

suppose une interprétation que le stimulus conditionnel ne fait pas intervenir. Le stimulus conditionnel nous place fatalement dans un état dont il est devenu le conditionnement. Par conséquent, dans la communication avec autrui, le langage, perçu comme signal, comme indice dans la compréhension de l'autre, serait un progrès sur le langage comme stimulus conditionnel qui, comme le réflexe, est un pur déterminisme.

Dans un langage, le mot, en tant que signifiant ou image acoustique, peut être utilisé dans le but précis de donner un signal. Mais il semble que, en tant que signifiant d'un signifié, tout signe linguistique implique, comme une étape de la signification, cet aspect signal. Par exemple, la pensée que l'on communique peut être énoncée ou entendue comme un ordre que l'on donne ou comme un commandement que l'on reçoit. On est dans la situation d'une pensée-signal lorsqu'une idéologie est en même temps l'expression d'un pouvoir.

S'il est vrai que cette étape, l'état de signal, est contenue dans les possibilités sémantiques d'une signification par signes verbaux, et que l'on peut situer, ainsi que nous l'avons dit, le lieu de cette évolution du côté du signifiant qui est le support vécu, incarné d'une signification conceptuelle, ce sera par ce signifiant que le contenu du signifié, comme compréhension intellectuelle, pourra à l'occasion subir une réduction. En apparence, le signifié pourra manifester toute son extension. En réalité, une partie seulement du signifié sera vivante, celle par laquelle il est un signal. Des mots comme matérialisme, capitalisme, liberté, violence, suicide, amour, indépendance, révolution, exploiteurs, etc., peuvent agir comme stimuli, tantôt comme signaux, puis comme symboles, et tantôt enfin comme purs signes linguistiques lorsque l'attention est dirigée tout entière du côté du concept.

En fait, dans le langage des mots, le signe ne semble pas avoir d'autre autonomie matérielle que celle d'être le véhicule d'une signification. C'est pourquoi on est porté tout naturellement à établir, comme le faisait Aristote, une équation entre le signe verbal et la signification conceptuelle. Le mot serait transparent par rapport à l'idée, comme s'il n'était là que pour que nous y lisions une pensée, comme s'il n'était que la voix de cette pensée. Mais le mot a une histoire, des dimensions (stimulus, signal, symbole) à l'intérieur du sujet qui l'utilise ou le reçoit, et c'est le rôle de l'activité philosophique d'être la

conscience de cette histoire ou encore de construire la conscience qui sera apte à percevoir et à dégager ces dimensions. Ce serait un des aspects et une des fonctions de ce symbolisme de base dont nous avons fait la définition de l'activité philosophique.

Symbole

Le symbole est le dernier degré dans l'ordre du signifiant. Nous avons souvent parlé de symbolisme dans cet ouvrage, et toute cette étude des fondements expérimentaux de l'activité philosophique s'appuie sur une théorie du symbolisme que nous avons exposée dans *L'Objectivité* et dont nous avons rappelé les grandes lignes au début de ce livre. Enfin, nous avons assigné à l'activité philosophique la fonction première de constituer un symbolisme de base garant de l'authenticité de la connaissance et de la normalité.

On définit et comprend souvent le mot symbole comme la représentation concrète d'un objet abstrait. C'est très peu dire, bien que tous les phénomènes que couvre cette notion de symbole peuvent toujours se rattacher au sens très général de cette formule, pouvu que l'on spécifie à quoi se réfère ce concret et cet abstrait. Dans *L'Inquiétude humaine*, nous écrivions au sujet du symbole: «Le symbole utilise comme point d'appui un signe ayant sa signification propre. C'est au moyen de cette signification déjà connue qu'il tente de nous faire saisir une idée difficilement accessible à cause de sa trop grande immatérialité. Dans le signe, l'attention porte sur la chose à laquelle il nous rapporte. Dans le symbole, l'attention porte sur la façon dont il signifie afin de comprendre autre chose que ce qu'il a coutume de désigner.» André Lalande définit cet abstrait ou cette immatérialité que vise le symbole comme «quelque chose d'absent ou de difficile à percevoir». Ainsi, un système philosophique très abstrait peut être, par une partie de lui-même, la traduction symbolique du rapport d'une subjectivité à la réalité extérieure, rapport qui dans les faits est difficile à percevoir, mais n'est pas nécessairement abstrait.

Dans notre théorie du symbolisme, nous parlons d'un symbolisme inaperçu qu'il est nécessaire, par conséquent, de faire apparaître. Cette nécessité est évidente dans le cas de la névrose et de la conscience onirique du psychotique. Mais elle n'en existe pas moins dans la conscience normale, puisque ce

symbolisme s'applique globalement à l'usage même du langage. Ce symbolisme, nous le rappelons, est envisagé alors comme un support affectif, instinctuel et biologique où s'enracine l'idée, ou encore d'où le concept émerge comme représentation d'une chose pour une conscience. Ce symbolisme n'est donc pas donné, mais à révéler. Pour le découvrir, il faut refaire la lecture d'un langage et des significations qu'il véhicule en s'attachant, cette fois, non pas à retracer la réalité qu'il identifie, mais à discerner la manière dont il signifie pour comprendre, par elle, quelque chose «d'absent de notre champ de conscience ou de difficile à percevoir»: le rapport d'une subjectivité à la réalité extérieure.

Ce symbolisme nous paraît être le dernier niveau du langage dans la ligne du signifiant ou image acoustique et inclure les niveaux inférieurs: le stimulus et le signal. Il est donc une synthèse. Cette synthèse constitue, entre autres, le point de départ de l'abstraction, le lieu de l'incarnation des idées et de la transformation d'une subjectivité en vision du monde. C'est ici que prend racine l'activité philosophique. Le rôle de l'activité philosophique par rapport aux niveaux de langage consistera à créer des signifiés dont le but sera de constituer un symbolisme de base, d'identifier les niveaux de langage à travers lesquels ce symbolisme sera perçu, les effets de ce symbolisme sur le psychisme et la valeur de ces effets par rapport au modèle de la normalité.

Système de réalité et pathologie

Il s'agit toujours de construire le concept opératoire de philosophie tel qu'utilisé dans cette étude expérimentale, c'est-à-dire d'identifier un type de pensée originale que l'on découvre au cœur d'un certain nombre de phénomènes mentaux vérifiables par des opérations à l'intérieur d'une expérience donnée. Cette expérience se situe à la limite du normal et du pathologique. Or, dans cette zone, on peut faire cette constatation paradoxale que le produit de l'activité philosophique, bien que déformé, est toujours présent dans la pensée pathologique ou prémorbide, alors que dans la pensée normale il semble qu'on ne le rencontre que chez quelques-uns, et ceux-ci sont de moins en moins nombreux dans la culture contemporaine, de sorte que l'homme moyen normal d'aujourd'hui n'a pas de

philosophie, en apparence du moins et d'une manière consciente, et la culture ne le pousse d'aucune façon à s'en donner une. Au contraire, en face du prépsychotique, de l'état-limite ou de celui qui est engagé dans les voies d'entrée de la schyzophrénie, avant de discerner des symptômes dans son discours et son comportement, on éprouve le sentiment d'être en présence d'une perception du monde qui force l'interlocuteur à rompre avec la banalité et qui remet en question ce qui va de soi et à quoi on ne pense jamais. On a l'impression, encore, d'être confronté à une sensibilité qui projette sur le réel et sur l'autre une sorte d'*étrangeté* qui fait que le donné quotidien et l'identité de l'interlocuteur, qui paraissaient justifiés, cessent de l'être et exigent que l'on fournisse un système qui en rende compte pour la raison et l'affectivité. En désertant le réel et en tentant de le reconstruire de manière plus ou moins délirante, le psychotique le met en doute pour l'autre et lui indique que ce réel n'est pas donné mais à produire.

Dans la sphère du normal, l'activité philosophique paraît être non pas le fait de toute conscience, mais seulement une spécialité pour quelques-unes dont le nombre varie avec les priorités d'une culture et la place que l'on fait au savoir philosophique dans un système d'enseignement. Il n'en est pas de même dans la sphère du pathologique ou dans ces états qui semblent en traduire la genèse imperceptible; l'activité philosophique sous une forme inversée ou à la manière d'une carence y est toujours présente, on pourrait même dire qu'elle prend toute la place.

Cette présence de la philosophie se manifeste soit d'une façon concrète par des comportements, des gestes, des images qui, si l'on y fait attention, se révèlent toujours comme une réinterprétation insolite de l'expérience, soit d'une manière théorique par un système d'idées, absurdes sans doute, incohérentes souvent, mais qui ont cette caractéristique de la philosophie de s'offrir comme une sélection de valeurs fondamentales, comme une vision du monde et une solution au problème du destin humain.

Nous avons défini le produit de l'activité philosophique comme un symbolisme de base, c'est-à-dire un ensemble cohérent d'idées premières dont le contenu conceptuel véhicule des symboles qui agissent sur le moi conscient en tant que surface d'un tout biologique, affectif et pulsionnel. Ce symbolisme

a donc une double facette: abstraite, conceptuelle et générale d'une part, et d'autre part biologique, pulsionnelle et affective, en même temps que liée à l'histoire personnelle et inconsciente de l'individu. Or, la présence de ce symbolisme de base est particulièrement sensible dans la sphère du pathologique et dans ces états plus ou moins morbides qui s'échelonnent, selon une intensité décroissante, jusqu'à la sphère du normal. Tout se passe comme si le pathologique, plus particulièrement à l'intérieur de ces syndromes dont le pôle d'attraction est la psychose, montrait comme à l'envers, sous une forme perturbée, ratée, ou par carence, la nécessité de ce symbolisme de base.

Notre intention, pour le moment, n'est pas d'entreprendre la description des nombreux aspects de la pensée morbide pour y discerner l'image renversée des articulations de la démarche de l'activité philosophique. Nous voulons simplement, à partir de la pensée pathologique, indiquer comment cette pensée renvoie, dans la sphère du normal, à une réplique corrigée qui compose un ensemble de structures qui ne sont pas manifestes, mais à identifier, et qui constituent, dans cette expérience, l'un des aspects importants du concept opératoire de philosophie.

Pour le psychotique la réalité est intolérable et il tente de lui en substituer une autre. Cependant, à l'intérieur même de l'effort qu'il fait pour inventer un faux réel, ce sont les mécanismes de la pensée normale qu'il met en question, soit en les déformant, soit dans son incapacité à les contrôler. On a coutume de définir le système de la pensée morbide par rapport à celui de la pensée normale, comme si ce dernier était connu spontanément et que, sous sa forme achevée, il était identifiable à la pensée savante. Mais ce n'est pas ce que révèle une expérience attentive. Sans doute, si l'on essaie de transporter du côté du normal, en les rectifiant, les principales caractéristiques de la forme typique de la schizophrénie (et par elle de toutes les tendances psychotiques qui en sont des variantes), ce que l'on obtiendra n'est pas le portrait de la conscience normale, celle que l'on rencontre chez l'autre dans la vie ordinaire, ou en soi-même avant toute réflexion, ou dans l'exercice spontané de sa vie éveillée. Tout se passe, en effet, comme si ce qui était *dérangé* chez le schizophrène était effacé, enfoui ou refoulé chez le bien portant, et qu'il ne faisait pas partie des options de ce dernier de ne pas entrer dans l'une ou l'autre des

conduites aberrantes de la psychose et, pour cela, de fournir une activité psychique qui, antérieurement à toute spécialisation de la pensée et de l'action, aurait des propriétés spécifiques et construirait la conscience normale. Cependant, c'est bien à cela, au niveau des profondeurs, que nous invite, du côté du normal, la codification des symptômes de la forme type de la schizophrénie: chaque symptôme interroge un aspect du psychisme normal et l'engage, si l'on peut dire, à produire la loi cachée dont le symptôme schizophrénique est une perturbation.

Quel est donc le signe central de la schizophrénie, celui autour duquel gravitent tous les autres et dont on relève dans tous les autres quelque chose de son essence? Ce signe, nous le découvrons encore dans le symbolisme qui est au cœur de cette étude, et cela non pas par souci de symétrie par rapport à un concept qui, dans le normal, nous a servi de point d'appui pour l'explication de l'objectivité de la pensée, mais en nous plaçant à l'intérieur même du sentiment par lequel, en autant qu'il se peut, on entre, pour le faire vivre en soi, dans l'univers du schizophrène et de celui qui garde encore assez de contact avec le réel pour tromper son entourage sur la subjectivité qu'il y projette et dans laquelle il enferme ceux qui sont en communication avec lui. Devant le psychotique, nous nous sentons progressivement ou bien en face d'un monde radicalement étranger qui nous rejette ou nous compromet, ou bien, lorsqu'il nous a atteint mystérieusement, en présence d'un univers qu'une partie ignorée de nous-même a compris comme si elle en avait reconnu le langage, mais qui échappe à la partie connue de notre être et à ses modes habituels d'expression; ou bien, enfin, nous adoptons systématiquement à son endroit l'attitude d'un traducteur qui tente de pénétrer l'esprit d'une langue étrangère pour en rendre compte dans un autre idiome. Or, c'est bien là la manifestation d'un symbolisme contre lequel nous nous défendons en l'annulant, qui rejoint notre inconscient à la manière d'une intuition ou que nous apprenons à déchiffrer comme une énigme. Ainsi, la discordance (incohérence), le délire et le repliement autistique, que la psychiatrie a retenus comme concepts clés dans la classification des symptômes de la schizophrénie, se traduisent par un type de conscience ou d'inconscience, de présence ou d'absence au monde qui constitue une lecture à rebours de la réalité qui est toujours symbolique, c'est-à-dire une lecture qui veut toujours dire autre chose que ce qu'elle dit, lors même qu'elle ne dit rien,

puisque, à ce moment-là, elle veut encore signifier la toute-puissance d'un sujet (d'autant plus exhaltante que ses mots n'ont plus de racine) ou sa rupture avec toute réalité repérable même pour lui-même, et le plaisir qu'il trouve dans cet anéantissement. Ce symbolisme pathologique ne nous conduit pas, dans le normal, à une absence de symbolisme ou directement aux schèmes de la science, mais, encore une fois, à un autre symbolisme.

On sait que chez le psychotique «la structure temporospatiale des relations du moi et du monde est altérée», que «la pensée temporelle est saturée par l'espace interne», ou encore que «la pensée est transformée en étendue et l'invasion de la pensée par l'espace la rend étrangère à elle-même» (Henri Ey). À ces phénomènes on peut rattacher cet autre particularisme de la pensée psychotique qui consiste à substituer des objets physiques (forces mécaniques, courants électriques, ondes magnétiques, mutations chimiques, etc.) aux liens affectifs qui nous rattachent à nos semblables. Or, tout cela costitue une symbolique de l'espace et du temps. D'après la physique, nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas d'autre espace et d'autre temps que ceux dont la science nous fournit la notion. Mais il y a un autre espace et un autre temps pour la psychose, un temps et un espace qualitatifs, donc affectifs, perçus et exprimés dans le langage des valeurs. On peut donc penser que c'est là, et là seulement, que l'ajustement des catégories fondamentales est défait et refait, c'est-à-dire au niveau d'une conceptualisation du temps et de l'espace qui se réfère à un symbolisme qui engage les pulsions, l'affectivité et la possession autonome de soi-même, ce qui n'est pas le cas du temps et de l'espace de la science. Il en est de même pour la causalité. La science peut restreindre la notion de causalité, en contester la validité, tenter de la purifier de toute référence à une métaphysique ou à une sorte d'anthropocentrisme. Cependant, il existe un symbolisme pathologique de la causalité où tout est cause de tout selon les lois de la subjectivité inconsciente d'un sujet. Cette symbolique nous semble en appeler une autre du côté du normal, symbolique qui serait antérieure aux normes de la signification scientifique, mais condition de leur validité et de leur efficacité. On relève encore chez le psychotique ce que l'on appelle l'*érotisation de la pensée*: les troubles de la pensée conceptuelle, dont l'incapacité de se soumettre aux lois logiques de la non-contradiction et de l'identité; les distorsions dans l'usage

du langage verbal, dont le culte des mots ou logolâtrie; une osmose entre l'objectif et le subjectif de sorte que l'un est situé à la place de l'autre. Or, tout cela nous semble bien avoir sa contrepartie du côté du normal. Ainsi, l'érotisation de la pensée correspond, dans la pensée normale, à la contribution mystérieuse mais certaine de l'instinct sexuel au dynamisme qui alimente le support symbolique des idées. Les lois de la non-contradiction et de l'identité ne sont pas seulement des affirmations de la pensée abstraite, mais s'appuient, en même temps qu'elles le traduisent ou le trahissent, sur un support symbolique qui engage les pulsions et l'affectivité. Il en va de même du culte des mots qui sont placés, dans la maladie, au service du pur imaginaire, de la fantaisie et de la toute-puissance du moi autistique; le moi normal n'est pas à l'abri d'une séduction égocentrique de même nature, et il est appelé, pour s'en défendre, à produire un langage à cette fin. Enfin, il nous semble nécessaire de chercher à quelle activité revient, dans le normal, le soin de maintenir une juste proportion de subjectivité, d'objectivité et de critique dans le moi conscient, et d'évaluer la part de subjectivité socialisée qui se confond, dans la pensée normale, avec l'objet, parce que cette subjectivité (idéologie, préjugés) est assumée comme structure de l'objet par le groupe auquel le sujet appartient.

Bref, il nous semble y avoir une histoire à faire, qui n'a pas été écrite systématiquement, qui est celle des fondements de la pensée normale en fonction de la pensée morbide. Dans l'état limite, dans la prépsychose, la psychose, il y a un refus plus ou moins radical de la relation à la réalité de tous, refus d'entrer en contact avec cette réalité. Le psychotique se fabrique, avec les instruments normaux de la pensée, une autre manière de penser que celle du psychisme normal, et cela donne une vision du monde séparée de tout rapport avec l'univers réel. Mais on ne s'est jamais appliqué à déchiffrer les exigences fondamentales de la pensée et de l'action normales comme l'envers de cette pensée morbide. Cette entreprise, croyons-nous, nous conduirait à ce langage de base dont nous avons fait la fonction de l'activité philosophique.

Idéologie

Ce n'est pas l'objet de ce livre de reprendre l'analyse du concept d'idéologie dont l'usage est si fréquent aujourd'hui pour parler des doctrines et des mentalités, et auquel on a consacré ces derniers temps un bon nombre d'études détaillées et approfondies. Cependant, ce concept d'idéologie n'est pas sans rapport, comme nous le verrons, avec une conception de la philosophie comme langage de base. Nous y voyons un de ces éléments fournis par l'expérience qui, comme il est arrivé avec les niveaux de langage, s'intègre tout naturellement à cette recherche d'un concept opératoire de philosophie.

L'idéologie n'est pas un savoir, mais une manière de qualifier ces interprétations de l'existence qui systématisent des valeurs dans des idées générales pour influencer l'action ou la doubler d'un sens idéal qu'elle n'avait pas avant ces valeurs et qu'elle n'a pas sans elles. On peut considérer une religion, et le type de conscience qu'elle a engendré dans la culture à une époque donnée, comme une idéologie; il en va de même pour une philosophie ou une doctrine politique et sociale. Il n'est donc pas possible d'aligner les idéologies à la suite des différentes connaissances qui traitent des valeurs comme si elles étaient l'une de ces connaissances et qu'elles avaient un objet spécifique comme chacune d'entre elles. Une philosophie, une croyance ou un programme politique ne sont jamais des idéologies pour ceux qui les ont adoptés, mais seulement pour les autres, ceux qui regardent ces systèmes de valeurs du dehors, pour les dénoncer ou les constituer en sciences. En effet, celui qui utilise le mot idéologie indique par là-même qu'il prend ses distances par rapport à une conception du monde, de la culture et de la vie sociale, et qu'il prétend ainsi en dégager une signification cachée que ceux qui y adhèrent ne voient pas et ne reconnaissent donc pas. C'est de cette manière que la notion d'idéologie recouvre, en dévoilant un sens caché, certains aspects de notre théorie du symbolisme et de notre concept opératoire de philosophie.

D'une façon générale, la notion d'idéologie a des connotations surtout péjoratives: mensonge, illusion, fausse conscience, justification noble d'intérêts terre-à-terre et

égoïstes, nominalisme, c'est-à-dire maintien d'un langage désuet par rapport à une situation qui ne lui correspond plus. Mais à l'occasion, elle témoigne aussi simplement d'une volonté de neutralité lorsqu'elle vise avant tout à désamorcer tout engagement envers des valeurs, pour ne voir dans ces valeurs que des objets sociaux parmi d'autres et dans un état d'interdépendance parmi ces autres faits sociaux. À ce moment-là, en adoptant le mot idéologie pour désigner un système de valeurs, on déclare qu'on a retranché de ce système son caractère absolu, qu'on a adopté une attitude critique à son endroit et qu'on cherche d'autres causes aux concepts de ce système de valeurs que son intelligibilité intemporelle abstraite, par exemple des causes économiques, sociales, historiques et psychologiques. À la fin toutefois, l'idéologie, dans son sens fort, renvoie toujours à une signification négative. Cela s'explique, car c'est bien par ce seul sens qu'elle se distingue d'une philosophie, d'une vision du monde, d'un idéal politique ou social auxquels on l'identifie souvent.

C'est sous cet aspect de déformation de la réalité, nous semble-t-il, que l'idéologie met en relief, qu'elle rencontre, sans le dire et sans en posséder une conscience explicite, une forme de ce symbolisme de base dont nous avons fait, dans l'optique d'une recherche expérimentale déterminée, le produit spécifique de l'activité philosophique, et cela à partir d'une théorie du symbolisme tirée de l'expérience de la psychothérapie. À propos de cette théorie du symbolisme, rappelons que nous avons affirmé deux choses en particulier: a) qu'elle se préoccupe de découvrir les significations inconscientes et celles *plus ou moins conscientes qui naissent d'un climat mental et social de dissimulation*; b) que nos concepts s'appuient sur un support symbolique constitué par la partie affective, pulsionnelle et biologique de notre être. Or, c'est bien quelque chose de cette nature qu'évoque la notion d'idéologie lorsqu'on l'utilise comme perspective et instrument d'analyse pour faire la critique d'une pratique culturelle et des justifications théoriques qu'elle élabore pour privilégier certains comportements et les imposer. En effet, si l'on qualifie d'idéologie une théorie, on soutient au fond qu'elle contient deux significations, l'une avouée et l'autre cachée, et que la vraie signification n'est pas la première mais la seconde.

Cependant, si l'on parle d'idéologie, c'est à partir d'un point où il nous semble qu'il n'y en ait pas, et c'est certainement parce que l'on pense qu'il serait souhaitable de la dépister, de la dénoncer, de la réduire et de l'éliminer si possible. Toutefois, la question se pose de savoir s'il existe un tel point extérieur à partir duquel on peut percevoir qu'il y a idéologie et, par conséquent, illusion, double sens. On a parlé de l'histoire, de la dialectique à l'intérieur de l'histoire et du prolétariat comme classe sociale aujourd'hui moteur de cette dialectique. C'est, résumée, la réponse de Marx. Cependant, la perspective de cette étude, sans exclure comme composante importante cette vision globale qui engage l'histoire, est plus modeste, et malgré tout plus générale. Pour nous l'idéologie est un aspect de ce symbolisme de base qu'il revient à l'activité philosophique de produire, de corriger, d'assimiler, symbolisme qui éloigne ou rapproche de la normalité conçue à partir d'un modèle psychique tiré de l'expérience. Nous ne croyons pas, par ailleurs, que nous assistons aujourd'hui à la fin des idéologies, et cela pour la simple raison que, de même que nul n'est assuré d'avoir triomphé une fois pour toutes de l'inconscient comme refoulement qui déforme les perceptions du conscient, nul ne peut être certain que, par les intérêts, le travail du temps, donc de l'histoire, une forme de pensée qui se croyait objective et qui peut-être l'avait été, n'est pas devenue cette illusion, ce mensonge que constitue l'idéologie. Quant au marxisme, il constitue, dans l'optique de cette recherche, une forme de pensée qui comporte un symbolisme (que nous analyserons plus loin) et qui, comme telle, contient un discours qui peut être analysé selon les principes de notre théorie du symbolisme et qui peut faire partie des options que postule implicitement ce symbolisme de base, bien qu'il n'en privilégie aucune au niveau où nous nous situons. Il en découle, encore une fois, que de même que la pensée morbide ne renvoie pas à une pensée sans symbolisme, l'idéologie, qui est une forme pervertie de symbolisme, si elle renvoie à une conscience sans idéologie, ne renvoie pas à une conscience sans philosophie entendue comme un symbolisme de base.

Identification

Dans notre introduction, nous avons parlé de l'activité philosophique à propos des relations père-fils, mère-fille. Il est bien certain qu'il y a là un fait dans l'expérience qui manifeste

la racine psychique de l'activité philosophique comme symbolisme de base à l'intérieur, par exemple, du processus d'identification, du développement de ce que Freud appelle le surmoi et de l'acquisition, par le moi, de la capacité d'abstraire. Nous n'insisterons pas ici sur cet aspect de notre concept opératoire de philosophie, puisque nous y reviendrons abondamment dans les chapitres qui vont suivre.

Symbolisme de deux définitions de la philosophie

Nous avons défini le produit de l'activité philosophique comme une conceptualisation originale qui engendre un stimulus de type symbolique, stimulus négatif ou positif par rapport à un modèle psychique qui définit la normalité. Tout ce livre est une tentative de justification de cette affirmation. Toutefois, il nous a paru utile de fournir dès maintenant quelques exemples de cette fonction symbolique et du caractère tantôt positif, tantôt négatif de ce symbolisme par rapport à la normalité. Nous avons tiré ces exemples de deux définitions traditionnelles de la philosophie: a) *la connaissance des choses par les causes premières*; b) *le désir de tout comprendre*. Plus loin (et dans un autre ouvrage), nous appliquerons cette méthode d'analyse à des systèmes philosophiques, tels ceux de Platon, de Hobbes, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, de Hegel et de Marx, afin de voir quelles structures symboliques on peut en dégager et le rapport de ces structures avec la normalité.

On peut affirmer, du moins comme hypothèse, que certaines définitions de la philosophie expriment, si elles se traduisent dans un état mental vécu, ce champ de conscience maximum en dehors duquel il est impossible d'achever et de contrôler parfaitement un seul acte de l'intelligence. En réalité, elles seraient la transposition en mots du dynamisme et des aspirations de ce champ de conscience maximum. Par ailleurs, ces définitions, dans la mesure où elles rendent compte d'une situation de la conscience, sont le lieu privilégié où vient s'exprimer la rencontre des parties intellectuelle et affective qui composent l'acte de comprendre. S'il en est ainsi, c'est que, croyons-nous, ces définitions de la philosophie et leur symbolisme sont, entre autres, l'élaboration dans la culture de quelques-unes des normes de ce modèle théorique de la normalité dont nous avons parlé. Parmi ces normes, il y avait la capacité d'abstraire. Or, à

cette capacité d'abstraire, on peut faire correspondre, dans la culture philosophique, cette définition très ancienne de la philosophie: *la connaissance des choses par les causes premières.*

La connaissance des choses par les causes premières

Cette définition de l'activité philosophique, nous l'avons dit, répond à une norme d'un modèle théorique utilisé par les sciences du psychisme: la capacité d'abstraire. Précisons que nous distinguons deux manières d'abstraire, l'une superficielle et l'autre profonde. Nous appelons abstraction superficielle cette généralisation qui accompagne le langage et que tout homme emploie depuis son enfance, où il apprit l'usage des mots, et aussi longtemps qu'il possède le minimum de conscience requis pour accomplir les opérations les plus élémentaires à sa survie. Mais ce n'est pas de cette abstraction que nous voulons parler ici. Ce n'est pas elle que révèle et définit l'activité philosophique et ce n'est pas elle, non plus, dont les sciences du psychisme constatent, mesurent et corrigent les déficiences. Cette abstraction élémentaire n'est, au fond, que l'origine d'un mouvement qui engage toutes les puissances, instinct, affectivité et intelligence, et dont le terme est l'accomplissement de l'acte de comprendre dans une idée ou un concept, mouvement qui est l'abstraction dans son sens profond et vital.

Nous savons qu'un objet peut être connu comme douleur, comme odeur, comme forme; qu'un événement peut être appréhendé comme une tristesse, un plaisir, une nausée, un désir, interprété selon nos attirances, nos répulsions et nos rêves. Sans doute, nous attachons à cet objet ou à cet événement un mot qui le désigne comme quelque chose qui est en dehors de nous. Cependant, nous n'avons pas encore atteint cette abstraction profonde qui préoccupe les sciences du psychisme et qui est la caractéristique fondamentale de l'activité philosophique vécue. En effet, si le processus de l'abstraction est arrêté à ce niveau, la signification d'un mot, qui semble avoir une portée universelle et objective, est ramenée à ce support biologique, affectif et instinctuel dont nous avons parlé, et par conséquent cette signification est purement subjective.

Pour atteindre à l'abstraction profonde, il ne suffit pas non plus d'utiliser des idées abstraites, des mots abstraits, tentant d'échapper aux sensations et aux images dont nous sommes prisonniers. L'abstraction n'est jamais une rupture avec la sen-

sation et l'image, conditions de l'incorporation de l'objet au sujet, mais la lumière et l'achèvement de cette sensation et de cette image. Les mots abstraits et les systèmes de mots abstraits que sont par exemple, au plan verbal, les termes philosophiques ou les systèmes philosophiques, ne sont très souvent que des manières déguisées de projeter des rêves, de satisfaire l'instinct de puissance, de dominer. En réalité, ces mots et ces systèmes n'ont qu'une valeur de symbole et sont l'inverse d'une abstraction véritable et d'une pensée authentique, comme peut le démontrer la théorie du symbolisme après avoir contrôlé ses interprétations par une série de tests appropriés. Bref, l'abstraction profonde n'est pas une fuite du concret, mais la préoccupation et l'appréhension la plus complète de ce qui est concret, de ce qui est réel, de ce qu'est l'existence, en nous fixant sur l'essentiel et en nous séparant de ce qui nous en détourne.

Or, nous pensons que l'activité philosophique, en particulier l'opération philosophique que désignent la recherche et la découverte des causes premières, exprime cette aspiration vers l'abstraction profonde et qu'elle est la seule à pouvoir l'atteindre. Dans la littérature, c'est l'image qui est première et on y peut difficilement trouver l'instrument d'une sortie de soi-même. Cet instrument s'y retrouve implicitement peut-être, mais la littérature ne le précise pas, puisque sa tâche est justement de convertir les idées en images et en impressions qui nous captivent. Dans la science, le système de pensée est une théorie, c'est-à-dire que les signes n'ont de signification que par rapport à un ensemble de signes, et non chaque signe par rapport au réel. Ces signes sont opératoires: ils servent davantage à guider l'esprit dans ses manipulations de l'expérience qu'à lui fournir une représentation de la réalité. L'abstraction, alors, nous conduit surtout à un monde sans objet dont l'objectivité n'est si pure que parce qu'elle n'a pas de lien avec le monde quotidien qui nous affecte. C'est pourquoi la science présuppose, pour un parfait contrôle de ses moyens et de leur portée, cette abstraction profonde qui est la conquête de l'idée dans le cours de la vie ordinaire, conquête dont l'activité philosophique vécue nous obtient et nous exprime la réussite. Si cette abstraction n'existe pas, les théories scientifiques sont bien près de n'être plus que le véhicule du support biologique, affectif et instinctuel de leurs concepts, de n'avoir d'autre signification que celle de cette structure inconsciente.

Ainsi, l'activité philosophique serait seule à nous procurer cette abstraction en profondeur, condition de l'authenticité de tous les autres actes de l'intelligence. Nous ne voulons pas dire que seul celui qui a étudié la philosophie, qui connaît les mots de la philosophie, est en mesure d'atteindre l'abstraction profonde; mais plutôt qu'en dehors du langage et de la technique philosophiques il y a chez tout être humain une capacité d'abstraction profonde, qui est la racine psychique de l'activité philosophique, et que la philosophie est, avant la lettre, l'exercice de cette capacité. De ce point de vue, comment cette définition de la philosophie, *la connaissance des choses par les causes premières*, doit-elle être comprise? Elle est cette aptitude par laquelle notre regard, en face de toute chose, va toujours au-delà de leur surface, jusqu'à la limite de leur profondeur. Cette définition révèle un double contenu: conceptuel et symbolique. C'est le contenu symbolique qui obtient de notre être affectif et instinctuel la tension nécessaire pour supporter et accomplir l'idéal que le contenu conceptuel nous propose. Au niveau du contenu conceptuel, il faut se mettre en garde contre l'illusion qui est de croire que la signification de ces causes premières est détachable du mouvement qui nous y a conduits. Les causes premières, pour la philosophie en général, on le sait, sont la vie, l'être, la matière, l'essence, le devenir, etc. Or, on peut avancer cette proposition paradoxale que la recherche et la découverte de ces causes premières n'ont de valeur que si, au lieu de supprimer ce dont elles se veulent l'explication, elles s'effacent et sont oubliées pour faire place à la connaissance de ce qu'elles prétendent expliquer, c'est-à-dire l'existence, objet de notre expérience. Elles agissent alors à la manière d'un guide et d'une inspiration. Autrement, elles ne sont que le simulacre d'une abstraction profonde qui nous permet d'en obtenir le prestige et la sécurité sans en assumer les exigences. À ce moment-là commence le risque de ce symbolisme aberrant dont nous avons parlé à propos de l'abstraction.

Le désir de tout comprendre

Cette autre définition très ancienne de l'activité philosophique peut, sans arbitraire disions-nous, être rattachée à deux normes du modèle théorique utilisé par les sciences du psy-

chisme: 1) la présence ou l'absence de cohérence dans l'action et la pensée; 2) la qualité de la mémoire.

Par cohérence nous entendons le fait d'être conséquent, c'est-à-dire qu'après avoir posé un principe nous en tirons seulement les conclusions qui en découlent, qu'après avoir posé un acte qui engage l'avenir nous posons seulement les actes qui naturellement en sont les conséquences. Ici la mémoire lie les pensées et les actions à la manière d'un contrat. Elle rappelle les engagements dans le passé et oblige la pensée et l'action à obéir à cette logique des origines et à renouveler ce contrat par rapport à l'avenir. Nous parlons évidemment de ce qui se passe au niveau de la profondeur, de l'essentiel, et non pas au niveau des choix moraux, des options philosophiques ou religieuses. Il n'est donc pas question de la fidélité ou de l'infidélité par rapport à ces systèmes de valeurs, mais du fondement psychique de cette fidélité.

Il s'agit, en effet, de la cohérence telle que l'expérience thérapeutique la constate et la construit, qui implique le concours des instincts, de l'affectivité et compromet l'être biologique. C'est à partir de ce support inconscient des significations conscientes que cette cohérence est maintenue ou détruite et que la mémoire est conservée intacte ou obnubilée. Il est nécessaire ici d'introduire une fonction qui joue un rôle important dans le maintien de cette cohérence dont la mémoire est le ciment: la culpabilité. Il ne s'agit pas d'une culpabilité consciente dont les principes sont d'abord éthiques, mais d'une culpabilité cachée qui assiste la pensée en lui imposant comme le poids d'une faute les trahisons de sa logique. Les sources de cette culpabilité se situent au centre de nos puissances biologiques et spirituelles d'amour et de combat. Il y a incohérence dans le psychisme si le support inconscient de la pensée suit une autre logique que celle de la conscience, et ce pour différentes raisons, dont les pulsions de l'instinct de conservation en face de la peur que lui inspire une autorité, ou encore les pulsions de l'instinct de puissance et de domination en face des exigences et des lenteurs que lui impose la conquête du vrai pouvoir, celui de la pensée et de la lucidité. Il s'introduit alors un symbolisme dans le psychisme dont la mission est de permettre à la conscience de s'accommoder de ses tendances contradictoires sans supporter le fardeau de la culpabilité qui les dénonce. Le symbolisme apparaît parce que le psychisme, tout

en maintenant par les mots et les connaissances abstraites une apparence de cohérence, trahit en réalité, dans les profondeurs, les adhésions vitales que supposent ces mots et ces connaissances. Pour échapper à la culpabilité, la conscience attribue aux autres ses démissions et, en supprimant le pouvoir de rappel de la mémoire, elle évite de subir le reproche de la discontinuité de sa logique dans l'usage purement opportuniste qu'elle fait d'un système permanent de pensée. Le symbolisme consiste donc dans le fait que la pensée a rompu avec l'expérience et les sources intérieures de son incarnation pour n'être plus que l'expression symbolique de la justification de cette rupture. Ce qui est symbole, ce sont ces phénomènes de projections et ces applications opportunistes d'un système permanent de penser. La théorie du symbolisme fait apparaître cette deuxième signification cachée qui est devenue le sens fondamental de ce qui est affirmé.

Or, ce besoin de cohérence, nous semble-t-il, est la racine du désir de tout comprendre par lequel on désigne souvent l'activité philosophique. Par ailleurs, l'activité philosophique, en tant qu'elle répond à ce désir de tout comprendre, est la fonction qui apporte au psychisme humain la cohérence essentielle à son développement normal.

Il est remarquable que ce désir de tout comprendre soit non seulement une définition de la philosophie, mais qu'il se présente comme un phénomène de conscience très caractérisé à ces moments de l'existence où la vie subit des transformations profondes, comme à l'adolescence, ou encore dans des états névrotiques qui, justement parce qu'ils reposent le problème des origines, font surgir un besoin analogue. Le désir de tout comprendre s'annonce par une curiosité généralisée, par le goût du savoir encyclopédique et, souvent, par la recherche des sciences de l'occulte et du mystérieux. Il est intéressant aussi de noter que ce désir peut être à la fois interprété comme le signe le plus authentique de l'ouverture de l'esprit à la connaissance véritable et comme un symptôme. D'autant plus que, par une aberration des plus étranges, une certaine science psychologique qui définit l'adolescence comme un état anormal et pathologique a ainsi réduit à un symptôme le désir, dans le jeune âge de tout savoir, alors que c'est à ce moment que ce désir est naturel et normal et, qu'il devient, s'il est impérieux, le signe d'une vocation. Cette même science, cependant, a rarement

identifié comme un symptôme l'interruption du même désir chez l'adulte, alors que ce désir dans la maturité est souvent un symptôme. Il l'est parce qu'il apparaît sous la forme d'un symbole de la vie dont on a rêvé, mais que l'on n'a pas vécue, ou comme symbole du désir de fuir la vie que l'on vit, mais que l'on n'accepte plus. C'est de cette manière que le désir de tout savoir est tantôt l'expression de la recherche de la cohérence et tantôt une tentative de justifier l'incohérence. On peut donc vivre de deux façons ce désir de tout comprendre. Et nous retrouvons ici un des principes de notre théorie du symbolisme, à savoir cette limite où viennent se rencontrer la partie symbolique et la partie conceptuelle d'une proposition ainsi que la possibilité de franchir cette limite et par conséquent de pervertir l'usage que l'on fait de l'activité philosophique.

Le désir de tout comprendre est lié, avons-nous dit, à notre besoin de cohérence. Chercher à tout comprendre, en effet, c'est tenter d'obtenir de ce mode mystérieux, injustifié, plein d'effets sans causes, de phénomènes sans explications, d'interprétations contradictoires, un ordre où toutes choses puissent trouver leur place et leur raison d'être. Ce désir dans l'adolescence est alimenté par une orientation nouvelle de l'affectivité, de l'instinct et de la biologie. Par exemple, du côté de l'instinct commence à poindre le goût de la conquête et de la possession; du côté de l'affectivité, un besoin d'accueil, de reconnaissance, en même temps que le désir de recevoir et de donner de l'affection. De ce moment, deux directions sont possibles. Ou bien ce désir de tout comprendre est placé au service de l'instinct, et la connaissance est recherchée pour la domination, comme un pouvoir. C'était le rêve qui hantait l'alchimiste à la poursuite de la pierre philosophale. Ou bien, au contraire, l'instinct, l'espoir de la fécondité, la lutte contre la mort et la solitude viennent rencontrer le désir de tout comprendre pour lui prêter quelque chose de son dynamisme. C'était l'admiration amoureuse de ceux qui écoutaient Socrate.

Sous-jacent à ce choix, une option analogue se pose au niveau de l'affectivité et sert de support aux décisions de l'esprit dans l'ordre intellectuel. Ou bien l'instinct est compris comme un serviteur de l'amour, compréhension dont l'image est le lien qui unit la mère à l'enfant, symbole de toutes les dépendances amoureuses, ou bien l'amour est réduit à ses composantes ins-

tinctuelles qui sont la domination et la possession dont l'image est le rapport du maître à l'esclave.

Mais ces choix de l'esprit et de l'affectivité ne sont pas faits en plein jour et d'un seul coup. À la lumière et devant les autres, c'est toujours le vrai savoir et l'amour véritable que l'on prétend avoir élus. Aussi, c'est en analysant, par la théorie du symbolisme, la cohérence profonde ou les incohérences cachées d'un système de compréhension que l'on pourra évaluer l'authenticité du désir de tout comprendre et de ses composantes affectives. C'est en appliquant les principes de cette théorie du symbolisme que l'on réussira à discerner si l'affectivité et l'instinct sont dans un rapport normal et, par conséquent, à découvrir la nature véritable du support symbolique du contenu intellectuel du désir de tout comprendre. C'est par le moyen de cette théorie que l'on sera en mesure de dénoncer ce désir s'il n'est que l'expression symbolique du rapport inversé de l'instinct et de l'affectivité. C'est, enfin, la même théorie qui nous permettra de décider si les effets biologiques qui accompagnent très souvent ce désir de tout comprendre sont les manifestations d'un désir réprimé de connaissance authentique ou les symptômes d'un instinct refoulé.

Ainsi, le désir de tout comprendre est une autre traduction de l'activité philosophique comme fonction essentielle au développement du psychisme humain. De sorte que, si l'on supprimait et la philosophie et son langage, l'esprit humain, qui ne peut atteindre aux limites de ses possibilités sans cette cohérence dont nous avons parlé, réinventerait ce désir de tout connaître qui en est l'articulation. Tout comprendre ne veut sans doute pas dire qu'il vient un jour où, effectivement, l'homme comprend tout. Il est même assez certain qu'il faut se résigner à ne pas tout comprendre pour accomplir ce désir. Mais celui qui n'a pas trahi cette impulsion de sa jeunesse qui le poussait à tout comprendre découvrira qu'il a acquis, par cette fidélité, une qualité de regard et d'insatisfaction par laquelle il ne cesse chaque jour de comprendre davantage et d'obtenir, par là, le principe d'une cohérence qui n'est pas faite d'un refus de la vie, qui n'est pas l'ordre artificiel d'un système, mais une capacité accrue de percer les apparences pour rejoindre et reconstituer partout l'essentiel.

Une métaphilosophie.

Pour conclure, désignons maintenant l'activité philosophique par le mot *métaphilosophie*, afin de résumer les diverses opérations qu'elle recouvre et que nous venons de rassembler et d'analyser dans ce chapitre. La nommer *métaphilosophie*, c'est revenir à ce double regard dont nous avons dit que l'activité philosophique en était issue et qu'il caractérisait et, c'est aussi rappeler et montrer encore, dans un autre cadre, la nature même de ce double regard.

Par *métaphilosophie* nous entendons un processus épistémologique analogue, sinon identique, à ces systèmes ou démarches de l'intelligence par lesquels on fait apparaître dans le champ de la conscience des règles que suit ou que devrait suivre la pensée, des opérations que l'appareil mental effectue ou devrait effectuer, mais qui sont inexprimées, implicites ou inconscientes, et par conséquent hors du contrôle de l'esprit conscient dans l'usage qu'il fait, par exemple, de la mathématique, du langage ou de la communication. Nous parlons donc de *métaphilosophie* comme on parle de métamathématique, de métalangage ou de métacommunication.

Mais que faut-il comprendre par ces procédés d'analyse que l'on identifie par le nom d'une discipline ou d'un instrument intellectuel auquel on a ajouté le préfixe *méta*? De façon générale, on entend par là un discours sur la discipline, sur l'instrument intellectuel en question à partir d'une théorie, d'un modèle, d'une langue, d'un lieu conceptuel quelconque qui ne fait pas partie, mais toutefois englobe la discipline ainsi examinée. Quant à la construction d'un concept opératoire d'activité philosophique, construction que nous assimilons maintenant à une démarche de *métaphilosophie*, ce lieu extérieur à la philosophie, non philosophique pour parler de philosophie, c'est, d'une part, cette théorie du symbolisme tirée de l'expérience de la psychothérapie à laquelle nous nous sommes si souvent référé et attardé, et, d'autre part, ce modèle psychique qui propose, à partir de l'expérience, un certain nombre de normes pour évaluer la normalité du fonctionnement de l'appareil mental dans l'exercice de ses diverses fonctions, dont ses fonctions cognitives.

À partir de cette théorie du symbolisme et de cette théorie du comportement normal, il se passe deux choses relatives au concept d'activité philosophique: a) la manifestation d'opérations et de structures qui permettent de faire émerger du langage naturel un langage de base, lequel se constitue en instrument critique par rapport au langage naturel, en même temps qu'il devient la condition de son objectivité et de son authenticité; b) la perception des systèmes philosophiques à partir d'un point de vue extérieur à celui qui en a inspiré la construction, de sorte qu'ils se présentent d'une manière différente de celle qui est à l'origine de leur conception, différente aussi de celle à partir de laquelle ils ont été adoptés, critiqués ou rejetés. C'est ainsi que cette *métaphilosophie* dégage des systèmes philosophiques une signification qu'ils ne se sont jamais donnée et qu'ils ne pouvaient pas se donner; qu'elle fait apparaître dans le langage naturel des structures et des opérations jusque-là inconscientes et implicites et, par conséquent, sur lesquelles on ne pouvait agir en connaissance de cause.

De tout cela découle que, dans le cas du concept d'activité philosophique et de la réalité à laquelle il renvoie, l'expression *métaphilosophie* a une portée beaucoup plus large que les expressions métalangage, métamathématique, etc. La *métaphilosophie*, en effet, désigne ici la philosophie elle-même en tant que théorie vérifiable de la nature d'une opération psychique originale, théorie par conséquent susceptible, parce que vérifiable, d'atteindre à une certaine universalité acceptable par tous à partir d'une expérience pouvant être reproduite par tous.

Bref, cette *métaphilosophie* fait apparaître la philosophie comme un langage de base qui peut être enseigné à tous sans faire appel à des options personnelles dans l'ordre des valeurs et des métaphysiques. Ce langage de base n'exclut pas le recours à la métaphysique et à des valeurs en tant que facteurs implicites et nécessaires contenus dans le langage naturel. Ainsi que nous l'avons dit, ce langage de base identifie ces valeurs et cette métaphysique, puis les intègre comme symbolisme. Quant à l'adoption de valeurs et de perceptions métaphysiques comme réalités dans cette perspective expérimentale, elle relève des décisions de l'individu. Toujours de ce point de vue expérimental, les décisions de l'individu dans l'ordre métaphysique et des valeurs sont confrontées, pour être jugées comme

négatives ou positives, au modèle psychique qui définit le comportement normal de l'appareil mental dans ses diverses activités.

II

SYMBOLISME DE BASE ET PULSION SEXUELLE

Dans *L'Objectivité*, nous nous sommes appliqué, à partir de l'expérience, à manifester ce qui nous est apparu comme étant les structures inconscientes qui président à l'instauration de la pensée objective ou qui la perturbent: l'homosexualité symbolique (relations père-fils, mère-fille), le faux-féminin (désir de toute-puissance). C'est notre intention, dans ce chapitre, de retourner à cette matière complexe pour en expliciter certains aspects qui sont en rapport avec l'élaboration de ce symbolisme de base dont nous avons fait la fonction principale de l'activité philosophique. C'est dire que nous reprendrons encore une fois l'examen de ces assises biologiques, pulsionnelles et affectives de la pensée conceptuelle qui sont au centre des préoccupations de cette étude. Ce n'est pas notre projet, toutefois, d'épuiser dans un seul chapitre le champ immense que couvre cette exploration des influences du monde des pulsions et de l'affectivité sur le processus intellectuel, non plus que de recenser, pour la résumer, la quantité considérable de travaux qui depuis Freud ont été consacrés à ces questions. Nous reviendrons dans les chapitres suivants sur la notion d'activité philosophique en fonction de l'autonomie du moi dans ses rapports avec l'inconscient. Puis, après avoir relevé les ambiguïtés de la notion du surmoi chez Freud, nous reprendrons, pour en approfondir le contenu, l'analyse de l'idée de faux-féminin que nous avons développée dans *L'Objectivité*. Nous rappellerons, enfin, les origines concrètes de cette recherche pour en dégager le schéma formel de l'expérience scientifique qui s'y ébauche et les éléments de preuve que l'on y discerne de la nécessité d'une fonction particulière de la pensée: l'activité philosophique telle que nous venons d'en construire le concept. Nous nous limiterons donc, dans le présent chapitre, à une réflexion sur les pulsions, en particulier la pulsion sexuelle, et, par elle, sur le rôle de la biologie et de l'affectivité dans le fonctionnement de l'intelligence lorsqu'elle produit une idée. Cela nous conduira à un examen de certaines thèses de Freud, de

Reich et de Marcuse et à une confrontation de nos hypothèses avec les leurs.

Philosophie et pulsions

Dans l'histoire de la pensée, on trouve rarement associés le phénomène des pulsions et le concept de philosophie. La pulsion y apparaît comme la plus biologique, la plus physique des activités psychiques, et la pensée philosophique comme le fait mental le plus dépouillé de matière, le plus éloigné de toute compromission corporelle et, par son caractère hautement abstrait, le plus étranger aux émotions. Ainsi la pulsion se situerait presque tout entière du côté du corps, et la conceptualisation philosophique tout entière du côté de l'esprit. D'ailleurs, dans la philosophie ancienne, la pulsion est le plus souvent désignée par le mot *passion*, qui a une résonance morale. Cette passion est en effet conçue la plupart du temps comme extérieure à la pensée. Le seul lien que l'on puisse relever dans les anciens textes entre la pensée philosophique et la pulsion est un rapport de soumission d'une force aveugle à une raison qui lui est étrangère et qui la contrôle de l'extérieur avec plus ou moins de succès. Cela est particulièrement frappant lorsqu'il s'agit de la pulsion sexuelle. On ne peut guère s'en étonner si l'on songe que la pulsion sexuelle, lorsqu'elle envahit le champ de la conscience, paraît occuper toute la place et éliminer, dans son expression immédiate, la perception de la variété des tensions dont elle est le carrefour et la synthèse, et la perception de la diversité des stimuli pour lesquels elle propose et fournit une réponse biologique. Si l'on sait aujourd'hui que la pulsion sexuelle n'est pas étrangère à l'ensemble de nos activités psychiques, le mystère qui voile cette contribution n'en demeure pas moins, d'une certaine manière, si opaque que, pour l'expérience superficielle, pour la pensée purement théorique et dans le cours ordinaire de l'existence, tout se passe comme si la partie biologique de notre être, tout particulièrement l'énergie sexuelle, était étrangère au processus de l'idéation, de la même manière qu'on l'envisageait autrefois alors qu'on était réduit à l'interprétation des apparences.

Sans doute, depuis Freud et l'avènement de la psychanalyse, on possède une hypothèse, une théorie et un langage pour rendre compte et interpréter ce lien caché et intime entre le

biologique et le psychique dans le fonctionnement de l'appareil mental. Cette hypothèse est celle de l'inconscient; cette théorie, celle des articulations de cet inconscient; ce langage, celui qui sert à désigner les manifestations de cet inconscient aussi bien sous sa forme pathologique que normale.

Mais si Freud et la psychanalyse nous fournissent un modèle qui nous permet de nous représenter le lieu et les mécanismes de ce mystérieux échange entre la biologie et les opérations mentales, il nous semble nécessaire, à partir de l'expérience, de prolonger, de réinterpréter ou de modifier certains aspects du système freudien et de la psychanalyse pour rendre compte de faits importants que ce système et cette technique thérapeutique ne peuvent intégrer sans les déformer, les réduire ou les dissimuler. C'est à cette modification que tendent notre théorie du symbolisme et le concept opératoire de philosophie qui, comme symbolisme de base, est une explicitation et une application de cette théorie du symbolisme. À propos de cette théorie, nous avons parlé d'un *support* biologique, affectif et pulsionnel des concepts. C'est à dessein que nous avons utilisé le mot *support* pour indiquer une certaine démarcation entre la sphère de l'idée et celle du fond pulsionnel et affectif d'où elle émerge en partie et où elle s'incarne. Quant à notre concept opératoire de philosophie, nous nous sommes référé, entre autres, aux niveaux de langage, à un symbolisme originaire et à une image renversée de la pensée psychotique, tout cela pour mettre en relief, au cœur de l'expérience, un phénomène d'interaction et d'interdépendance du biologique et du psychique dans la construction progressive d'un langage de base, expression de la normalité. Nous avons eu recours à cette élaboration théorique pour isoler et élaborer ce fait important que la technique psychanalytique semble escamoter: *les échanges entre le biologique et le psychique dans les productions de l'appareil mental ne se font pas dans une seule direction comme le présuppose la vision psychanalytique, mais dans deux directions.*

En effet, la psychanalyse ne reconnaît d'une façon générale qu'une seule direction au mouvement de l'énergie psychique: celle qui va de la pulsion sexuelle à sa traduction dans la conscience, de sorte qu'à la limite, et en simplifiant, on peut interpréter presque toute la matière mentale selon un modèle purement sexuel ou encore comme un emsemble de symboles

réductibles, par exemple, à des représentations déguisées de la naissance, des organes sexuels, de l'étreinte sexuelle, des fonctions d'élimination, des expressions variées de l'érotisme normal et pervers. De cette orientation de l'énergie biologique et sexuelle dans le conscient, la psychanalyse nous offre un relevé détaillé, abondant, fécond en suggestions et souvent vérifié par l'expérience à l'intérieur des traitements. Mais elle ne nous fournit aucun concept pour penser et analyser le mouvement inverse. Sans doute, on évoquera le concept de sublimation (nous examinerons plus loin ce qui nous paraît être la portée véritable de ce concept). Mais quoique le contenu de ce concept soit plutôt vague, il n'en désigne pas moins, même s'il n'aboutit pas à une activité sexuelle, une autre forme de ce mouvement qui va de la pulsion sexuelle à sa manifestation dans l'appareil mental et non à ce mouvement contraire qui va des productions mentales et intellectuelles à la partie biologique et sexuelle de la personnalité.

L'expérience fournit plusieurs faits qu'on ne peut expliquer en postulant une seule direction à l'énergie psychosomatique dans l'appareil mental. Voici quelques-uns de ces faits: 1) La jonction de l'idée avec le biologique sexuel où l'idée agit sur le biologique sexuel sans qu'il s'agisse d'un refoulement, d'une répression, d'une inhibition quelconque, comme il arrive lorsqu'une valeur influence la puissance orgastique à la manière d'un renforcement. Le contraire peut se produire, c'est-à-dire qu'un fait perçu comme la négation d'une valeur entraînera une perturbation du côté de la fonction sexuelle. 2) La traduction par la pulsion sexuelle d'une situation qui n'est pas sexuelle, ou du moins qui déborde de beaucoup le simple exercice de l'activité sexuelle, par exemple lorsque à un état de vide affectif ou de rupture plus ou moins complète avec la réalité se substituent des fantasmes sexuels obsédants, une érotisation anormale du milieu ambiant. 3) On est encore en face d'un phénomène de ce genre lorsque le biologique sexuel s'offre à la fois comme l'amorce et le résidu d'un processus psychosomatique dont la source, le but et l'objet sont globalement étrangers à la pulsion sexuelle. Bien que cette fonction de la sexualité soit très importante et qu'elle soit à l'œuvre dans plusieurs types de perceptions et de conceptualisations, par exemple à l'intérieur du processus de l'intuition, il est difficile d'isoler ces phénomènes, sauf à l'intérieur d'expériences contrôlées de psychothérapie. Dans la vie courante, cette fonction d'amorce ou de résidu exercée par la pulsion sexuelle devient une composante de la relation sexuelle normale dont elle peut faire varier la qualité et l'intensité, à moins qu'il n'y ait une scission entre les divers niveaux de l'être psychique. Ce phénomène de résidu somatique d'un processus psychique, en particulier d'une perception affective et intellectuelle, peut s'exprimer dans d'autres zones végétatives que la zone érotique, comme le suggèrent les troubles psychosomatiques, sans que toutefois on puisse dire de ce type de résidu somatique qu'il n'est pas étranger à une inhibition quelconque de la fonction sexuelle. 4) Soulignons enfin cet autre phénomène de la sexualisation d'un problème d'évolution, d'intégration et la prise de possession de soi par le moi de sorte qu'à la compréhension de son être, en le déployant en idées, se substitue une fuite dans une somatisation sexuelle du problème en question qui, de ce fait, est escamoté, non résolu, mais consolidé par l'érotisation dont il est revêtu. Beaucoup de cas d'homosexualité ont une origine de ce type, et beaucoup d'arrangements hétérosexuels ne sont souvent que l'option d'une conscience de type psychotique qui cherche, par le raccourci de l'expérience sexuelle, à échapper à son incapacité de communiquer par tout son être, en particulier au plan idéo-verbal, avec une réalité qui est éprouvée comme intolérable.

C'est dans cette optique que nous examinerons maintenant un certain nombre de principes et de propriétés qui appartiennent à l'univers des pulsions et qui sont en rapport avec ce langage de base que nous appelons philosophie.

Les pulsions[1]

On a longtemps traduit par le mot instinct le mot allemand «trieb» utilisé par Freud pour désigner certaines forces psychosomatiques qui font pression sur le psychisme. Mais on a finalement adopté, non sans raison, le mot pulsion, puisque par le vocable «trieb» Freud voulait précisément désigner un dynamisme d'origine somatique qui n'a pas le caractère de science innée, comme c'est le cas pour l'instinct de l'animal, et qu'il voulait insister à la fois sur la nature mobile de ce dynamisme et sur l'aspect tension qui en constitue la spécificité. Ces pulsions sont sans doute à l'œuvre dans des instincts communs à l'homme et à l'animal, comme celui de conservation et de reproduction,

mais elles lui sont antérieures, d'une certaine façon; elles sont plus générales, elles ont une vie propre et sont mises en mouvement pour des fins précises et à partir d'objets et de sources très variés, de même qu'elles obéissent à des principes qui ne relèvent pas directement des instincts de survie de l'individu et de l'espèce.

Cette conception de la mobilité de la pulsion et de son autonomie relative par rapport aux instincts nous paraît confirmée par l'expérience et s'avère importante pour comprendre le rôle spécial du biologique et de l'affectivité dans l'élaboration d'un langage de base, fondement de l'objectivité et de l'authenticité de la connaissance. Dans cette optique, nous résumerons les observations et les hypothèses de Freud au sujet de l'univers des pulsions, afin de voir comment il peut éclairer notre théorie du symbolisme et notre concept opératoire de philosophie.

La pulsion est un stimulus qui agit sur le psychisme. Elle ne vient pas du monde extérieur, mais de l'organisme, et pour cette raison on ne peut en disposer comme d'un autre stimulus, par exemple par la fuite. Par ailleurs, ce n'est pas un stimulus qui se manifeste sporadiquement, mais de façon constante. La pulsion se présente ainsi comme un besoin et, comme il arrive d'un besoin, elle demande à être satisfaite, et cette satisfaction ne peut être atteinte que par une transformation adéquate de la source interne de l'excitation. Freud rattache le besoin pulsionnel à un principe biologique, le principe d'homéostase. En vertu de ce principe, la matière vivante chercherait à rétablir l'équilibre qui existait avant l'apparition du stimulus. Ainsi, la faim et la tension sexuelle perturberaient un équilibre, et le fait de manger de même que la relation sexuelle rétabliraient l'équilibre. En fait, le système nerveux aurait tendance à se libérer des stimuli qui le rejoignent ou à les réduire au plus bas niveau possible et même à s'installer dans un état de non-stimulation. Enfin, la pulsion apparaît à la frontière du mental et du somatique comme le représentant psychique des stimuli qui prennent naissance dans l'organisme pour réclamer de la conscience qu'elle tienne compte de ses connexions avec le corps.

Toujours selon Freud, on peut distinguer la pression qu'exerce cette pulsion sur le psychisme, le but de cette pulsion, son objet et sa source. La pression, c'est le degré d'intensité de la force de la pulsion; le but: la satisfaction de la pulsion par l'élimination de la stimulation; l'objet: cette réalité par laquelle le but pourra être atteint. L'objet peut varier et n'est pas originairement lié à la pulsion, mais il lui devient attaché lorsque c'est par lui seulement qu'elle peut être satisfaite. La source de la pulsion, c'est le processus somatique d'où elle tire son origine, processus qui prend forme dans un organe ou une partie du corps.

Bien que la pulsion soit déterminée par cette origine somatique, cette source nous est ordinairement inconnue, et nous ne la connaissons que par son but. Freud distingue deux grandes pulsions qu'il désigne au début par les expressions «pulsions sexuelles» et «pulsions du moi», et plus tard par «pulsions de vie» (pulsions sexuelles) et «pulsions de mort» (tendance a l'agression, à la destruction, retour à l'état inorganique). Freud remarque enfin que ces pulsions prennent naissance dans un grand nombre de sources organiques, qu'elles ne parviennent à leur synthèse qu'après un long développement et que c'est alors, seulement, qu'elles entrent au service de la fonction de reproduction.

Maintenant, que pouvons-nous tirer de ces données à propos de nos affirmations selon lesquelles l'idée s'appuie sur un *support* symbolique de nature biologique, pulsionnelle et affective où elle s'enracine, et qu'il existe un langage conceptuel de base, expression de la normalité?

Disons d'abord que ce que nous avons à exprimer ici se situe dans un tout qui comprend nos études sur l'objectivité et les réflexions que contient l'ensemble de cet ouvrage. Ensuite, comme nous tenterons de le montrer plus loin, c'est par la partie affective de l'appareil mental que la partie biologique et pulsionnelle est le plus souvent provoquée et engagée pour ce qui est de la production verbale et conceptuelle. Enfin, nous pouvons en déduire que l'énergie biologique et pulsionnelle se distribue dans des structures inconscientes (par conséquent dans des organisations qui comprennent un certain nombre d'éléments disposés selon un certain ordre), comme par exemple le complexe d'Œdipe dont parle Freud, l'homosexualité symbolique (relations père-fils, mère-fille) et le faux-féminin (délire de toute-puissance) dont nous avons traité dans *L'Objectivité*, structures qui influencent la nature globale des investissements de la pensée dans son cheminement concret. Pour le moment, notre préoccupation est de montrer le rôle des pul-

sions, telles que définies par Freud, dans l'élaboration d'un symbolisme de base comme produit de l'activité philosophique.

Notons en premier lieu que la pulsion conserve en partie, après qu'elle a été mise au service de la reproduction, sa mobilité du début et que c'est par cette mobilité qu'elle est utilisée par le langage et qu'elle contribue, par lui, sous la forme d'une mutation symbolique, au processus de l'idéation. Nous ne nous référons pas ici à une sublimation dans le sens de la transformation d'un élément charnel en un élément spirituel, non plus qu'à un contrôle des centres nerveux par on ne sait quel yoga du cerveau, mais bien à une participation de cette excitation somatique qui relève de la pulsion et qui introduit un déséquilibre dans le système nerveux, et donc un déplaisir et une tension; participation somatique à la réception et à l'émission de certains messages verbaux et conceptuels et à leur traduction en pensées objectives par le moyen de l'abstraction, ou au contraire participation, à l'intérieur du discours, à la décharge des produits de l'inconscient refoulé (projections, déplacements, condensation, érotisations, délire de toute-puissance) qui sont le résultat d'inhibitions, de la prédominance du processus primaire ou d'une prise en charge plus ou moins complète du conscient par l'inconscient, comme il arrive dans les états prépsychotiques et psychotiques.

On serait porté à croire en se rapportant aux apparences, par exemple à la sérénité qu'évoque le mot sagesse, que l'idéal du discours et de la pensée est d'engendrer dans le système nerveux et l'appareil mental cet état de non-excitation que postule le principe d'homéostase et d'introduire ainsi dans le corps le niveau de tension le plus favorable au bon fonctionnement de l'organisme et donc à la santé. Mais on peut se demander si alors la pensée ne serait pas davantage au service de la pulsion de mort, qui cherche, selon Freud, à miner la stabilité de la matière inorganique, qu'au service de la pulsion de vie qui accepte de voir l'équilibre interne perturbé et d'endurer le déplaisir qui s'ensuit. Par ailleurs, lorsque le psychisme se donne l'illusion d'être d'une manière permanente dans un état de non-excitation, dans les faits il décharge le plus souvent, dans des fantasmes travestis en concepts, de l'énergie pulsionnelle qui n'est ni intégrée ni filtrée. C'est une des fonctions de l'activité philosophique, selon nous, d'intégrer l'excitation somatique au processus de l'idéation, d'éduquer et de contrôler cette excitation pulsionnelle en en comprenant (en autant qu'il se peut) les mécanismes pour en déchiffrer les significations en rapport avec les perceptions du réel. C'est ainsi que l'état de non-excitation, si on parle de l'activité philosophique, ne serait pas un état donné une fois pour toutes, un état dans lequel on entrerait pour s'y installer et s'y défendre contre tout ce qui pourrait nous en déloger, mais plutôt un terme temporaire, analogue et parallèle à l'équilibre qui suit la décharge de la tension pulsionnelle au niveau corporel. Si nous parlons d'analogie et de parallélisme, il s'agit bien toutefois de deux systèmes qui communiquent entre eux. Aussi croyons-nous que c'est une fonction importante de l'activité philosophique, croyons-nous, que d'obtenir de l'appareil mental non pas qu'il se ferme à l'excitation physique, mais plutôt qu'il développe une capacité de tolérance à son endroit, de sorte qu'elle puisse concourir à l'identification objective du réel et à la construction progressive de sa compréhension en utilisant tous les niveaux de vulnérabilité d'un sujet. Comment préciser davantage cette idée? Peut-être en disant que souvent l'appareil mental convertit l'idée qu'il a pressentie dans une perception en un excitant organique, comme pour s'obliger à découvrir le contenu de cette idée à l'intérieur même du mouvement par lequel le système nerveux, pour retrouver son équilibre, est forcé de se débarrasser des stimuli qui l'ont envahi. En d'autres mots, dans certaines perceptions l'objet intellectuel se présente comme un stimulus pour la pulsion, et celle-ci fait ensuite pression sur la conscience pour la forcer à découvrir la signification intellectuelle du vécu ainsi incorporé. Tel serait, au niveau des pulsions et de la biologie, le cheminement réaliste et dynamique d'un retour à l'équilibre qui a été perturbé par un état d'excitation provoqué par les interrogations que la réalité pose à l'intelligence dans l'ordre de la compréhension de l'existence, de la connaissance de soi et des satisfactions ou des frustrations par rapport aux valeurs.

Sans doute il n'est pas facile de saisir du premier coup, à l'intérieur du déroulement ordinaire du phénomène de la connaissance, la présence de ces réactions réciproques, positives ou négatives entre le psychique et le somatique. D'abord, ce processus n'est pas toujours engagé avec la même intensité. Ensuite, comme il s'agit d'un processus complexe et mystérieux, c'est une tendance de la culture, semble-t-il, de l'escamoter en réduisant au minimum cette interdépendance et de concevoir,

comme le suggèrent les apparences, les activités de la pensée et des pulsions comme des opérations à peu près étrangères les unes aux autres. Cette tendance est encouragée du fait que cette connexion entre le psychique et le corporel échappe à la conscience et par conséquent à l'expérience directe. C'est sans doute ce que Freud a voulu souligner en relevant que la source de la pulsion nous était inconnue et que nous ne pouvions apprendre quelque chose de sa nature que par ses buts. C'était, du même coup, nous inviter à chercher, à partir de ces buts, quels facteurs externes pourraient agir sur elle et en compliquer la structuration.

Ce que l'on peut espérer de ce type d'expérience qui porte sur un déroulement interne dont seuls les extrêmes, l'origine et l'aboutissement, sont l'objet d'une observation claire, ce n'est pas de faire reculer la marge d'inconscient qui couvre le fait ainsi vécu, mais le mystère qui nous en dérobe la nature. On peut établir une relation entre un conflit psychique et un trouble organique comme un ulcère d'estomac ou un cas d'impuissance sexuelle, ou même entre certaines formes de conceptualisation et la décharge d'une tension somatique à l'intérieur de l'orgasme dans la relation sexuelle ou sous forme d'auto-érotisme. On ne peut toutefois arriver à voir, comme dans un laboratoire à travers un microscope, comment se fait le passage d'un signalement nerveux à un autre, d'un niveau psychique à un niveau psychosomatique ou purement biologique. Cependant, on peut construire des modèles qui intègrent et expliquent de plus en plus de faits et dont la vérité opératoire est vérifiée par les résultats obtenus, comme lorsqu'on aboutit à la guérison d'un trouble psychosomatique ou à une meilleure collaboration des niveaux psychiques et organiques dans la vie intellectuelle, affective et érotique par des techniques thérapeutiques tirées de ces modèles. C'est sur ce type d'expérimentation que s'appuient nos réflexions sur les rapports entre les pulsions et l'activité philosophique comme langage de base qui intègre l'excitation physique dans le processus d'idéation.

Mais avant d'examiner plus à fond les liens que nous découvrons entre notre concept opératoire de philosophie (symbolisme de base, valeurs, niveaux de langage, idéologie et système de réalité) et le monde des pulsions, il nous paraît essentiel de définir le concept d'affectivité et de circonscrire la réalité qu'il désigne dans ses rapports, par exemple, avec le

principe de plaisir, avec l'imaginaire et le processus de sublimation. En effet, nous semble-t-il, c'est par le canal de l'affectivité que l'énergie sexuelle et biologique est mise à contribution dans la production intellectuelle, que l'énergie biologique anime le concept et que ce dernier se convertit en un stimulus pour la pulsion.

Affectivité

Notre intention n'est pas de décrire le phénomène de l'affectivité dont chacun possède dans sa subjectivité une expérience obvie. Ce qui nous paraît nécessaire de clarifier, dans le cadre de cette étude, c'est la nature des éléments qui entrent dans sa composition et, surtout, celle de ses relations avec les pulsions et les concepts. Dans ce contexte, l'affectivité est non seulement difficile à isoler, à l'inverse de la pulsion, mais tout se passe comme si, dans la compréhension psychanalytique de l'appareil mental, cette réalité affective n'avait pas de source, de but et d'objets originaux, comme si le sentiment était réductible à une pulsion qui a été inhibée ou sublimée. Il est vrai que l'affection est, par rapport au sujet, en relation avec la pulsion et, par rapport à l'objet, en relation avec la perception et la pensée, de sorte qu'il semble que ce soit une simplification conforme à la réalité d'en faire un aspect du destin de la pulsion en quête d'une décharge adéquate. En tous les cas, il semble bien que c'est à ce schéma simple que Freud a décidé de réduire l'explication de l'énergie qui soutient l'appareil mental, et, à sa suite, toute l'école psychanalytique a fait de même.

Sans doute Freud parle de sentiments refoulés, de sentiments d'angoisse, de haine, de culpabilité. Mais nulle part, à notre connaissance, il s'applique à définir le sentiment comme un concept fondamental de la théorie de l'organisation psychique. À un certain endroit, il désigne l'angoisse comme un état affectif, mais il précise aussitôt que nous ne savons pas ce qu'est un affect[2]. On rencontre la même simplification, mais poussée à la limite, chez Wilhelm Reich. Chez cet auteur, l'affectif et même l'intellectuel paraissent absorbés presque tout entiers par le végétatif, par le sexuel biologique. Chez Marcuse, c'est en particulier l'originalité de la production dans l'ordre intellectuel moral qui est escamotée, comme si la rationalité morale n'avait pas d'autre origine qu'une répression ou une auto-subli-

mation de la pulsion sexuelle. Pour ces trois penseurs, dont l'influence est considérable et dépasse certainement (Marcuse n'est pas un psychanalyste, mais un philosophe) la pure spécialité thérapeutique et clinique, l'affectif paraît bien se réduire à une manifestation du biologique, et les productions intellectuelles en général à une sublimation ou à une répression de la pulsion érotique ou agressive. Bref, c'est comme si pour eux, encore une fois, l'énergie psychique ne se déployait que dans une seule direction, celle qui va de la pulsion à l'idée, et comme si, par conséquent, le mouvement inverse était inexistant. C'est cette dernière restriction au sujet des mouvements de l'énergie qui soutient l'appareil mental que, à partir de l'expérience, nous jugeons incompatible avec une image adéquate du réel psychologique.

Si nous avons parlé d'un support symbolique au niveau de l'idée et du langage, c'est d'une part pour reconnaître une autonomie à l'idée et d'autre part pour souligner le fait de ce double mouvement qui va sans doute de l'instinct à l'idée, mais qui se déplace aussi dans le sens contraire. Quant à l'isolement du facteur affectif comme élément distinctif dans le comportement psychique, l'expérience nous en montre plus d'une fois la possibilité et la nécessité. Ainsi, on peut bien dire que si un adulte est incapable d'une vie sexuelle satisfaisante, c'est que dans son enfance sa relation sexuelle à son père et à sa mère n'a pas été réussie. Mais ne peut-on pas affirmer, d'une autre manière, que si le développement normal de son énergie sexuelle a été perturbé, c'est qu'il a été mal aimé lorsqu'il était enfant? Or, il est bien difficile de prétendre, d'un point de vue strictement expérimental, que la première proposition a exactement le même sens que la seconde.

Dans *L'Objectivité*, nous avons parlé d'homosexualité symbolique. Ce que nous avons voulu traduire par cette expression (nous y reviendrons plus longuement, car il s'agit d'un des concepts fondamentaux de cette recherche), c'est que notre théorie du symbolisme s'applique non seulement au langage et aux idées, mais aussi aux sentiments premiers, dont les relations père-fils et mère-fille. Dans l'expression homosexualité symbolique, le mot homosexualité veut dire que la pulsion sexuelle, dans les sentiments paternel, maternel et filial, a une fonction symbolique, c'est-à-dire que, comme un symbole, elle témoigne d'une autre réalité que celle dont on utilise la signification pour

la désigner. Si, dans une relation paternelle ou maternelle, l'aspect érotique émerge au niveau de la conscience, c'est qu'au fond il y a carence du côté de l'affectivité et c'est cette carence qui sert de stimulus à la pulsion qui est appelée alors à symboliser biologiquement ce manque dans l'ordre de l'affection. Par ailleurs, si l'affectif n'était pas pourvu d'une certaine autonomie par rapport à la pulsion sexuelle, comment distinguer l'homosexualité de la paternité et de la maternité si ce n'est d'une manière négative en faisant du sentiment paternel et maternel un type d'inhibition.

Rappelons maintenant la notion de transfert. On sait que le transfert est l'attachement que le patient développe l'endroit de son thérapeute. Pour Freud, cet attachement a un caractère nettement érotique, qu'il soit exprimé, latent ou sublimé. Selon nous cependant, le transfert est une forme d'utilisation symbolique de l'érotisme et de la pulsion sexuelle. Par cet érotisme le transfert traduit dans le présent d'un adulte une demande frustrée de son passé d'enfant, demande avant tout affective et que ne peut combler aucune réponse érotique dans le présent. Sans doute existe-t-il un érotisme de l'enfance: oral, anal, phallique, etc. Mais ce n'est pas ainsi qu'on se souvient de son enfance — mais plutôt à partir d'un sentiment global, — et quant à celui qui n'a pas reçu, enfant, l'affection dont il avait besoin, ce n'est pas en lui permettant d'accéder à une sexualité dont il aurait été privé qu'on lui redonnera sa santé psychique, la conviction d'être compris, l'amour de lui-même et la capacité d'aimer les autres.

Mais pour faire davantage comprendre notre point de vue et ce en quoi il complète la pensée de Freud, la prolonge et la corrige pour mieux rejoindre la complexité de l'expérience, il nous paraît nécessaire de rappeler la nature et les caractéristiques de cette force pulsionnelle qui soutient l'appareil mental et que Freud appelle libido.

La libido selon Freud[3]

Cette partie de nous-mêmes par laquelle nous nous aimons, par laquelle nous voulons vivre et nous nous attachons aux choses et aux personnes, c'est par le mot libido que Freud la désigne. La libido est la manifestation d'une force, celle de

la pulsion sexuelle, et a la forme d'un désir qui ressemble à la faim. Quel est le lien entre ce que l'on appelle l'amour dans le langage commun et cette libido? Freud écrit quelque part qu'il appelle amour cet état où les tendances psychiques de la pulsion sexuelle viennent occuper le premier plan, alors que les exigences corporelles ou sensuelles, qui forment la base de cette pulsion. sont refoulées ou momentanément oubliées. Le sentiment de l'amour semble donc le résultat d'une sorte de rétrécissement du champ de potentialité de la libido, le fruit d'un appauvrissement. C'est ce qui arrive dans le complexe d'Œdipe. Le garçon éprouve de l'amour pour sa mère parce qu'il a oublié et refoulé les satisfactions orales libidineuses qui, lorsqu'il était bébé, se confondaient avec les sentiments qu'il éprouvait pour celle qui le nourrissait.

Si la libido est une force, celle de la pulsion sexuelle, comme une force elle est variable quantitativement, variation qui dépend des transformations qui se produisent dans le champ de l'excitation sexuelle. Elle a aussi des caractéristiques qualitatives en ce sens, par exemple, qu'elle se distingue des fonctions nutritives par une chimie spéciale, chimie qui n'est *pas élaborée seulement par les organes sexuels*, mais par toutes les zones érogènes du corps, et qu'elle peut affecter tous les organes du corps. C'est à partir de cette hypothèse que Freud en est arrivé à l'idée d'une libido du moi qui se distingue de la libido d'objet, bien que cette libido du moi, selon lui, ne nous est vraiment perceptible que lorsqu'elle a été mise en relation avec un objet sexuel. Cette libido du moi, c'est le narcissisme qui colore la vie intime de la première enfance, libido à laquelle le moi retourne chaque fois qu'il retire ses investissements du côté des objets. Selon Freud, ce narcissisme est le grand réservoir de la libido, celui où vient puiser le moi pour tous ses investissements.

La mobilité de la libido est très importante pour l'évolution de l'être humain, puisque c'est grâce à elle qu'il peut passer d'un objet à un autre et franchir les étapes qu'il doit traverser pour atteindre sa maturité. Cette mobilité s'oppose à la fixation par laquelle la libido est prisonnière d'un moment de son évolution comme s'il était terminal.

De plus, puisque la libido exprime la force de la pulsion sexuelle, elle possède les caractéristiques que Freud attribue à la sexualité: a) elle n'est pas liée exclusivement aux organes

génitaux et ne cherche pas premièrement la reproduction, mais le plaisir; b) elle englobe tous ces attachements purement affectifs et amicaux auxquels l'usage applique le mot amour.

Enfin, l'origine de la libido est biologique, sexuelle et chimique.

Libido et affectivité

Freud, non sans raison, a voulu échapper aux ambiguïtés du mot amour et a créé à cette fin le mot libido. Mais cette libido se réfère avant tout à une réalité somatique. Dans la théorie de Freud, l'affectif n'est pas autre chose que l'inhibition ou la sublimation de cette réalité somatique. Or, pour rencontrer davantage les exigences de l'expérience, il nous paraît nécessaire de reconnaître à cette libido (sans en nier les origines biologiques et sexuelles) un dynamisme affectif suffisamment autonome pour se comporter vis-à-vis de la pulsion sexuelle comme si elle était un moyen à son service, par exemple à la manière d'un langage, comme un symbole; ou encore se comporter à son endroit comme un excitant parce que, justement, la pulsion sexuelle est en mesure de servir de symbolisation somatique à un stimulus non sexuel. Dans cette optique, le sentiment ne se réduit donc pas à l'expression d'une pulsion sublimée ou inhibée, comme l'affirme Freud. On peut aussi, dans la même optique et en d'autres mots, concevoir le sentiment comme une réalité psychique originale qui, après s'être dégagée d'une force primitive indifférenciée, pourra agir ensuite à l'endroit de cette force comme une cause, ou comme en présence d'un facteur à sa disposition, avec lequel il ne se confond pas et par rapport auquel il constitue une structure plus large[4].

En détachant la sexualité de la pure génitalité et de la reproduction pour y inclure la sexualité des enfants et les perversions, et pour l'étendre à des sentiments étrangers à tout érotisme, Freud libérait l'esprit humain de cette vision étroite de l'appareil mental qui avait prévalu jusqu'alors, vision qui abandonnait à un moraliste simpliste le soin d'identifier, en les condamnant, tout ce qui était sexualité en dehors de la reproduction, et d'isoler le sexuel de telle sorte qu'il fût confiné à des fonctions strictement biologiques et physiologiques et, par

conséquent, étranger à toute forme de vie affective qui ne fût pas celle du couple.

Cependant, si on ne pousse pas plus avant la généralisation de la notion de sexualité entreprise par Freud, si surtout on ne change pas qualitativement la nature de cette généralisation, on risque de se trouver enfermé de nouveau dans un système simplificateur, séduisant et rassurant, sans doute, comme toutes les simplifications, mais qui n'en véhicule pas moins une perception déformante de la réalité, déformation d'autant plus dangereuse, cette fois, qu'elle s'appuie sur le prestige de la démarche scientifique dont elle est née et qui la justifie en partie. Or, on peut faire faire à la généralisation freudienne de la notion de sexualité ce pas en avant décisif qui en changera qualitativement la nature et lui restituera toute son ampleur en lui rattachant, en plus de la sexualité de l'enfance, *une sexualité symbolique*.

Pour nous, cette sexualité symbolique est un fait, par conséquent une réalité que l'on peut identifier dans l'expérience, un fait qui ne se confond pas avec les faits de la sexualité de l'enfance, avec celle des perversions, avec celle de la normalité adulte, bien que, en plus d'utiliser l'imaginaire, elle emprunte l'une ou l'autre de ces formes sexuelles pour se manifester. Par ailleurs, la sexualité symbolique a ceci de particulier que sa signification entraîne une modification de la compréhension de la sexualité obtenue à partir de la généralisation effectuée par Freud (nous avons défini la nature de cette modification dans *L'Objectivité*, pp. 50-55, et nous y reviendrons plus loin). C'est aussi par cette notion d'une fonction de symbolisation propre à la pulsion sexuelle que l'on pourra rendre compte de la relation qui existe entre le sexuel et l'affectivité et, par cette dernière, de la relation entre le conceptuel et le sexuel.

Cette dimension symbolique s'inscrit naturellement dans le prolongement de la pensée de Freud, mais elle n'est ni exprimée ni contenue implicitement dans son œuvre. Sans doute, Freud parle-t-il de symbolisme à propos du symptôme et du rêve, mais, à notre connaissance, il n'en parle jamais à propos du sexuel de la sexualité. Le symbole dont traite Freud sert à dissimuler le sexuel. Dans le symbolisme qui nous occupe, c'est le sexuel qui est symbole et il cache ou traduit indirectement du non-sexuel; dans ce symbolisme, c'est le sexuel qui est manifeste

et le non-sexuel qui est dissimulé, contrairement à ce qui se passe dans le symbolisme que Freud identifie et analyse (nous ne nions pas, évidemment, le symbolisme que Freud a mis en évidence).

Sexualité symbolique

Nous avons longuement traité de la sexualité symbolique dans *L'Objectivité*. Les grandes catégories de l'inconscient que nous avons désignées par les expressions *homosexualité symbolique* et *faux-féminin* sont des formes de cette sexualité symbolique et ne sont explicables et justifiables qu'à partir de l'hypothèse d'une dimension symbolique à l'intérieur du contenu de la pulsion sexuelle. Par ailleurs, dans le même ouvrage, nous avons tenté de montrer comment, en intégrant dans une théorie du symbolisme un grand nombre des principaux concepts freudiens, on permettait d'en étendre la compréhension en dehors de la clinique sans déformer la signification du normal au profit de celle du pathologique. C'est sur cette notion de sexualité symbolique que nous nous proposons de revenir ici pour en préciser davantage le contenu, parce que cette notion est liée directement à la conception d'une affectivité comme élément autonome et isolable de l'appareil mental, de même qu'à celle d'une collaboration biologique et pulsionnelle au processus d'idéation et, par conséquent, à ce langage de base qui, selon nous, caractérise l'activité philosophique.

Nous avons dit plus haut de la sexualité symbolique qu'elle était un fait, bien que l'on pourrait objecter qu'elle n'est que l'interprétation d'un fait. Sans doute est-elle une interprétation, comme la théorie de Freud est une interprétation, et on ne peut prétendre à aucune science sans une interprétation.

On pourrait aussi apporter comme objectiion que le terme *symbolique* a des connotations *métaphysiques*, *mystiques*, et que de ce fait il renvoie, d'une manière inavouée ou inconsciente, à quelque substrat caché plus noble et plus spirituel que, par exemple, ces sources chimiques dont parle Freud au sujet de la libido ou que cet *orgone* que Reich découvre au cœur de l'orgasme comme traduction biologique de l'énergie cosmique universelle. Cependant, cette énergie psychique que Freud et Reich ont tenté d'identifier par des hypothèses chimiques ou

physiques était tout aussi mystérieuse et inconnue pour eux autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui pour nous, et elle échappait tout autant hier que maintenant à l'expérimentation. Ce n'est pas parce que, comme le fait Reich, on utilise des vocables nouveaux dans le domaine de la connaissance physique et biologique, et que l'on invente des forces physiques occultes, que l'on est plus proche de l'expérience et du vérifiable. Le concept de sexualité symbolique ne prétend donc nullement révéler la nature de l'énergie psychique; il veut simplement proposer une interprétation de la pulsion sexuelle qui permette d'isoler un certain nombre de réalités psychiques importantes, que l'expérience vérifie, mais qui sont ignorées de Freud, de l'école psychanalytique et, d'une façon générale, des sciences du psychisme.

On pourrait encore, contre cette interprétation symbolique de certaines formes de sexualité, soulever l'objection que l'on risque, en adoptant cette hypothèse, de ne plus voir dans le sexuel qu'un symbole, faute de pouvoir délimiter où commence et où s'arrête la fonction symbolique de la pulsion sexuelle. Ainsi, sous prétexte d'apporter plus de précisions à nos connaissances du monde des pulsions, c'est la notion même de sexualité qui perdrait son identité. Le sexe, se référant toujours à autre chose que lui-même, n'aurait plus aucun sens qui lui soit propre.

À cette objection nous pouvons répondre d'abord que le concept de sexualité symbolique a été créé pour distinguer des faits et que, si on l'étendait à tout le champ de la sexualité, ces distinctions ne seraient plus possibles. Ensuite, que ce concept a été construit en fonction de faits où la partie symbolique de la pulsion sexuelle était particulièrement perceptible par rapport à d'autres faits qui semblaient n'avoir d'autre signification que celle de leurs manifestations dans l'activité sexuelle. D'une certaine manière, il est vrai que la pulsion sexuelle possède toujours cette capacité symbolique, en ce sens que c'est par cette dernière qu'elle est liée à l'ensemble de l'appareil mental. On peut considérer cependant certains faits comme étant purement sexuels, sans référence symbolique. Ce sera par rapport à ces faits que certains autres seront interprétés comme étant symboliques. Ainsi, on peut tenir que le sexuel n'est que le sexuel lorsqu'il exprime un besoin biologique; lorsqu'il se traduit par l'union des sexes à l'intérieur d'une relation affective

moyennement normale; lorsqu'une perversion a été adoptée comme un comportement permanent, comme si elle avait engendré un nouveau réel et une nouvelle nature; lorsque chez l'enfant la sexualité se réduit à la découverte et au développement de la pulsion sexuelle. Lorsque nous affirmons que la sexualité symbolique est un fait, nous voulons dire qu'il y a des faits sexuels (images, perversions, sexualité normale, sexualité névrotique, sexualité de l'enfance) qui sont différents, quant à leur signification, d'autres faits sexuels matériellement de même nature. En d'autres mots, contrairement à ce que sous-entend la théorie de Freud, la sexualité n'est pas un phénomène «linéaire» et n'est pas réductible à une explication de ce genre. Nous croyons que c'est en sortant de ce linéaire que l'on est en mesure de rejoindre le tout de l'expérience psychique.

L'explication linéaire de la sexualité dans l'œuvre de Freud

Freud nous présente une explication linéaire de la libido et des phénomènes sexuels, et il en est de même de toutes les écoles qui se réclament de ses théories.

Dans le contexte de cette étude, une explication linéaire signifie simplement que toutes les explications du déroulement et des vicissitudes d'une pulsion n'ont jamais plus qu'une dimension, celle de la pulsion en question, qu'elles se situent toutes et toujours au niveau de cette pulsion. C'est ce type d'explications qui domine dans la pensée de Freud et l'on peut en donner plusieurs exemples à partir de son œuvre.

Ainsi, le sentiment de castration chez le petit garçon consisterait dans le fait qu'il manipule son pénis, qu'il pense vaguement à des relations sexuelles avec sa mère, qu'il constate l'absence de pénis chez la fille et qu'il se sent coupable parce qu'on lui reproche et interdit ses activités sexuelles. On sait, par ailleurs, que le critère de la sexualité normale dans la théorie freudienne est le rapprochement des organes sexuels mâles et femelles dans le coït en vue de la reproduction et que le coït a ce seul sens. Il y a névrose, toujours selon Freud, lorsque la libido ne peut se satisfaire normalement et qu'elle est forcée de chercher d'autres voies. Mais ces autres voies sont à leur tour interdites parce qu'elles sont ou bien des régressions (retour aux stades érotiques de l'enfance) ou bien des perversions.

C'est alors que surgit le symptôme qui est une sorte de compromis, de satisfaction détournée. Tout s'explique donc sans que l'on ait à faire appel à autre chose qu'aux différentes formes et phases de la pulsion sexuelle. Il en va de même pour l'homosexualité, qui se présente comme une sorte de *chose en soi*. En effet, Freud ne fait pas de distinction entre l'homosexualité de la paranoïa, de la psychose, de la névrose (les névrosés auraient tous, sans exception, le désir caché et refoulé d'une relation homosexuelle) et celle de l'inversion proprement dite. Quant aux perversions, elles ont toujours la même signification (l'isolement, l'exclusivité et la permanence d'une des composantes du dynamisme sexuel global comme objet de la libido, avec négation des fins assignées à la procréation), qu'il s'agisse de la perversion proprement dite, d'une perversion implicite, dissimulée, vécue dans l'imagination, ou du comportement sexuel de l'enfant qui, d'après Freud, est un comportement pervers non organisé. Quant à la source de la perversion, elle se situe dans un organe du corps qui, d'abord neutre, a pris les caractéristiques d'une zone érogène. Dans le voyeurisme et l'exhibitionnisme, c'est l'œil qui s'érotise, et c'est la peau lorsqu'il s'agit du sadisme et du masochisme.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, montrent à l'évidence le caractère linéaire de l'explication freudienne de la sexualité.

Le fait sexuel comme symbole

La position que nous avons adoptée à partir d'une confrontation des théories de Freud avec l'expérience est la suivante: pour rencontrer la complexité du réel psychique, *il faut distinguer deux séries de faits dans le développement de l'énergie de base qui anime l'appareil mental chez l'être humain: une série de faits sexuels et une série de faits plus difficiles à identifier (mais non moins réels) constitués par des attitudes, des actes et des paroles qui expriment des sentiments*. Ainsi, le fait sexuel, outre sa signification purement somatique ou psychosomatique, acquiert à l'occasion une signification qui est avant tout une symbolisation, celle de la série des faits affectifs.

De l'existence de cette réalité symbolique, l'usage du langage et l'expérience du normal et du pathologique nous fournissent plusieurs confirmations, dont un certain nombre ont été constatées depuis longtemps, bien que, et c'est un fait étonnant, aucune théorie ne les ait intégrées de façon explicite à ses explications de la pulsion sexuelle. Le thérapeute dans ses traitements se comporte comme si cet aspect symbolique était pour lui une évidence, mais il n'en reconnaît cependant jamais l'existence dans sa science. Toutefois, dans un grand nombre de cas, le langage scientifique par lequel on traite de la pathologie mentale n'aurait aucun sens sans une référence à cette forme symbolique de la sexualité. Ainsi cette description de la relation dont a besoin ce type de maladie mentale que l'on appelle l'état limite (*borderline*): «Pour l'état limite, c'est des deux parents non génitaux dont il faut être aimé à la fois; c'est aussi tous les deux à la fois qu'il est nécessaire d'agresser analement. L'interlocuteur de l'état limite n'est ni un parent œdipien et génital, ni une mère de schizophrène; c'est un individu phallique-narcissique qui représente toujours les deux parents à la fois, et avec lequel il convient de conserver un mode de relation du type pré-génital[5].» Sans doute ce langage, totalement incompréhensible pour le profane, a une certaine signification si l'on se réfère aux stades freudiens de l'évolution de la libido durant l'enfance. Cependant, sans l'aide du concept de sexualité symbolique pour les interpréter, les notions de parents non génitaux, de parents œdipiens d'individu phallique-narcissique, d'agression anale et de relations pré-génitales n'ont aucun sens et paraissent du pur charabia. Il ne faut pas oublier que la relation dont il est ici question est un sentiment qui ressemble matériellement à n'importe quel autre sentiment humain et ne peut être perçu ou circonscrit, selon le sens qu'on lui donne, qu'à l'intérieur de l'usage d'un langage et d'attitudes de nature symbolique. Que pourrait vouloir dire, autrement, un parent qui est père et mère et n'est pas la mère du schizophrène, s'il s'agit, par exemple, d'un thérapeute masculin qui traite le cas d'un jeune homme de vingt ans ou d'un thérapeute féminin qui traite une jeune fille de vingt-cinq ans?

Mais ce n'est là qu'un exemple de la nécessité de recourir à l'hypothèse d'une sexualité symbolique pour rendre compte à la fois du langage qui traite de certains états de pathologie mentale et des réalités que ce langage cherche à cerner. Nous nous appliquerons maintenant à dégager certains principes généraux de cette sexualité symbolique et à rappeler quelques-uns des faits dont ils ont été tirés et qui les vérifient.

Peut-être pourrait-on dire que l'on est en présence d'une sexualité symbolique chaque fois que l'on soupçonne qu'on a affaire à la manifestation d'une autre réalité que la réalité du simple fait sexuel, chaque fois qu'on soupçonne, en face d'une donnée qui relève de la sexualité, que l'on est confronté à deux univers de significations. On peut ajouter à ce principe cet autre principe général que plus on s'éloigne de l'évolution normale de l'appareil mental et de son développement biopsychique naturel, plus la fonction symbolique de la sexualité est mise à contribution. Mais cela ne veut pas dire que cette fonction symbolique du sexuel est absente dans le normal, qu'elle n'appartient pas au psychisme normal. Bien au contraire. C'est par cette fonction symbolique que la pulsion sexuelle est utilisée comme support des différentes activités psychiques, dont le langage, les sentiments, les activités sociales et intellectuelles. On peut donc dégager de ces considérations un troisième principe général, à savoir que le corps sexué a toujours, sous un certain rapport, une signification symbolique perçue avec plus ou moins d'intensité selon les circonstances. Le sexe, alors, signifie toute la personne, comme le primitif en avait eu l'intuition.

Ces principes généraux étant posés, voici quelques-uns de ces faits dont ils ont été dégagés et qui en sont une illustration: 1) La théorie de Freud qui rattache la sexualité de la névrose à celle de l'enfance et la sexualité de l'enfance à celle des perversions; 2) Le langage du psychotique; 3) Le langage thérapeutique; 4) L'obsession sexuelle; 5) Le phénomène de la castration; 6) La signification des perversions.

1. La sexualité du névrosé adulte se comprend par celle de l'enfance, et la sexualité de l'enfance par celle des perversions. Il s'agit alors d'un double symbolisme, l'adulte n'étant pas un enfant, ni l'enfant un pervers. Dans chacun de ces cas, nous sommes en présence de deux séries de faits: une série affective et une série sexuelle. C'est en raison de la série affective qu'il faut parler d'un symbolisme au lieu d'une identité. La sexualité du névrosé est le symbole d'une frustration affective de l'enfance, et la perversion est le symbole de cette frustration adoptée comme stimulus de la pulsion sexuelle. Dans *L'Objectivité* nous disions, d'une autre manière, que les concepts de Freud, dans cette explication de la sexualité névrotique, étaient des façons de comprendre des réalités fort camplexes

(névroses, enfance, adolescence) par d'autres réalités plus faciles à saisir et qui leur sont analogues par certains côtés. Ainsi, le névrosé ressemble à un enfant et l'enfant à un pervers.

2. On sait que le langage psychotique de certains schizophrènes est fortement chargé de sexualité perverse. Or il paraît évident que ce langage a une signification qui veut dire tout autre chose que son contenu manifeste, qu'il s'agit d'un langage à plusieurs dimensions, si l'on peut dire, langage à déchiffrer, à interpréter pour entrer dans une communication affective avec le sujet, communication qui rejoindra son enfance, ses frustrations, à l'intérieur même des moyens qu'il a choisi d'utiliser pour traduire les multiples niveaux où se jouent la perte de son moi et la tentative d'en récupérer l'unité, ou d'en consacrer la désintégration et l'annihilation.

3. Quant au langage thérapeutique, il s'agit d'une méthode efficace que le thérapeute utilise pour sexualiser et son dialogue avec le malade et le malade lui-même. Le but n'est pas tant d'inviter le sujet à révéler les faits de sa vie sexuelle (ce qui de nos jours ne présente guère de difficulté), non plus évidemment d'en arriver à un commerce intime avec lui, mais de rejoindre sa personnalité totale en s'adressant à la pulsion sexuelle et de la contraindre à amener à la conscience par le langage – au moins à oser le faire vivre à l'extérieur – ce qui était caché et refoulé. Le langage érotisé a un autre but encore, celui de valoriser, de témoigner de l'affection, de consolider l'être profond et total de celui qui cherche l'aide du thérapeute. Dans les deux cas, la référence au sexuel a une fonction symbolique.

4. L'obsession sexuelle qui n'est pas simplement l'expression de la pulsion sexuelle qui cherche à se satisfaire, mais qui a toutes les caractéristiques du phénomène de l'obsession, s'offre, la plupart du temps, comme un processus mental désagréable qui se substitue à un vide affectif intolérable accompagné d'une sorte de scission dans l'être intime au niveau de la conscience de soi. On peut donc dire alors que la hantise sexuelle est le symbole d'autre chose, en particulier d'une perte de contact affectif avec la réalité. Lorsque ce contact affectif avec la réalité existe, la pulsion sexuelle n'a pas cette signification symbolique ni, non plus, ce caractère obsessionnel symptomatique.

5. Le phénomène de castration est peut-être une des illustrations les plus frappantes de cette sexualité symbolique que

nous expliquons par la rencontre de deux séries de faits: faits sexuels et faits affectifs. D'abord le mot castration évoque un fait sexuel pour désigner toute la personnalité: son impuissance, son incapacité à créer et, somme toute, son rejet et sa négation par l'autre. Ensuite, si l'on se rapporte à l'enfance, il y a une série de faits sexuels, par exemple chez le garçon qui en eux-mêmes ne soulèveraient aucun problème, aucune angoisse, aucun sentiment de culpabilité et de dévalorisation s'il ne s'y ajoutait le sentiment d'être mal aimé, mal compris, ou pas aimé du tout et incompris. C'est dans ce contexte que le développement de la sexualité chez l'enfant – la découverte de son sexe, son intérêt pour son corps sexué et son attachement à sa mère – prend cette signification symbolique particulière que constitue l'angoisse de castration. Freud écrit de la petite fille que, contrairement au garçon, elle ne connaît pas l'angoisse de castration parce qu'elle croit que, chez elle, cette ablation a déjà eu lieu. S'il en était vraiment ainsi, cela viendrait, selon nous, d'un sentiment d'infériorité dont la société accable la fille en accordant certains privilèges au garçon et en imposant en exclusivité au sexe féminin des tâches domestiques astreignantes et des contraintes juridiques et sociales qui le dévalorisent. La signification symbolique du sexuel est ici évidente.

6. Le caractère symbolique de la signification des perversions est comme résorbé lorsqu'elles se confondent avec la réalité et qu'elles deviennent ainsi le mode régulier de l'expression sexuelle d'un sujet. Cependant, on peut découvrir pour presque toutes les perversions une signification symbolique si l'on se réfère à des sentiments éprouvés dans l'enfance. Ainsi l'exhibitionnisme, le voyeurisme, le masochisme, l'homosexualité. Au lieu, donc, de considérer ces diverses anomalies comme le maintien de formes enfantines de la pulsion sexuelle, on réussit facilement à y déchiffrer l'expression, par l'érotisme, d'une carence affective vécue dans l'enfance et une protestation en même temps qu'un soulagement de la pression subie par la pulsion à cause de cette carence. Cette interprétation est évidemment très différente de celle de Freud et de l'école psychanalytique en général. Pour Freud, la perversion est le maintien à l'âge adulte de la sexualité de l'enfance, de sorte qu'on peut considérer la sexualité de l'enfant comme la sexualité d'un pervers. Pour nous, la pulsion sexuelle chez l'enfant manifeste progressivement les composantes de la sexualité normale, et ces composantes apparaissent à l'intérieur d'une vie affective qui

engage toute la personnalité. Si cette vie affective est frustrée, la pulsion sexuelle reproduit symboliquement cette frustration sous forme d'une tension et d'une excitation particulière, et cherche une décharge en fonction de cette tension et de cette excitation exceptionnelles.

Cependant, la tension et la décharge sont toujours l'expression d'une carence et d'un mécanisme de compensation à cette carence. Ainsi, le narcissisme, tout compte fait, n'est jamais un amour de soi, mais au contraire, un mécanisme qui exprime l'incapacité de cet amour de soi et sa compensation libidinale.

Affectivité: résumé

On se rappellera que nous avons entrepris ce long développement sur la nature de l'affectivité dans le but de montrer le lien entre le biologique et le pulsionnel d'une part, et ce langage de base que nous appelons l'activité philosophique d'autre part. Sans prétendre révéler la nature de l'énergie qui soutient l'appareil mental, il nous a paru nécessaire d'isoler, à l'intérieur de cet appareil mental, un facteur affectif conçu comme une réalité psychique originale qui entre en composition avec la pulsion sexuelle et la biologie, soit pour leur emprunter de l'énergie et pour en exprimer certains contenus inaperçus au niveau de la perception ou de l'activité sexuelle et biologique, soit pour agir sur cette pulsion et ce biologique à la manière d'une cause ou pour l'utiliser comme moyen de symbolisation somatique.

On se souviendra aussi que l'isolement de ce facteur affectif nous a paru essentiel pour rendre compte du principe de plaisir, de l'imaginaire et de la sublimation dans la production du concept et de ce symbolisme de base, expression, selon nous, de la normalité et caractéristique de l'activité philosophique. C'est donc à l'application de ce facteur affectif à la compréhension de ces trois réalités (principe de plaisir, imaginaire et sublimation) que nous nous emploierons maintenant.

Le principe de plaisir selon Freud[6]

Pour Freud, les développements de la vie psychique sont automatiquement réglés par le principe de plaisir. Cela veut dire que ces développements sont mis en action par une tension désagréable (sauf pour la pulsion sexuelle où la tension elle-même est agréable) et que l'action cherche toujours à obtenir, à la fin, un abaissement de cette tension, qui se traduit par une production de plaisir ou, du moins, par l'élimination d'un déplaisir. S'il en est ainsi, c'est que l'appareil mental s'efforcerait de garder la quantité d'excitation qu'il porte en lui au plus bas niveau possible, à tout le moins de la maintenir à un niveau constant. Sous la pression de certaines forces, dont la nécessité, le principe de plaisir est remplacé par le principe de réalité. Ce principe enseigne au moi qu'il lui est essentiel de renoncer à la satisfaction immédiate (à toute satisfaction quant à certaines sources de plaisir), de supporter certaines peines, d'en écarter d'autres, pour à la fin retrouver tout de même un plaisir, atténué sans doute, mais plus conforme au réel et à ses exigences. Le principe de plaisir est la loi qui domine le monde de l'inconscient, le processus primaire, le *ça*, les parties inconscientes du moi, le rêve, les processus mentaux des états pathologiques comme la névrose et la psychose, de même que ces déformations de la perception que sont la rationalisation et la projection. La projection, par exemple, est une façon de se comporter à l'endroit d'une excitation interne difficilement supportable comme si elle était extérieure, de sorte que l'on puisse se défendre contre elle et retrouver le moi de plaisir.

Cependant, l'évolution de l'individu et la production de la civilisation découlent de la substitution du principe de réalité au principe de plaisir. Ainsi, le passage de la sexualité prégénitale à la sexualité génitale, la solution du complexe d'Œdipe, qui suppose l'abandon de certains modes de satisfaction de la libido, sont obtenus sous la pression du principe de réalité qui s'exprime par l'autorité des parents et de la société, et cela jusqu'à ce que le dynamisme de la pulsion sexuelle coïncide avec les fins de la reproduction. Cette dernière est perçue comme un représentant de la réalité et de ses répressions. L'ensemble des fonctions proprement mentales qui relèvent du conscient, comme l'attention, l'action et la pensée, sont des produits de la

suppression du principe de plaisir par le principe de réalité. Seule l'imagination échappe à l'influence du principe de réalité et demeure subordonnée au principe de plaisir. Ainsi, le moi-réalité recherche avant tout ce qui est utile et veut se protéger contre les dangers. Le travail psychanalytique consisterait souvent à amener le patient à renoncer à une quantité de plaisir qui peut être atteint immédiatement et directement pour un plaisir plus lointain et plus assuré. Au fond, la psychanalyse ne ferait pas autre chose que réadapter l'individu à la civilisation. En effet, pour s'édifier, la civilisation s'appuierait sur la non-satisfaction des pulsions, sur le refoulement et la répression. On peut donc se demander si à la fin la civilisation, nécessaire à la survie de l'espèce, n'est pas obtenue et maintenue chez l'individu par le sacrifice de la satisfaction de ses besoins pulsionnels et, partant, de son besoin de bonheur; et si la civilisation, en vue du progrès de l'humanité, n'est pas forcée de prendre des moyens qui sont ceux-là mêmes qui, chez l'individu, conduisent à la névrose.

Critique du principe de plaisir selon Freud

Ce que dit Freud du principe de plaisir contient un ensemble de généralisations tirées de l'expérience et vérifiées par elle. Cet ensemble constitue une sorte de schéma à peu près adéquat de la façon dont la propension au plaisir se présente dans l'histoire de l'individu et de la civilisation.

Il se dégage de ce schéma que partout où domine le principe de plaisir nous avons affaire aux formes inférieures du psychisme: l'inconscient et les processus primaires, infantiles ou pathologiques de l'appareil mental. Ensuite, bien que Freud définisse le plaisir à partir de ses expressions biologiques, de manière qu'il pourrait entrer en composition avec des activités psychiques supérieures, il nous le montre comme un univers clos qui ne peut être qu'accepté en bloc ou rejeté de même. Selon nous, cette vue découle de sa conception linéaire de la sexualité et du fait qu'il ne reconnaît pas l'existence d'une affectivité autonome et d'une sexualité symbolique.

Dans ce contexte, le principe de réalité chez Freud est un pôle que l'on peut aisément identifier comme supérieur au principe de plaisir s'il s'agit de l'opposer à l'hallucination, au délire et au rêve éveillé, mais qui se confond rapidement avec les aspects contraignants et désagréables du réel lorsqu'il est seule-

ment question de le comparer au principe de plaisir dans le cours ordinaire des choses. D'ailleurs, pour Freud, le plaisir que nous obtient le réel est toujours un plaisir diminué et différé.

Cependant, Freud ignore certains faits que révèle toutefois la psychothérapie, faits qui, selon nous, modifient profondément la version freudienne des principes de plaisir et de réalité, et qui laissent entrevoir que le problème de la civilisation ne se réduit pas au dilemme dans lequel l'inventeur de la psychanalyse est contraint, par son système, de l'enfermer. Voici trois de ces faits.

La psychothérapie montre, nous semble-t-il, que le principe de plaisir, en tant qu'il cherche une diminution des tensions et de toute charge excessive de stimulus, peut s'associer à une perception désagréable du réel, pourvu que cette perception soit la substitution à une autre perception, illusoirement agréable peut-être, qui était une déformation de ce réel. Ensuite, il y a le fait de ces symbolisations par le moyen de la pulsion sexuelle, dont nous avons parlé plus haut, et qui sont d'une certaine manière, par mode indirect, la manifestation par le principe de plaisir des exigences de la réalité. Aussi longtemps que ces symbolisations exerçent leur fonction symbolique, le principe de plaisir ne témoigne pas d'une opposition à la réalité ou d'un conflit avec elle, mais, au niveau affectif, de la frustration d'une exigence de la réalité. Enfin, c'est un autre fait vérifiable que les valeurs perçues par l'intelligence, vécues par l'affectivité, ont leur écho somatique et peuvent s'associer aux besoins pulsionnels pour modifier leurs aspirations, la forme de leurs frustrations et leurs possibilités de satisfaction.

Donc, en tenant compte des trois faits dont nous venons de parler, on ne peut plus poser le problème de la civilisation dans les mêmes termes que Freud, ni tenter de le résoudre par les théories de Reich ou de Marcuse, comme si, pour dénouer le dilemme freudien (civilisation égale répression), il s'agissait tout simplement de réduire les contraintes imposées par la société aux satisfactions réclamées par le principe de plaisir.

Le principe de plaisir selon Reich[7]

Il peut être utile de rappeler que cette analyse du principe de plaisir se situe dans une recherche des fondements d'un langage de base, produit d'une activité que nous appelons philosophie. Nous voulons suggérer, à partir de l'expérience, que nos idées ont des appuis somatiques; que, si le principe de plaisir peut déformer nos idées, comme il arrive dans la projection, il peut s'associer à la recherche de la réalité sous la forme d'un renforcement ou d'un écho corporel. Davantage encore, nous voulons suggérer que les frustrations ou les satisfactions du principe de plaisir peuvent entrer dans la composition du moteur qui met en marche l'appareil mental et contribuer biologiquement à la conquête de l'authenticité de nos interprétations du réel. De ce point de vue, les idées de Wilhelm Reich sur le principe de plaisir ont un intérêt incontestable. Toute son œuvre, en effet, tente de montrer que le plaisir biologique naturel et spontané, obtenu dans l'activité sexuelle génitale, contient la loi de la normalité et de la santé, donc de l'équilibre psychique et organique.

L'expérience centrale autour de laquelle pivotent tous les principes, thèmes, postulats et affirmations de la théorie de Reich est celle de l'orgasme, et c'est à cette expérience qu'il demande de vérifier la série de ses nombreuses hypothèses.

Selon Reich, les troubles de la génitalité (la phase terminale de l'évolution de la pulsion sexuelle) ne sont pas un des symptômes de la névrose, mais *le* symptôme de la névrose. Il définit ce trouble génital comme l'impuissance orgastique, laquelle est différente de l'impuissance ou de la frigidité ordinaires. En effet, l'impuissance orgastique peut se retrouver chez l'homme même s'il est capable de puissance érective et éjaculative. En termes de synthèse, la puissance orgastique est la «capacité de s'abandonner au flux de l'énergie biologique sans aucune inhibition, la capacité de décharger l'excitation sexuelle au moyen de contractions involontaires».

La puissance orgastique donne naissance au caractère génital, lequel est une autre notion importante de la théorie de Reich. D'une façon générale, le caractère est perçu comme une modification permanente du moi. Reich lui donne le nom de

cuirasse, parce qu'il sert à protéger l'individu contre les dangers intérieurs et extérieurs qui peuvent provoquer de l'angoisse dans le moi. D'un autre côté, le caractère peut constituer une forme de refoulement et servir de résistance dans la lutte du malade pour garder inconscient ce qu'il a refoulé. Enfin, ce qui distingue le caractère normal (caractère génital) du caractère névrosé, c'est que le premier est souple et mobile, alors que le second est rigide.

Quelle est la cause de l'impuissance orgastique et du caractère névrosé? L'appareil psychique du névrosé se distingue de celui de l'être sain par la présence constante d'énergie sexuelle non déchargée. Reich appelle cette énergie accumulée la stase sexuelle, et il en fait la cause de l'impuissance orgastique. Cette stase produit non seulement les névroses, mais tout ce dont l'homme a à se plaindre dans l'ordre de la répression, de la servilité, de la cruauté, de la domination, de l'autoritarisme et de la stérilité intellectuelle. Puis Reich reprend la thèse de Freud selon laquelle le conflit psychique de base est la relation sexuelle enfants-parents exprimée dans le complexe d'Œdipe. Toutefois, pense-t-il, ce conflit ne produirait pas de trouble durable s'il n'était alimenté par la stase sexuelle que le conflit lui-même a engendrée. Cette stase fournit donc à la névrose son énergie, et il s'installe dans le psychisme une sorte de cercle vicieux où la stase sexuelle renforce le conflit, et celui-ci la stase. Cependant, l'attachement incestueux aux parents perd sa force lorsque la stase sexuelle est éliminée par la satisfaction sexuelle complète dans le présent immédiat.

De cette analyse de la fonction de l'orgasme, Reich tire un grand nombre de conclusions théoriques, pratiques et, au fond, malgré qu'il s'en défende, philosophiques et métaphysiques.

D'abord, pour Reich il n'y a pas d'autre explication de l'appareil mental que l'explication biologique. Ainsi, l'intelligence elle-même est une opération végétative. Toute impulsion psychique est identique, quant à son fonctionnement, à une excitation somatique. Aussi bien, si l'on veut découvrir l'essence de la vie, il faut s'adresser, par-delà le langage verbal, à l'émotion sous sa forme la plus primitive. On découvre alors que cette émotion est le mode d'expression du protoplasme lui-même et qu'elle constitue la source originelle du plaisir et de l'angoisse. Le plaisir traduit le mouvement d'expansion du protoplasme,

et l'angoisse, ses contractions. Quant à la pulsion, elle est la force de cette expansion du protoplasme. C'est ainsi qu'il n'y a pas de distinction entre la pulsion et le plaisir, et ce dernier se confond avec le fonctionnement même de la vie: il en est l'expression spécifique.

Reich, évidemment, ne partage pas le pessimisme de Freud. Pour lui, il n'y a pas de pulsion de mort. L'agressivité existe, mais elle ne se développe chez un être normal que pour éliminer ce qui le menace et chercher ce qui est conforme à son besoin de plaisir. Par conséquent, chez l'homme sain, le plaisir de détruire, ou le sadisme au niveau primaire, n'existe pas, puisque, à ce niveau, l'instinct de destruction est au service du désir biologique de vivre.

Aborder la notion de bonheur selon Reich, c'est d'abord reconnaître que celui-ci est biologique et ensuite permettre aux hommes d'y avoir accès en les aidant à cesser «de craindre si fort ce qu'ils désirent si profondément». Quant à la nature de ce bonheur, elle consiste dans le fait de communiquer avec la grande force qui anime tout l'univers, force que Reich prétend avoir découverte et qu'il appelle *Orgone*. Dans l'être humain, l'Orgone, qui est une réalité du monde physique, se traduit par l'énergie bioélectrique qui anime les courants plasmatiques d'expansion. Ainsi, «le réflexe d'orgasme, avec son expression d'abandon, nous livre la clé de tous les processus naturels fondamentaux qui transcendent l'individu et même la vie».

Critique du principe de plaisir selon Reich

Les vérités importantes que Reich a mises en évidence, sont que l'orgasme peut varier qualitativement et que cette variation qualitative est significative par rapport à l'ensemble du psychisme; qu'il peut s'installer dans l'appareil mental une stase sexuelle, c'est-à-dire une accumulation d'excitations sexuelles jamais entièrement déchargées, accumulation qui perturbe le bon fonctionnement de l'organisme psychique; enfin, que le réflexe d'orgasme est révélateur du type d'émotions vitales qui animent l'être humain. Cependant, la valeur des différentes hypothèses et conclusions que Reich développe à partir de ces constatations est en général très discutable du strict point de vue de la validité d'une théorie par rapport à la variété des faits qu'elle veut expliquer et dont elle prétend tirer la vérification de sa plausibilité. Par exemple, l'expérience

montre qu'une déficience orgastique peut surgir, dans la normalité, à partir d'un stimulus affectif ou conceptuel négatif. Dans ce cas, si le stimulus rejoint les profondeurs, ce serait une puissance orgastique complètement réussie qui pourrait être soupçonnée de traduire une normalité douteuse. Au contraire, une qualité d'orgasme très satisfaisante peut être liée à un comportement que l'on pourrait juger aberrant selon d'autres critères que ceux de la biologie.

La conception de la sexualité chez Reich est linéaire comme chez Freud et, comme lui, il affirme que la névrose est le résultat d'une privation de satisfaction libidinale. Par conséquent, soutient Reich, il faut libéraliser la morale sexuelle traditionnelle à laquelle la société a soumis, jusqu'à maintenant, l'enfant, l'adolescent et l'adulte. Par cette libération on contribuera à éliminer la névrose. Par ailleurs, une telle libération, contrairement à ce que pense Freud, ne conduira pas à la destruction de la civilisation et à l'anarchie, car la biologie sexuelle et le principe de plaisir sont dirigés spontanément par un principe d'autorégulation: l'économie sexuelle génitale.

On peut donc dire que le plaisir biologique chez Reich contient une morale, qu'il est une morale. Il s'agit, d'une certaine manière, d'une biologie sexuelle idéale, idéalisée et même idéologique en ce sens qu'elle se veut porteuse d'un programme qu'elle applique à la réalité dont elle prétend révéler, du même coup, la vérité. Cette biologie sexuelle, en outre, intègre toutes les activités de l'appareil mental: l'intelligence, les idées, les affections. En même temps, cependant, sous forme de puissance orgastique, de caractère génital, de réflexe d'orgasme et de bonheur biologique, la pulsion sexuelle élémentaire distingue un bien et un mal, rejette la domination, le viol, la cruauté, le masochisme et valorise l'amour, la création, l'intelligence et la liberté. Cet aspect moral inavoué de la biologie sexuelle de Reich ne nous apparaît pas scientifique parce qu'il méconnaît les faits, ou les déforme en les simplifiant. Il faut comprendre que le principe de plaisir, le plaisir sexuel, l'orgasme, les émotions vitales primaires sont doués d'une certaine neutralité par rapport à l'ensemble du psychisme et entrent en composition, à travers un réseau complexe de relations variées, avec l'affectivité, les idées et les valeurs. Une théorie adéquate de la réalité psychologique doit rencontrer le plus grand nombre possible de faits, identifier leurs différences comme phénomènes distincts dans l'expérience et rendre compte de la variété de leurs relations. La théorie de Reich ne nous paraît pas répondre à ces exigences, en tous les cas elle ne le fait pas pour ce qui est du principe de plaisir. En réalité, le principe de plaisir, comme plaisir et comme mécanisme biologiques, peut être associé à des perceptions désagréables lorsqu'elles traduisent une victoire sur l'illusion. Il peut être lié à des comportements anormaux; témoigner d'une communication profonde dans la relation hétérosexuelle; symboliser des carences affectives; correspondre à des valeurs idéales qu'il redouble dans un bonheur physique; s'associer à la joie d'engendrer et de prolonger cette génération dans l'acte d'éduquer. Or, Reich ignore cette polyvalence du principe de plaisir, de sorte que la compréhension qu'il nous livre de ce principe nous semble relever davantage de la logique des images et des analogies que de l'induction expérimentale.

Le principe de plaisir selon Marcuse

Nous nous limiterons, dans l'œuvre de Marcuse, à l'interprétation qu'il fait du principe de plaisir dans ses livres *Éros et civilisation* et *Vers la libération*. Marcuse est un philosophe et ne possède pas d'expérience clinique. Cela explique sans doute l'usage purement théorique qu'il fait de la pensée de Freud et des solutions, elles-mêmes uniquement spéculatives, par lesquelles il essaie de réconcilier le principe de plaisir avec la réalité. Marcuse reprend à son compte, en les renforçant, les affirmations de Freud selon lesquelles la civilisation a été obtenue dans une répression du principe de plaisir par le principe de réalité. Pour Marcuse, ce principe de réalité se traduit dans nos sociétés modernes par le principe de rendement. Il pense aussi qu'à la répression (par le travail pénible et la reproduction) qui s'est imposée à l'homme pour la survie de l'individu et de l'espèce, s'ajoute une sur-répression imposée à la majorité au profit d'une minorité de privilégiés organisateurs du travail et des cités.

En fonction de ce travail répressif et de la reproduction, la civilisation a désexualisé le corps, soumis la sexualité de l'enfance aux mécanismes du refoulement, placé sous le règne du tabou les perversions, et tout cela en vue d'orienter l'instinct du côté de la reproduction à l'intérieur du mariage monogamique

conçu comme système répressif du principe de plaisir. Cette répression, sans doute, a pris la forme de valeurs morales, mais ces valeurs ne sont que des sublimations forçées, des répressions déguisées en aspirations positives.

Comme Reich, Marcuse croit que le principe de réalité peut être dépassé, qu'il n'est pas permanent et immuable, mais ne traduit qu'une forme historique de la réalité et de la civilisation. Cependant, contrairement à Reich, ce qu'il attend d'un changement de la culture où le principe de plaisir coïnciderait avec la réalité, ce n'est pas l'expression libre d'un principe bioélectrique, d'une puissance cosmique pour lesquels la sexualité prégénitale et les perversions n'existeraient pas, mais, au contraire, une civilisation qui réactiverait la sexualité narcissique polymorphe de l'enfance, qui lèverait l'interdit qui condamne les perversions et qui supprimerait le mariage monogamique comme seule forme de satisfaction socialement autorisée des exigences de la pulsion sexuelle. Dans ce contexte culturel, le corps se re-sexualiserait et la personnalité deviendrait un objet érotique. Narcisse et Orphée, Narcisse par l'amour de lui-même, Orphée par l'homosexualité, sont des images de cette nouvelle culture «parce qu'elles nient l'ordre répressif de la sexualité procréatrice». Dans ce contexte, la sexualité tendrait d'elle-même, sans contrainte, à se sublimer. C'est ce que Marcuse appelle l'auto-sublimation. À partir de cette libération de la pulsion de vie naîtrait une nouvelle sensibilité qui supprimerait, par la tendance érotique alliée à l'imagination esthétique, la culpabilité, l'agressivité qui est à l'origine de cette culpabilité et qui l'alimente, l'injustice et la misère. Cette nouvelle moralité, au lieu de s'inspirer de l'image d'un père qui défend et qui punit, prendrait sa source dans le lien narcissique qui unit la mère permissive à l'enfant qui s'aime lui-même dans le regard d'une mère qui retrouve, dans celui de son enfant, son propre amour d'elle-même.

Critique du principe de plaisir selon Marcuse

Dans notre critique du principe de plaisir chez Marcuse, nous ne pouvons que reprendre, sous une autre forme, ce que nous avons dit de ce principe à propos de Freud et de Reich, à savoir que la psychothérapie enseigne que le principe de plaisir a une structure beaucoup plus complexe que celle que l'on a eu tendance à lui prêter jusqu'à ce jour. Le principe de plaisir

chez Marcuse fait penser à un espace psychique qui contient un certain nombre de pulsions érotiques isolables, simples, toujours identiques quant à leur nature et permanentes. Les unes ont été refoulées et sublimées sous la pression des exigences de la civilisation et quelques autres sont autorisées si elles se soumettent à un cadre obligatoire prévu par la société: ce sont, d'une part, la sexualité narcissique et polymorphe de l'enfance et les perversions, et, d'autre part, l'union monogamique en vue de la procréation. Le principe de plaisir comme mécanisme biologique n'a pas cette simplicité. À partir de l'expérience que fournit la psychothérapie d'aujourd'hui, il n'est pas impossible de concevoir que le principe de plaisir ait pu coïncider, dans le passé, avec certaines valeurs perçues et choisies par l'intelligence; il est difficile d'imaginer, par ailleurs, que le simple fait de supprimer certains tabous et interdits suffira à engendrer cette société heureuse, sans culpabilité, sans agressivité et sans frustration dont Marcuse nous offre l'espoir.

Nous le répétons, la fonction du principe de plaisir biologique à l'intérieur de l'appareil mental est une fonction complexe, mystérieuse et ambiguë. Il y a un *éros* qui lutte contre l'agressivité et la culpabilité; il y a une condamnation de la pulsion sexuelle agressive et qui stimule l'agressivité; mais il y a aussi un usage de l'érotisme qui est profondément agressif et qui détruit. Par ailleurs, la satisfaction biologique du principe de plaisir ne coïncide pas nécessairement avec le bien-être de l'individu. Ainsi, tout se passe comme si le principe de plaisir était le principe de régulation dans la psychose et la névrose. Ce que le principe de plaisir exprime alors dans ces états, ce sont des mécanismes de défense et des protestations contre l'existence d'une grande frustration au cœur de l'être intime. D'un autre côté, renoncer à son enfance exige certainement que l'on abandonne certains modes de satisfaction de la libido. Cependant, si ce renoncement se fait sans culpabilisation et sans appel à la répression, ce n'est pas une rupture avec les aspirations de la libido qui est vécue, mais l'entrée dans un nouveau type de communication avec le principe de plaisir biologique en vue d'une croissance et d'un renforcement de la collaboration, dans l'appareil mental, de l'être biologique avec la perception de soi et du réel.

Ce sont les lois de la fonction de symbolisation de la pulsion sexuelle qui échappent à Marcuse. Cette méconnaissance,

il la montre lorsqu'il évoque les images de Narcisse et d'Orphée pour annoncer l'avènement d'une nouvelle civilisation qui niera l'ordre répressif de la sexualité procréatrice. Sans doute, ces images – Narcisse et Orphée – peuvent surgir comme compensation à l'intérieur d'une culture où l'on accable certains hommes et certaines femmes de lourdes responsabilités sans leur accorder les moyens de les assumer et tout en dénonçant leur impuissance à s'en acquitter. Ces images se présentent alors comme une tentative de récupération d'un moi détruit par une procréation imposée par une sorte d'impératif social punitif et insurmontable, procréation dont la richesse affective et érotique est, en même temps et tout ensemble, méprisée et culpabilisée. Mais ces expressions symboliques ne sont pas ici l'annonce de la substitution à une culture aliénante d'une autre qui ne le serait pas, mais simplement une protestation indirecte, inconsciente et inadéquate contre une domination destructrice.

En somme, ce que l'expérience manifeste, et qui peut être objet de science, c'est que le principe de plaisir est un mécanisme qui régit l'appareil mental; mais cette expérience ne démontre pas qu'il y a forcément équation entre la notion de bonheur et celle de principe de plaisir.

Imaginaire, imagination, image

Dans ce chapitre, nous avons cherché de quelle façon la biologie et les pulsions peuvent être mêlées à la vie de nos concepts, comment elles peuvent servir de support à nos aspirations intellectuelles conformément aux énoncés de notre théorie du symbolisme.

Or, nous croyons que c'est par l'affectivité, dans ses rapports avec le principe de plaisir et l'imaginaire[8], que l'énergie biologique et sexuelle est mise à contribution dans les productions intellectuelles, en particulier pour constituer ce langage de base que nous appelons l'activité philosophique.

Nous nous proposons donc ici de relever certaines caractéristiques de l'imaginaire, celles qui sont le plus souvent oubliées ou contrefaites et d'en rappeler quelques autres, déjà mentionnées par Freud et Marcuse, afin d'en rectifier le contenu à partir de l'observation clinique, et cela en vue de montrer

le fonctionnement de cet imaginaire par rapport au principe de plaisir, aux pulsions et au processus d'idéation.

1. On a constaté que le rôle de l'imagination est de reproduire, à l'intérieur du psychisme, une sensation absente. Une sensation peut être absente parce qu'elle est passée, parce qu'elle n'existe pas encore, parce que, enfin, elle ne fait pas partie de la réalité telle que nous l'avons toujours connue. Ainsi, si nous voulons imaginer quelque chose de notre présent, au lieu de nous limiter à le sentir, il nous faut le supprimer en tout ou en partie, le rendre absent de quelque façon. Mais il se peut alors que l'imagination, à l'insu de notre volonté, s'introduise dans le réalisme de nos perceptions pour y interpréter certains signes selon les attentes ou les appréhensions de notre affectivité. À ce moment-là, sans le savoir, nous substituons à la réalité une image qui nous pousse soit à la déformer, soit à l'approfondir, une image qui pourra être à l'origine d'un délire ou d'une science, d'une projection ou d'une philosophie, d'une illusion ou d'une intuition.

2. Par rapport à la sensation, l'image est plus floue, plus générale, plus mobile, plus sélective et plus synthétique que la représentation que nous tirons directement de l'objet de la perception sensible. De cette manière, elle est plus proche de l'idée universelle que le pur stimulus physique externe que constitue la chose. Cependant, du même coup, cette image est moins contraignante que le stimulus physique de la chose, elle subit moins le contrôle du réel immédiat et peut, par conséquent, dans un sens positif ou négatif, nous livrer au pouvoir de notre subjectivité et de son passé et, par analogie, ramasser la série des souvenirs inconscients qui ont une ressemblance avec la situation vécue pour en intensifier l'impact émotif.

3. Freud a écrit au sujet de l'imagination: «Lors de l'introduction du principe de réalité un mode de la pensée se trouva laissé à l'écart: il fut dispensé de l'épreuve de la réalité et il demeura subordonné au seul principe de plaisir. C'est l'activité qui consiste à produire des représentations imaginaires qui commencent dès les jeux des enfants et qui, poursuivie plus tard comme rêve éveillé, s'affranchit de la dépendance à l'égard des objets réels.»

On a coutume de tirer de ce texte, comme il nous invite à le faire d'ailleurs, la même conclusion que celle qu'on est porté

à tirer des affirmations de Freud sur le principe de plaisir. L'imaginaire n'aurait pas de lien avec le réel, sauf pour s'y substituer ou le déformer si la réalité ne vient pas rencontrer ses exigences.

Il est vrai qu'il y a un imaginaire qui substitue la subjectivité à l'objectivité, l'inconscient au conscient, la rêverie à l'épreuve de la réalité; il est vrai qu'il y a un imaginaire qui domine la conscience morbide, celle du névrosé, du psychotique, du schizophrène, et qui est la matière de l'hallucination, du délire, de la connaissance onirique, etc.; il est vrai que cet imaginaire, douloureusement souvent, peut être interprété comme le serviteur du principe de plaisir-déplaisir. Cependant, comme nous l'avons montré pour le principe de plaisir et en liaison avec lui, cet imaginaire peut devenir aussi un moyen au service de la perception de la réalité et jouer, d'une manière indirecte et déguisée la plupart du temps, un rôle essentiel dans la conquête de l'objectivité. Ainsi, l'imaginaire utilise les pulsions pour traduire dans des schémas biologiques les satisfactions, les espoirs et les frustrations de l'affectivité par rapport au réel; pour traduire, de même, la face émotive et biologique du contenu intellectuel et, par conséquent, pour associer ce contenu intellectuel au dynamisme de la libido, contrairement à ce qui arrive dans la schizophrénie où la libido a retiré ses investissements du côté des choses pour les faire porter uniquement sur les mots. On en arrive donc à cette conclusion en apparence paradoxale que, à l'occasion, c'est l'imaginaire et le principe de plaisir qui font pression sur l'appareil mental pour l'aligner vers une perception plus adéquate de la réalité et de la normalité.

4. Dans *Éros et civilisation*, Marcuse écrit au sujet des perversions et de l'imaginaire: «Grâce à leur révolte contre le principe de rendement [principe de réalité] au nom du principe de plaisir, les perversions montrent une affinité profonde avec l'imaginaire dans la mesure où cette activité mentale est indépendante de l'épreuve de la réalité et demeure subordonnée au seul principe de plaisir. L'imaginaire ne joue pas seulement un rôle constitutif dans les manifestations perverses de la sexualité; en tant qu'imagination artistique il lie aussi les perversions aux représentations de la liberté et de la satisfaction intégrale.» Cet énoncé de Marcuse, qui appartient aux explications linéaires de Freud et de Reich, correspond peut-être à un certain réel, mais, la plupart du temps, il est plus conforme aux apparences qu'à

la réalité. On suppose en effet, ici, que l'imaginaire n'a pas d'autres fonctions que d'exprimer ce qui, dans le contenu de la pulsion sexuelle, ne peut être vécu dans la réalité parce que son objet est interdit. L'imaginaire, dans ce cas, serait la substitution pure et simple, pour le principe de plaisir, d'un objet que le réel lui refuse, mais qu'il n'aurait pas moins cherché d'abord dans la réalité si la société ne l'avait pas prohibé. Si la réalité fournissait aux tendances sexuelles infantiles ou perverses un objet permis, l'imaginaire, selon cette hypothèse, deviendrait inopérant et inutile.

Dans les faits cependant, l'usage que fait de l'imaginaire celui qui est engagé dans l'activité sexuelle perverse n'est pas différent de l'usage qu'en fait celui dont la sexualité est normale: il prend la place de l'objet absent. C'est pourquoi l'on peut dire que le caractère original de l'imaginaire, par rapport aux perversions ou à la sexualité polymorphe de l'enfant, ne réside pas dans la représentation d'un objet absent ou impossible parce qu'il est interdit, mais dans le fait que cet imaginaire a une signification pour la pulsion précisément parce qu'il est imaginaire, seulement imaginaire et qu'il demeure imaginaire. L'image perverse du psychosé, du névrosé et de la conscience normale ne prend pas la place d'un réel absent ou interdit. C'est l'erreur, nous semble-t-il, que n'évitent pas de faire un certain nombre de psychiatres et de thérapeutes lorsqu'ils concluent à partir d'un fantasme masochiste, par exemple, à une libido globalement masochiste, et à partir d'un fantasme narcissique, homosexuel, voyeuriste, à un caractère narcissique, homosexuel, voyeuriste. Pour comprendre cela, il faut recourir de nouveau à la notion de sexualité symbolique et à ses liens avec une situation affective globale. La cause de cette situation affective peut très bien être un discours en apparence strictement conceptuel qui, en réalité, véhicule des images sadiques, castratrices, des images de domination, de répression. La pulsion, alors, est masochiste, homosexuelle, narcissique dans l'imagination, non pas parce qu'elle est telle, mais pour se libérer de la contrainte qu'on lui impose de l'être. L'imaginaire a des fonctions très variées par rapport à la pulsion sexuelle, fonctions qui relèvent beaucoup plus des usages polyvalents d'un langage que du simple remplacement d'un objet absent par son image. Un de ces usages de l'imaginaire comme langage, par rapport aux perversions, sera, comme nous venons de le suggérer plus haut, de faire vivre comme par un théâtre ce que la pulsion, par l'affec-

tivité, est forcée de reproduire; de l'en purifier par une catharsis et de fournir à l'affectivité l'image sexuelle directe ou renversée de la frustration affective dont le moi est affligé. L'imaginaire joue alors le rôle d'une compensation au niveau biologique et pulsionnel. Il restructure à sa façon, par des symboles sexuels, un moi affectivement menacé ou détruit, mais son produit n'est pas identifiable à la représentation d'une réalité absente: il est uniquement un symbole. Cet imaginaire ne cherche donc pas à faire vivre à la pulsion et au moi ce qu'ils voudraient vivre dans la réalité, mais plutôt à libérer le moi et la pulsion de ce dans quoi le réel les a enfermés et dont ils veulent sortir.

5. Si l'on se réfère à la théorie de Freud, tout l'appareil mental tire son énergie d'une force qui est la libido ou forme psychique de la pulsion sexuelle. On peut donc penser que toutes les activités humaines ont un support biologique sexuel. Ce sera la fonction de l'imaginaire de traduire en images, à l'occasion, la présence de ce support biologique. Comme il ne s'agit que d'un support par rapport à des activités non sexuelles, cet imaginaire n'a pas d'autres fonctions, ici, que d'être un imaginaire, c'est-à-dire de produire des images et non pas de se substituer à une action impossible dans la réalité. L'imaginaire fournit alors des images à un dynamisme qui prête de l'énergie à un objet qui n'est pas le sien et qui réagit à cet objet étranger comme à un stimulus. L'imaginaire est donc utilisé, dans ce cas, pour fournir des fantasmes à ce que l'on pourrait appeler le résidu irrationnel de la contribution des éléments biologiques et pulsionnels à la perception affective et à l'abstraction conceptuelle dans le processus d'idéation. Nous parlons de résidu irrationnel parce que les éléments biologiques du processus d'idéation ne peuvent pas, en l'occurrence, être inclus entièrement dans l'explication rationnelle du processus en question.

La sublimation

Le mot sublimation est une expression métaphorique (évocation du procédé qui fait passer un corps de l'état solide à l'état gazeux) que Freud utilise pour désigner un processus par lequel l'énergie sexuelle abandonnerait ses buts et ses objets pour servir de moteur à des activités non sexuelles. La pul-

sion est alors désexualisée, mais sans refoulement; elle renonce à la satisfaction, mais sans déboucher sur la maladie comme c'est le cas dans la névrose. De ce point de vue, tout paraît simple quant au contrôle moral de la pulsion sexuelle telle que comprise par Freud et, pour l'analyse psychanalytique, quant à la réduction des activités non sexuelles à une explication linéaire de la sexualité. Du point de vue moral, on se référera à la sublimation comme s'il s'agissait d'un mécanisme, inconscient sans doute, mais observable avec précision et dont on peut disposer à volonté pour contrôler la force de la pulsion sexuelle, de sorte que, à la limite, il serait possible d'en éliminer entièrement la satisfaction sans dommage pour l'équilibre psychique. Dans le champ de la psychanalyse, on utilisera la notion de sublimation pour retrouver les formes sexuelles dont telle production intellectuelle, artistique ou sociale serait l'expression transfigurée. Mais en raisonnant ainsi, on oublie que le mot sublimation n'est qu'une image qui recouvre, dans un raccourci symbolique, un processus complexe dont Freud a reconnu qu'il ne pouvait qu'en constater l'existence sans être en mesure d'en démontrer le mécanisme. C'est ainsi qu'il écrit dans *Trois essais sur la sexualité*: «De ces réactions de sublimation, nous devons avouer que nous savons peu de chose de manière certaine, sinon qu'elles existent et sont, selon toute probabilité, réversibles». Par le mot réversible, il semble bien que Freud veut dire que ce qui est désexualisé dans la sublimation pourrait se resexualiser si la forme sublimée de la pulsion était abandonnée pour une raison ou pour une autre.

Pour nous, le phénomène de la sublimation n'est vraiment identifiable, et peut être l'objet d'une explication scientifique, que dans un contexte beaucoup plus large que celui de la pensée freudienne restreinte à un système. Or, dans ce contexte élargi, nous serons amené à nous poser la question de savoir si le mot sublimation et la signification qu'il porte dans le cadre de la culture actuelle méritent encore d'être retenus pour désigner, sans ambiguïté et sans simplification réductrice, cet aspect de l'expérience psychique qu'il prétend repérer et définir. Mais avant d'exposer notre pensée sur ce point, il nous faut examiner plus à fond les idées de Freud sur la sublimation.

La sublimation selon Freud[9]

En premier lieu, Freud affirme que la sublimation est la plus importante des vicissitudes de la pulsion sexuelle, puisque, dans ce cas, c'est le but et l'objet de la pulsion qui sont changés, de sorte que ce qui était à l'origine une pulsion sexuelle trouve sa satisfaction dans une réalisation qui n'est plus du tout sexuelle et qui a une valeur sociale et morale supérieure à celle de l'activité sexuelle. Étant donné cette nature particulière de la sublimation, elle se révèle un des moyens les plus positifs et les plus féconds de se protéger contre la maladie au moyen de la privation de satisfaction libidinale.

La sublimation est utilisée tout au long de l'évolution de la libido pour éviter que les renoncements qui sont imposés par la société à l'individu ne se fassent sous le signe du refoulement. Par exemple, il y aurait un lien entre le processus de l'identification et celui de la sublimation. En effet, dans la résolution du complexe d'Œdipe, c'est par le moyen de la sublimation que l'enfant renonce à son attachement érotique à l'un des parents et à son agressivité envers l'autre en prenant comme modèle le parent du même sexe que le sien. Toutefois, l'agressivité ne serait pas entièrement sublimée, mais, détachée de la tendance érotique, elle serait incorporée par le moi et retournée contre lui sous la forme d'un idéal intransigeant et cruel. Ainsi, l'identification par sublimation entraînerait une association du moi avec les pulsions de mort et de destruction.

C'est par sublimation, encore, que s'opère, dans le meilleur des cas, le passage de l'auto-érotisme au choix d'un objet d'amour autre que soi, le passage des zones érogènes autonomes aux organes génitaux. À l'occasion de ces changements, une partie de l'excitation sexuelle est forcément inhibée. Or, cette partie inhibée le sera d'une manière fructueuse pour le sujet si, en fait, elle est sublimée et non refoulée. Dans ce cas, elle pourra être utilisée par la suite à des activités culturelles. À ce sujet, Freud remarque que ce sont les éléments pervers de la pulsion sexuelle qui doivent être ainsi supprimés. C'est pourquoi il existe, selon lui, une connexion privilégiée entre la perversion et la sublimation. Cette manière de voir s'inscrit tout naturellement dans la logique de sa conception linéaire de la

sexualité, comme nous le verrons plus loin. Ces tendances perverses sublimées constitueraient une partie de ce mélange qui est à l'origine de l'inspiration de l'individu supérieurement doué, par exemple dans le domaine artistique.

Par ailleurs, on peut affirmer que, d'une manière générale, le caractère d'une personne s'édifie progressivement pour une bonne part à partir de constructions, dont la sublimation, qui ont été développées contre les impulsions perverses jugées inutilisables pour l'œuvre de la procréation. Par conséquent, plusieurs de nos vertus pourraient n'avoir d'autre source que nos tendances perverses. Elles ne seraient que des formations réactionnelles[10] achevées par la sublimation.

Enfin, Freud constate que la force de la pulsion sexuelle varie en chaque individu et qu'il en est de même de la proportion de cette force qui peut être sublimée. C'est à chacun de juger et de décider de la quantité de libido qu'il est en mesure de sublimer. Pour la majorité des individus, une déficience du côté de la recherche de la satisfaction libidinale directe doit être regardée, selon Freud, comme une maladie.

Critique de la notion de sublimation selon Freud

La notion de sublimation s'inscrit logiquement comme une conséquence dans le système de Freud. Si tout l'appareil mental s'alimente à une seule source d'énergie et que cette source est d'origine sexuelle, il faut bien prévoir un mécanisme par lequel les activités non sexuelles pourraient emprunter leur dynamisme à cette forme biologique première, sans pour autant en être le refoulement. Ce mécanisme serait la sublimation. Mais il ne découle pas clairement des textes de Freud que la sublimation a cette portée générale, qu'elle sert à rendre compte, par exemple, des multiples aspects que comprend la contribution des pulsions à la création du langage, à la manipulation des idées. Il semble plutôt que Freud réserve la fonction de sublimation à certaines activités intellectuelles, artistiques et sociales exceptionnelles, à la suppression, sans refoulement, de certaines tendances érotiques inutilisables pour la fonction de procréation. Même dans ce dernier cas, la sublimation est encore rattachée à une activité culturelle ou sociale.

De toute façon, on peut se demander comment une simple image, qui relève davantage de la métaphore poétique que

de l'explication causale, peut tenir lieu de concept scientifique pour définir une réalité aussi complexe que la contribution du biologique sexuel à la production intellectuelle en général, dont l'exercice de la pensée dans le cours ordinaire de l'existence. Par exemple, la notion de sublimation ne reconnaît pas et, par conséquent, n'explique pas ce mouvement qui, dans l'appareil mental, va des idées à la somatisation sexuelle ou simplement biologique par le moyen de l'affectivité. Freud parle du caractère réversible de la sublimation, mais, de toute évidence, dans le sens d'un retour à la forme sexuelle dont telle activité culturelle ou sociale était l'expression sublimée. Ainsi le voyeurisme transformé en création artistique, l'oralité en pratique oratoire, le sadisme en pratique chirurgicale, l'homosexualité en association amicale ou en camaraderie.

En somme, cette notion de sublimation n'est pas étrangère à l'explication linéaire de la sexualité telle que développée par Freud, explication linéaire qui exclut l'affectivité comme facteur original et isolable à l'intérieur du développement de l'appareil mental et qui ignore, de la même façon, les fonctions de symbolisation de la sexualité, du moins celles par lesquelles du non sexuel est sexualisé. Cette symbolique, nous le rappelons, peut être de deux ordres: a) le sexuel est manifeste et symbolise des faits affectifs et des perceptions intellectuelles; b) ce sexuel n'est pas manifeste, mais il prête sa structure biologique et son dynamisme érotique à la constitution des idées et des actions, comme la signification d'un objet concret est utilisée pour exprimer la signification d'un objet abstrait. Freud ne possédant pas ces catégories (sexualité symbolique, facteur affectif autonome et isolable) et étant enfermé, si l'on peut dire, dans sa perception linéaire de la sexualité, il ne peut concevoir autrement que par une sorte de rupture, de saut, le passage du sexuel au non sexuel. Ainsi, dans une conception linéaire de la sexualité, une tendance perverse est toujours perverse, elle l'est chez l'enfant et chez l'adulte; l'homosexualité n'est toujours que de l'homosexualité.

À partir de la perspective que nous avons développée dans *L'Objectivité* et dans la présente étude pour rendre compte de certains faits importants (par exemple le mouvement qui va de l'idée à la pulsion sexuelle, la signification affective de certains phénomènes d'érotisation), le concept de sublimation non seulement nous paraît de peu d'utilité, mais encre la source de

nombreuses confusions. Dans la pratique, il n'est pas facile de dire où commence la sublimation qui n'est pas le résultat d'un refoulement; quelle activité peut être reconnue comme le fruit d'une sublimation et quelle autre doit être tenue pour étrangère à ce processus; il est difficilee de décider jusqu'à quel point telle personnalité peut sublimer et à quel moment telle autre a cessé de le pouvoir; de construire des lois morales comme si la capacité de sublimer était égale chez tous et de poser des jugements de valeur en fonction de cette capacité comme si le modèle et l'idéal se découvraient du côté du maximun de libido sublimée. C'est alors recourir, pour déterminer la moralité de l'usage de la pulsion sexuelle, à une sorte de critère biologique. De même comment distinguer une homosexualité sublimée d'un sentiment paternel authentique, un sentiment filial érotisé d'une tendance à l'inversion?

Pour toutes ces raisons, nous croyons qu'on est plus en mesure de traduire l'expérience en remplaçant la notion de sublimation par des instruments d'analyse comme ceux que postulent notre théorie du symbolisme, le concept de sexualité symbolique et la notion d'un facteur affectif relativement autonome et isolable.

Conclusion

Par les diverses analyses qui composent la matière de ce chapitre, nous avons voulu faire apparaître certains aspects de ce symbolisme de base qui constitue un des facteurs importants de la définition opératoire de l'activité philosophique que nous avons proposée dans le chapitre précédent. Nous nous sommes donc attaché à rendre compte, par le moyen de ce concept de symbolisme, du rôle de la pulsion sexuelle et de l'affectivité à l'intérieur du dynamisme par lequel notre intelligence est mise en rapport avec son objet et entreprend de le comprendre. Mais, nous l'avons vu, cette prise de conscience ne se fait pas toute seule et d'un seul coup. En effet, notre nature est beaucoup plus complexe et dissimulée qu'elle nous donne l'impression de l'être lorsque nous nous adressons seulement à ce que nous croyons être notre spontanéité. C'est que cette spontanéité, le plus souvent, n'en est une que selon les apparences; elle n'est pas l'expression de ce que nous sommes, mais le résultat de ce que la culture, l'éducation, l'inconscient, les préjugés,

les idéologies, les pressions sociales ont voulu que nous soyons. Aussi, presque toujours, il nous faut d'abord décomposer cette spontanéité, la juger, la purifier et l'instruire, pour ensuite la reconstruire. L'identification de ces opérations et leur usage, telle est précisément la fonction d'une des formes de cette activité que nous appelons philosophique et la manifestation de sa nécessité et de son originalité.

Nous reprendrons maintenant ces idées pour les faire mieux voir encore, mais sous un autre angle cette fois, celui de la conquête par le moi de son autonomie.

III

PHILOSOPHIE ET AUTONOMIE DU MOI

Le moi devient progressivement autonome à l'adolescence lorsqu'il est en mesure de recevoir, d'incorporer et de produire une certaine qualité de concepts qui lui permettent de transformer les choses en objets au lieu de les subir comme des éléments de sa subjectivité. Ces concepts, nous les avons identifiés comme le fruit d'une activité mentale particulière que nous avons appelé l'*activité philosophique*, parce que ses aspirations et ses manifestations ont les caractéristiques des systèmes de pensée qui constituent, depuis les Grecs, l'histoire de la philosophie.

Le mot *philosophie*, dans cette étude, tire donc sa signification d'une double référence: l'une à l'expérience psychologique et l'autre à l'histoire de la culture occidentale. Toutefois, c'est la référence à l'expérience psychologique qui est première, puisqu'il s'agit dans cette recherche de la justification expérimentale non pas d'un fait de culture, mais d'une forme de pensée observable et isolable à l'intérieur du cadre précis et restreint du dialogue et des méthodes de la psychothérapie. La référence aux œuvres philosophiques est utilisée avant tout pour une double raison: a) montrer déployé ce qui n'est qu'embryonnaire dans la conscience de l'adolescent; b) fournir une autre interprétation de la philosophie que celle d'un savoir en concurrence avec la science et remplacé par elle.

En somme, les œuvres philosophiques nous ont permis d'élaborer le contenu théorique du concept d'activité philosophique tel qu'utilisé dans cette recherche et défini dans le premier chapitre de cet ouvrage. Cependant, l'optique expérimentale que nous avons adoptée nous a conduit à une réinterprétation, ou lecture nouvelle, de la signification des œuvres, des thèmes et du vocabulaire de la philosophie: au lieu d'y lire, comme on l'a fait jusqu'à maintenant, une explication en termes généraux et abstraits des fondements premiers de tout ce qui est, nous avons cherché à dégager les résonances symboliques que ces systèmes contiennent lorsqu'on les re-

garde à partir de leurs effets comme stimulus sur la conscience qui les perçoit, ou en tant que traduction par l'intelligence, en idées générales et sous l'angle de la valeur, de la rencontre des pulsions et de l'affectivité d'un sujet avec la réalité physique et sociale.

Bref, pour reprendre l'idée souvent énoncée dans ce livre, l'intelligence est appelée, à un moment donné, non pas à produire un type particulier de concepts mais une qualité particulière de concepts. C'est cette qualité particulière de concepts qui traduit fondamentalement le lien de l'idée à l'affectivité, aux pulsions et à la biologie et qui constitue le concept philosophique tel que nous le percevons dans cet ouvrage. C'est par le moyen de ce concept philosophique que le moi accéderait à son autonomie ou, au contraire, qu'il consacrerait son aliénation: qu'il s'ouvrirait à l'objectivité ou qu'il s'enfermerait dans sa subjectivité.

On pourrait penser que, par ces affirmations, nous accordons à l'activité philosophique une importance qu'elle n'a pas; que nous lui faisons jouer un rôle trop général pour le caractère exceptionnel de son exercice; enfin, que c'est caricaturer la noblesse de sa fonction que d'écrire qu'elle peut être un instrument d'aliénation et, à l'occasion, être utilisée par un sujet pour échapper au réel et s'enfermer dans sa subjectivité. Cependant, toutes ces affirmations sont vérifiables par l'expérience.

Nous préciserons dans ce chapitre la représentation que nous nous faisons du concept philosophique après avoir rappelé brièvement la nature du concept en général. Ensuite, nous mettrons en relation le fait du concept philosophique et le fait de la conquête de l'autonomie du moi à l'adolescence, traitant cette relation comme une donnée tirée de l'observation et vérifiable par l'expérimentation en recourant au matériel que nous offre la psychopathologie.

Le concept

La plupart du temps, on utilise le mot concept sans se soucier de le définir, et tous pensent qu'ils en possèdent intuitivement et spontanément la notion et l'expérience. Le concept, c'est l'idée, et l'idée est ce qui fait que notre intelligence accède à une certaine compréhension des choses, des événements et de

nous-mêmes. L'idée a ceci de particulier qu'elle naît de l'abstraction, c'est-à-dire qu'elle laisse de côté le particularisme de l'objet perçu à travers le subjectivisme de la sensation pour s'attacher à ce qu'il y a de plus commun en lui, de sorte qu'en comprenant un individu on puisse saisir la nature de tout individu du même genre. Il n'en est pas autrement de notre moi, dont on ne peut se faire une image claire qu'en introduisant dans des catégories générales les différents aspects que l'on y a distingués. Par l'abstraction, l'idée nous conduit à l'universel. Mais aussi à la permanence et à la nécessité, du moins au désir et à l'illusion de cette permanence et de cette nécessité, et, par conséquent, souvent au désir ou à l'illusion du définitif de la science.

Dans l'histoire de la pensée, on constate que ceux qui ont réfléchi sur le concept n'ont à peu près jamais relevé ses sources affectives, pulsionnelles et biologiques. Lorsqu'on entrait dans le monde de l'idée, on avait rompu, et d'une manière définitive, avec la sensation qui lui avait servi de point de départ et, en construisant des systèmes d'idées, on ne parlait plus qu'à l'intelligence, aux sentiments peut-être, mais jamais au principe de plaisir sauf pour le gouverner dans l'ordre moral. De ce point de vue, les philosophies matérialistes ne nous semblent pas différentes des autres. Par exemple, lorsque Démocrite, Hobbes, Marx, Engels ou Lénine expliquent la pensée de la même manière qu'ils tentent de rendre compte de la réalité physique et inanimée, ils ne font qu'appliquer à la constitution de la pensée et du cerveau une théorie intellectuelle de la matière qui n'a rien à voir avec un usage quelconque de la biologie, des pulsions et du sentiment, non plus qu'avec l'hypothèse d'un inconscient à l'œuvre dans la pensée consciente. Dans ces systèmes, en effet, l'appareil mental n'est pas d'une autre nature que la matière, et il devient aussi transparent que celle-ci lorsque l'on a réussi à dégager les lois générales qui le régissent. Bref, les philosophies matérialistes, pas plus que les autres, ne rendent pas compte de cette double dimension du concept dont nous avons fait état dans notre théorie du symbolisme, à savoir que le concept, s'il traduit l'intelligibilité d'une réalité, n'en est pas moins appuyé sur un support qui le rattache aux pulsions, à l'affectivité et à la biologie du sujet pensant.

Mais il y a plus. Cette abstraction qui génère l'idée universelle n'est pas un mécanisme fatal mis en mouvement par

l'intelligence, mécanisme qui ferait que la subjectivité est réduite au minimum et son pouvoir de déformation éliminé dès que l'universel apparaît. L'expérience enseigne tout autre chose. Il est important de le noter et d'en tenir compte. Si c'est par le langage que le concept est possible, c'est par le langage aussi que nous pouvons en pervertir l'usage, si bien que, prétendant rejoindre dans une idée le général et l'objectivité, nous ne faisons que répandre par les mots notre subjectivité sur le réel pour en fausser partout le vrai visage, du moins le sens des signes qui nous auraient permis de le soumettre à une investigation authentique. L'abstraction, en effet, est un processus qui nécessite le concours de toute la personnalité, et si elle consiste, du côté de l'objet, à séparer dans la chose l'universel du singulier, du côté du sujet elle requiert une transformation intime de tout l'être, transformation qui se doit d'atteindre les structures inconscientes, négatives et positives où s'enracine l'acte de comprendre.

Le concept philosophique

1. La notion de concept philosophique est importante dans cette étude, puisque nous y voyons le moyen par lequel le moi acquiert son autonomie et se personnalise ou, au contraire, le moyen par lequel il s'altère et travaille à son aliénation.

2. Cette notion de concept philosophique n'est pas une pure donnée de l'intuition ou un a priori; elle est conçue à partir de l'expérience, plus particulièrement à partir de ce que l'on appelle, dans l'épistémologie de la science physique, des relations répétables qui conduisent à une définition opératoire[1], c'est-à-dire à une définition née du procédé qui a permis d'obtenir les relations répétables en question. Ainsi, dans l'optique de cette étude, le concept est philosophique chaque fois qu'il assume en quasi-exclusivité la mise en relation de l'idée et de ses racines affectives, pulsionnelles et biologiques; chaque fois qu'il s'agit, dans une démarche de conceptualisation, d'une abstraction qui engage la personnalité totale; chaque fois, enfin, que l'utilisation d'une idée possède les caractéristiques par lesquelles nous avons défini l'activité philosophique (langage de base – symbolisme originaire – langage de la valeur – niveau de langage – métaphysique – idéologie – pathologie et système de réalité – relation père-fils)[2]. Nous sommes alors

en présence d'un type de relations qui ont une certaine stabilité parce qu'elles sont répétables et qui peuvent être définies parce qu'elles sont réductibles aux opérations qui les ont générées, opérations qui ne sont pas les mêmes que celles qui désignent d'autres catégories de relations de sujet à objet. Par exemple, l'idée de personne humaine: elle n'est l'objet d'aucune science qui traite de l'individu humain. Toutefois, elle peut être perçue comme le résultat d'une série de relations répétables d'un type particulier, définies par les opérations qui leur ont donné naissance. Voici quelques-unes de ces relations. L'idée de personne humaine est en relation avec l'affectivité, les pulsions et la biologie d'un sujet; elle s'adresse à cette abstraction qui engage toute la personnalité (opposition aux préjugés, dépassement des apparences, etc.); elle fait référence aux valeurs (liberté, indépendance, stabilité, possession de soi); son intelligibilité est de nature symbolique en ce sens qu'elle est symbole par rapport à l'idéal qu'elle évoque, qui est absent ou inaperçu dans l'expérience; symbole, aussi, par rapport aux attitudes qu'elle commande. On pourrait dégager des relations répétables de ce genre pour des notions fondamentales comme celles d'espace, de cause, de matière, de temps, d'esprit, etc.

3. Comme nous l'avons souvent affirmé, le concept philosophique n'est pas différent des autres concepts parce qu'il s'exprime dans un vocabulaire particulier que l'on ne rencontre que dans les œuvres philosophiques – telles, par exemple, les expressions en-soi, pour-soi, être, essence et existence, acte et puissance, fini et infini, relatif et absolu –, mais en raison de caractéristiques plus larges. Le concept philosophique n'est donc pas avant tout philosophique parce qu'il désigne une *chose philosophique*, mais à cause d'une certaine qualité de conceptualisation et d'un état particulier de la conscience qui le vit, qu'il s'agisse des concepts du langage commun ou des concepts des différentes sciences de la nature et de l'homme. Sans doute, le concept scientifique, par sa nature, se doit de ne pas être philosophique. Mais pour cela, il faut que le concept soit passé dans la conscience par l'étape philosophique, à la fois pour s'en distinguer et pour que la conscience atteigne ce degré d'objectivité qui lui permette d'utiliser le concept scientifique sans y projeter sa subjectivité. Cependant, nous le savons, le concept philosophique a une forme négative et, en ce sens, il peut être le lieu où le vocabulaire scientifique est transformé en un véhicule pour la pure projection de la subjectivité de l'in-

dividu. C'est ce qui arrive dans la conscience onirique, chez le prépsychotique, chez le psychotique, et cela n'est pas étranger aux mésaventures possibles de la conscience normale.

4. De ce qui précède, une remarque s'impose naturellement, à savoir que le concept philosophique ne désigne pas uniquement un type de vocable, mais rend compte tout autant d'une fonction de l'appareil mental. Utiliser le concept philosophique ne veut pas nécessairement dire avoir une philosophie, mais, peut-être en tout premier lieu, exercer un office spécial dans l'usage que l'on fait du concept en général. Lorsque nous parlons de niveau de langage, d'idéologie, de symbolisme pathologique et normal, de catégories inconscientes qui influent sur l'objectivité des perceptions de la conscience, nous nous référons à un travail d'analyse, d'expérience de soi, d'auto-critique, travail qui met en rapport l'inconscient, le conscient et la réalité, et qui est à proprement parler, sous cette forme, davantage une activité de la conscience que la construction d'une vision du monde ou la révélation de la nature des choses. Cela ne veut pas dire que cette activité de la conscience n'est pas sous-tendue par la recherche et la construction d'une telle vision globale de la réalité à travers la sélection d'une hiérarchie de valeurs.

5. Nous avons affirmé au début de ces réflexions sur le concept philosophique qu'il était un concept qui avait les caractéristiques du concept opératoire de philosophie que nous avons défini dans le premier chapitre de cet ouvrage. Nous y avons défini la philosophie comme un langage de base visant à traduire un symbolisme construit à travers une sélection et une hiérarchie de valeurs qui servent d'instruments de compréhension. C'est à travers ce langage que s'exprime l'ajustement correct ou perverti du conscient et de l'inconscient, de l'idée et de son support affectif et pulsionnel. On sait, par ailleurs, qu'il y a des niveaux de langage et qu'on peut passer, à l'intérieur d'un mot, du simple stimulus à une conceptualisation authentique ou se donner l'illusion de la dernière par le premier. Nous avons constaté, par la suite, que la pensée philosophique est toujours présente dans la pensée pathologique, qu'elle s'y manifeste dans des formes symboliques, alors que ce n'est pas le cas, du moins selon les apparences, dans la pensée normale. Nous avons alors tiré la conclusion que si la pensée pathologique s'appuie sur un symbolisme omniprésent, ce symbolisme morbide ne renvoie pas, dans le normal, à une pensée sans symbolisme, mais à un autre symbolisme qui en serait la contrepartie et qui est précisément ce symbolisme de base dont nous avons fait la caractéristique principale de l'activité philosophique à l'intérieur du langage. On peut donc formuler l'hypothèse qu'il y a un symbolisme qui traduit l'aliénation du moi et un autre par lequel le moi conquiert et développe son autonomie et ne cesse de travailler à la dégager à travers la série des démarches qu'il fait auprès du réel pour entrer en rapport avec lui, et où il risque à tout instant de la voir se dissoudre dans l'effort même qu'il fait pour s'y alimenter.

6. Une caractéristique importante du concept philosophique, sur laquelle il nous paraît important de revenir et d'insister parce qu'elle est la plus fondamentale, mais aussi la plus difficile à cerner et à traduire dans le langage, c'est la nature de l'objet du concept philosophique dans l'optique expérimentale où se situe cette étude. En réalité, dans cette optique, le concept philosophique n'a pas d'objet propre, ou encore ce qui lui est propre, c'est le caractère symbolique de son contenu intelligible. Qu'est-ce à dire? D'abord, contrairement aux autres concepts où le symbolisme en général porte uniquement sur le mode d'expression, le symbolisme dans le concept philosophique est contenu dans la signification même de l'idée, dans son intelligibilité. C'est donc dire que la signification du concept philosophique étant un symbole, elle comporte les deux caractéristiques principales du symbole: a) elle se réfère à autre chose qu'à ce qu'elle dit, c'est-à-dire à quelque chose d'absent; b) pour un seul signifiant, elle contient deux signifiés dont le second n'est souvent ni aperçu ni reconnu, bien que ce soit lui qui véhicule le sens dernier et véritable du signifiant. Dans un autre contexte, ce type de symbolisme inaperçu a été mis en évidence par la psychanalyse, et nous en avons fourni un exemple par la notion de sexualité symbolique que nous avons développée dans le chapitre précédent et qui est un concept fondamental des thèses que nous avons exposées dans *L'Objectivité*. Ce n'est évidemment pas de cette façon, nous l'avons souligné antérieurement, que les philosophes au cours de l'histoire, ont présenté leurs systèmes de pensée. C'est qu'ils ne cherchaient pas à traiter leurs théories philosophiques comme des objets de science.

Pour regarder le concept philosophique comme un objet de science, il faut y distinguer un aspect symbolique qui, lui, peut être soumis à l'expérimentation scientifique et un autre aspect qui est le choix d'une vision du monde qui relève d'une décision de la volonté dans l'ordre des valeurs. Lorsque j'affirme que le monde est uniquement matière, comme le prône le marxisme par exemple, j'affirme, quoi qu'en disent les prétentions scientifiques des théoriciens du marxisme, un choix de ma liberté à partir de la considération d'un certain nombre d'indices tirés de l'expérience commune, dont le phénomène de la sensation, et interprétés en termes de valeurs absolues. Cependant, par le mot matière j'exprime alors quelque chose d'intelligible à propos de la réalité, mais cette intelligibilité me renvoie à autre chose qu'à ce que j'affirme; le signifié «matière» me renvoie un autre signifié que celui qui, à première vue, m'est présenté. Le contenu intelligible du mot matière est donc l'expression d'un symbolisme, et c'est ce symbolisme qui est l'objet d'expérimentation, et non la réalité à laquelle il donne une signification et dont il prétend révéler la nature. Quelle est donc cette autre chose que traduit le symbolisme du concept philosophique? Quel est ce second signifié dont il est le symbole? Le monde perçu comme une valeur; l'effet de cette valeur sur l'intelligence dans son rapport avec l'affectivité et les pulsions; cette valeur, enfin, comme résultat – exprimé dans le langage – des opérations effectuées par les pulsions, l'affectivité et l'intelligence dans l'élaboration des perceptions premières du réel[3]. On peut donc parler, à propos du concept philosophique, d'un triple symbolisme, d'une triple fonction de symbolisation. Ce qui fait, somme toute, que la signification du concept philosophique est symbolique, c'est que, prétendant exprimer la nature des choses, il affirme, sans le dire, des valeurs et la situation des pulsions, de l'affectivité et de l'intelligence en présence du réel ainsi valorisé. On pourrait penser qu'il est difficile d'appliquer cette interprétation du concept philosophique à des systèmes comme ceux de Platon, d'Aristote, de Spinoza, de Leibniz, de Marx ou de la scolastique du Moyen Âge. Nous tenterons de montrer ailleurs qu'une telle entreprise n'est pas impossible.

7. N'importe quel concept peut devenir un concept philosophique, dépendant par exemple du contexte où il est utilisé. À ce moment-là, outre sa signification ordinaire, il acquiert une seconde signification qui est cette intelligibilité de nature symbolique dont nous venons de traiter et qui traduit de manière spéciale l'abstraction profonde dont nous avons parlé plus haut, ces rapports fondamentaux du concept avec la réalité, l'affectivité et les pulsions ou bien, au contraire, cette loi du symbolisme que nous avons exprimée de la manière suivante dans *L'Objectivité*: «Il y a un point limite où viennent se rencontrer la partie conceptuelle et la partie symbolique d'un mot ou d'une proposition. Or, si la partie symbolique franchit cette limite, l'équilibre est rompu et l'instinctif, l'affectif et le biologique abandonnent leur fonction de support pour devenir, d'une manière dissimulée, toute la signification du contenu intellectuel. L'objectivité est alors perdue et c'est une sorte de maladie qui s'installe dans la fonction intellectuelle pour la détruire à la manière d'un parasite.»

En affirmant que le concept philosophique produit une intelligibilité qui n'est pas la compréhension d'une chose mais un symbolisme, nous ne prétendons pas que cette intelligibilité a l'importance ou la nature d'une idée qui porte directement sur la signification d'un objet. Bien au contraire. Dans notre théorie du symbolisme, nous affirmons qu'il existe dans le langage un support symbolique qui attache le concept à l'affectivité, aux pulsions et à la biologie de l'individu. Le concept philosophique est alors ce concept dont l'importance est d'exprimer en exclusivité, en tant que concept, par son contenu intelligible, la face intellectuelle de ce support affectif pulsionnel et biologique de nos idées dans leurs rapports avec la réalité; d'en traduire le succès ou l'échec et de servir ainsi de base, réussie ou avortée, à l'authenticité et à l'objectivité de tous les autres usages du concept dans le langage commun et utilitaire et dans celui de la science. C'est de cette manière que le concept philosophique a cette importance, enfin, d'être la condition de la conquête par le moi de son autonomie ou le moyen par lequel il exprime et consacre son aliénation. On peut évoquer à titre d'exemple certains concepts à portée morale, comme l'égalité entre les hommes, ou l'égalité de l'homme et de la femme. Dans ce contexte, le concept d'homme ou de femme est symbolique en ce sens qu'il engage les pulsions et l'affectivité, qu'il leur donne une orientation, qu'il projette sur la réalité un ordre de valeurs qui ne relève pas de la pure expérimentation, mais dépasse les données de l'observation sensible pour laquelle la supériorité, l'infériorité ou l'égalité ne peuvent être objet de généralisation vérifiable, étant donné la multiplicité

des facteurs en cause dans l'expérience concrète. Mais le symbolisme des concepts d'homme et de femme, aperçu sous cet angle, aura une influence sur l'utilisation générale du langage et traduira chez un sujet la prise de possession plus ou moins réussie de son moi face à lui-même, aux autres et aux objets.

8. Dans l'optique de cette étude, la validité d'un concept philosophique s'établit en fonction des normes du modèle psychique que nous avons définies à partir de l'expérience dans *L'Objectivité* et rappelées dans l'introduction du présent ouvrage. Cette validité ne se découvre donc pas en cherchant quel système philosophique est vrai par rapport à l'ensemble de la réalité ni en essayant de construire un nouveau système qui dépasserait tous les autres en vérité et en objectivité, mais en cherchant quel symbolisme se dégage de telle ou telle philosophie par rapport aux normes de la normalité. Nous nous référons au système philosophique à titre d'exemple. En réalité, ce type de validité s'étend à tous nos jugements et analyses qui portent sur l'existence dans le cours ordinaire de la vie et qui mettent en jeu la qualité de notre conscience dans le choix de ses valeurs et dans l'usage qu'elle en fait dans ses rapports avec l'inconscient, jusque dans ce mouvement qui va des productions mentales et intellectuelles à la partie biologique et sexuelle de la personnalité, et à la collaboration, par le principe de plaisir, de notre être biologique à la perception satisfaisante de soi et du réel[4].

9. Le lecteur aura remarqué que nulle part nous n'avons affirmé de la philosophie ce qu'il est normal ou convenu d'entendre, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un savoir, qu'elle est sans signification, sinon émotive, assimilable en cela à l'œuvre poétique, qu'elle n'est que le fruit d'une pure spéculation rationaliste, ou bien que son contenu, si elle est un savoir véritable, n'est pas d'une autre nature que ce que chaque philosophe désigne comme principes généraux de tout ce qui est: esprit, raison, matière, volonté, élan vital, etc. Parler ainsi eût été simple, direct, selon la pente naturelle de notre propre pensée spontanée, et conforme aux intentions évidentes des philosophes qui, au cours des siècles, ont créé la philosophie. Toutefois, cette matière si simple, si naturelle n'aurait en aucune façon correspondu à l'optique expérimentale que nous avons adoptée à l'origine de cette recherche: considérer le concept philosophique comme un fait de pensée original qui peut être

soumis aux exigences de la méthode scientifique et par conséquent au contrôle de l'expérimentation. Or, il ne pouvait être ce fait que sous la forme symbolique à laquelle nous le réduisons et dont l'observation nous a confirmé plus d'une fois qu'il la contenait.

Affirmer que la réalité est matière ou esprit, ou les deux à la fois, que la réalité est l'être et que cet être a des qualités transcendantes (c'est-à-dire que l'on retrouvera nécessairement à l'intérieur de toutes les catégories d'objets) telles que l'unité, la bonté et la vérité, relève certainement des possibilités spéculatives de l'intelligence rationnelle, mais ne peut être l'objet d'une expérimentation comme l'entend la méthode scientifique. Sans doute, entrer dans le jeu de la philosophie comme il est perçu par les philosophes devrait apporter plus de richesses intérieures, semble-t-il, que le regarder du dehors comme une organisation de symboles. Mais ce que l'optique scientifique nous oblige à sacrifier peut, en contrepartie, nous faire progresser dans la connaissance de la complexité du fonctionnement du psychisme humain et contribuer, du même coup, à nous doter d'une perception plus claire et plus adéquate de ce moi dont le caractère infiniment mystérieux nous sépare si souvent de nous-mêmes et de notre semblable et nous éloigne alors de cette paix, de cette compréhension et de cette amitié dont plus d'une fois la philosophie a fait l'objet de ses méditations. Quant à dénier, au nom de la science et de la méthode scientifique, toute signification, toute valeur et toute réalité au concept philosophique conçu comme symbole efficace, c'est là ne pas respecter les exigences mêmes de la science en refusant arbitrairement de soumettre à ses analyses une série de faits et de connexions de faits que l'observation la moins scrupuleuse nous impose, et dont nous ne voyons pas comment nous pouvons éviter de les identifier par une dénomination propre sans escamoter un aspect fondamental de la genèse et du développement du processus de la connaissance adulte.

Le moi et son autonomie

Si on utilise le mot moi dans la conversation, on n'a aucune difficulté à se faire comprendre. Que l'on se réfère à la partie consciente de la personnalité, à ce qu'elle a de différent par rapport à celle des autres, au sentiment qu'elle a de se

posséder elle-même, d'être le fruit de son histoire et d'être à l'origine de ses pensées et de ses actions. Il n'en va pas aussi facilement lorsqu'il s'agit de se représenter en quoi consiste l'autonomie du moi. Car, hormis chez les jeunes qui cherchent presque à tâtons et quelquefois avec angoisse une image précise de ce qu'ils sont ou qui se défendent contre le fardeau qu'on leur impose d'être ce qu'ils ne sont pas, la majorité des êtres humains croient sans hésiter que, dès lors qu'ils possèdent la conscience, ils sont intérieurement autonomes, et s'ils tentent de mesurer l'étendue de cette autonomie, c'est moins par le dépistage de quelque machinerie interne et secrète qui, à leur insu, en favoriserait ou limiterait l'usage, que par l'évaluation de la qualité des dispositions extérieures qui leur permettent d'exercer leur liberté. Si l'expérience ordinaire suffit pour rendre compte de la pure conscience de soi, il n'en va pas de même de l'autonomie du moi dont on peut difficilement saisir qu'elle puisse faire problème sans une science pour montrer la complexité de ses conditions d'existence et les multiples illusions que ce moi fait surgir pour déguiser ses dépendances en liberté, soit, par exemple, par la tyrannie qu'il fait peser sur son semblable, soit sous forme de fatalités qui lui sont étrangères comme la maladie ou les volontés d'autrui. De même, si n'importe quelle forme de pensée, si peu rigoureuse et exigeante qu'elle soit, peut permettre à la conscience d'affirmer son existence, de traduire ses perceptions en idées et ses désirs en actions, ce n'est pas la même qualité de pensée qui assurera au moi son autonomie, d'autant plus que, comme nous l'avons dit, à moins qu'il ne s'agisse de la perte totale de son identité (et alors il n'y a plus de conscience de soi), il y a bien peu d'aliénations de soi qui ne se déguisent en tout autre chose que l'aveuglement et l'esclavage qu'elles sont en réalité. La qualité de pensée requise, c'est celle que produit l'activité philosophique sous sa forme positive, celle qui s'exprime par le concept philosophique réussi.

Nous avons dit que sans une science il était à peu près impossible au moi de parvenir à une perception claire de la complexité des conditions internes de son autonomie. C'est Freud qui, le premier, en découvrant l'inconscient à partir de l'étude de la maladie mentale, a créé cette science de l'autonomie du moi et, avec elle, une méthode, la psychanalyse, pour aider ce moi à accéder à son autonomie, à la récupérer lorsqu'elle est en partie détruite.

Freud a abondamment parlé du moi. Mais si on y songe bien, c'était moins pour le définir que pour montrer les multiples aspects par lesquels, sans le savoir et sous les apparences d'une conscience parfaitement claire, il prenait racine dans un fond obscur et anonyme qui n'était pas de la conscience, mais qui n'en pénétrait pas moins tout ce qui en était, jusqu'aux idéaux les plus élevés proposés aux hommes par la culture.

Pour Freud cependant , ni la méthode psychanalitique ni la théorie qui la sous-tend ne conduisent à une activité particulière de la pensée; elles ne débouchent pas sur l'activité philosophique et sur son produit, le concept philosophique. Ce qu'il dit, c'est que la psychanalyse aide progressivement le moi à faire la conquête du monde des pulsions dont il est issu et qui cherche à le dominer. Ce qu'il affirme, encore, c'est que le psychanalyste invite le patient à substituer une quantité de satisfactions immédiates, qu'il peut rejoindre directement, à d'autres plus lointaines, mais plus assurées. Ce qu'il soutient, enfin, c'est que la psychanalyse cherche à adapter l'individu à une civilisation qui s'est édifiée, selon lui, grâce au sacrifice des satisfactions libidinales de l'individu et, par conséquent, au détriment de son bonheur personnel. Mais il ne dit pas que le résultat de ce travail est une forme de pensée particulière dont la nature peut être généralisée, qui a son caractère propre, qui peut être objet d'observation et qui s'applique au développement du psychisme normal.

Les découvertes de Freud ont été une étape importante et irremplaçable dans l'histoire de la connaissance scientifique du psychisme humain. Depuis Freud, on ne peut plus regarder de la même façon ce qui a été pensé avant lui dans ce domaine; on ne peut plus penser la philosophie comme on la pensait auparavant. Avant Freud, on distinguait l'esprit sain de la folie, comme si rien de cette dernière ne pouvait se rencontrer dans le premier; on distinguait la raison de la passion rebelle, qu'elle soit concupiscence ou cruauté, comme si, à la fin, on pouvait parvenir à une rationalité purifiée de toute compromission avec l'instabilité et la perversité des désirs et des sentiments. Pour être autonome, il suffisait au moi de soumettre la volonté à une ascèse et d'être assez fort et assez prudent pour tenir l'agitation de la partie charnelle et inférieure de la personnalité sous l'inspiration de sa partie rationnelle, jugée supérieure.

C'est cette vision trop simple de l'appareil mental que Freud a dépassée en la soumettant à l'investigation scientifique. Mais il n'a pas poussé jusqu'à la limite de ses conséquences la portée épistémologique de ses découvertes. C'est comme s'il n'avait fait que traduire en termes biologiques et sexuels ce que l'on cherchait autrefois du côté d'une âme dont l'inspiration transcendait les impulsions du corps. Le moi dont traite Freud ressemble alors à l'ancienne raison, le *ça* au désir d'autrefois, le principe de plaisir au plaisir des moralistes, la pulsion sexuelle à la perception qu'on en avait avant lui, la sublimation, le surmoi, l'idéal moral, artistique et scientifique à ce que l'on en avait toujours dit. Aussi bien, ce n'est pas la révolution freudienne qui à la fin a transformé la culture et l'a lancée vers de nouvelles recherches dans le champ de la compréhension du phénomène de la connaissance, mais la culture qui a adapté les théories et les découvertes de Freud à sa manière séculaire de percevoir le sujet pensant et son autonomie. On a souvent changé le langage, mais pas les modes d'analyse et la préoccupation de cerner la complexité des rapports de la biologie et du psychisme dans la pensée et l'activité de l'homme. C'est pourquoi on peut affirmer qu'il existe un au-delà à la pensée de Freud. Non pas dans le sens d'un simple perfectionnement de ses techniques de traitement, ou encore dans celui d'un éclaircissement de ses théories ou d'une précision de son vocabulaire par l'apport de nouveaux mots, mais dans le sens d'une ré-interprétation de ses idées fondamentales à partir d'une lecture nouvelle des expériences qui leur ont donné naissance. Cette épistémologie renouvelée s'impose tout naturellement à l'esprit si on applique au schéma freudien la théorie du symbolisme que nous avons exposée dans *L'Objectivité* et dont nous avons dégagé maintes fois les applications vérifiables.

C'est dans cette perspective d'une épistémologie renouvelée que nous rappellerons dans les pages qui suivent les principales caractéristiques du moi freudien.

IV

LE MOI ET SON AUTONOMIE SELON FREUD

Ainsi que nous l'avons souvent affirmé, le concept et le langage qui l'exprime ont plusieurs dimensions. S'il en est ainsi, c'est que le moi, la conscience et la raison prennent appui sur un fond constitué par notre affectivité, nos pulsions et notre biologie. Nous avons aussi formulé l'hypothèse qu'il existe un langage qui est particulièrement apte à traduire ces dimensions du concept, et nous avons identifié ce langage comme celui d'une activité spéciale: l'activité philosophique. Ce serait par le moyen de ce langage, enfin, que le moi à l'adolescence se personnalise et devient autonome. Or, le moi dont nous parlons correspond en partie à ce moi complexe et étagé dont Freud fait progressivement surgir l'image de l'expérience de la psychopathologie.

Cependant, nous l'avons dit, Freud n'a pas poussé jusqu'au bout les implications de ses découvertes théoriques. Dans le cas du moi, il s'agissait, entre autres, de retracer dans la culture et les perceptions de la réalité les structures d'un langage qui serait l'écho, l'expression et l'instrument adéquat de ce moi dont la clinique lui avait révélé certains aspects fondamentaux jusqu'à lui inaperçus, tout au moins inorganisés, propres à renouveler la problématique du phénomène de la connaissance.

C'est donc ce moi freudien que nous interrogerons maintenant avec l'intention d'y découvrir, comme en creux, les exigences de ce langage de base qui est la préoccupation centrale de cet ouvrage.

La notion du moi selon Freud: origine et évolution

Freud a utilisé le mot *moi* dès le début de son œuvre. À l'origine ce mot signifie avant tout la personnalité de chacun comme agent de refoulement par rapport à l'inconscient. À partir de 1910 cependant, il emploie peu à peu ce terme pour désigner une partie spéciale de l'esprit intimement mêlée à l'en-

semble des constituants de l'appareil mental et, somme toute, le résultat d'un certain arrangement de ces constituants. Ainsi, du point de vue théorique et comme réalité soumise à l'expérience, le moi se présente comme une construction et comme le fruit d'un développement. C'est à cette dernière conception que Freud donne sa forme définitive en 1923 dans *Le moi et le ça*, œuvre à laquelle il se référera par la suite pour traiter du moi et des autres réalités psychologiques qui s'y rapportent. Sans doute Freud affirme-t-il dans ce livre que le moi représente la raison, et le *ça* les passions. Mais le contenu de cet énoncé a bien peu de rapport avec ce que l'on entendait autrefois par raison et par passion, puisque la raison est ici conçue comme l'aboutissement de structures et de mécanismes inconscients et conscients, et non comme une réalité psychique indépendante qui domine (ou est dominée par elles) d'autres réalités psychiques indépendantes qui ne contribuent pas directement à la composition de cette raison. Ainsi en est-il du *ça*, le lieu des passions. Freud y rattache une série de concepts théoriques dont quelques-uns sont hypothétiques, comme la libido et la pulsion de mort, concepts qui se rapportent tous à des phénomènes inconscients qu'il est bien difficile de réduire, à cause de la complexité de leur contenu et de leur fonction, à la simplicité d'une passion. Parmi ces mécanismes inconscients, souvent liés à la vie et à l'édification du moi, on peut relever le narcissisme, l'identification, la sublimation, la désexualisation, la projection, l'introjection, l'inhibition, une grande partie du surmoi, le principe de plaisir, etc., qui sont autant d'arrangements du *ça* et des principes qui en régissent le fonctionnement.

Deux définitions du moi

Freud nous a fourni au moins deux définitions très précises du moi, et c'est certainement à partir de ces définitions, isolées souvent de leur contexte et des usages que Freud fait du mot moi tout au long de son œuvre, que, dans l'enseignement et dans un grand nombre d'ouvrages spécialisés ou de vulgarisation, on retrouve ce moi comme une entité facilement isolable et repérable, et on a l'impression qu'on peut l'appréhender de la même manière qu'on se sent propriétaire de son intimité. Voici la première de ces définitions:

«Nous avons formé l'idée qu'il y a en chaque individu une organisation cohérente de processus mentaux et nous avons appelé cette organisation le moi. C'est à ce moi que le conscient est attaché; le moi contrôle les approches de l'activité, c'est-à-dire la décharge des excitations dans le monde extérieur; il est l'agent mental qui supervise tous les processus qui sont ses propres constituants et qui va dormir la nuit tout en continuant d'exercer une censure sur ses rêves[1].»

La seconde est la suivante:

«Nous pouvons regarder l'individu comme un ça psychique inconnu et inconscient à la surface duquel se situe le moi qui se développe à partir de son noyau qui est le système de perception. Le moi n'est pas entièrement séparé du ça, sa partie inférieure y est enracinée. Ce qui est refoulé appartient aussi au ça et se confond avec lui. S'il peut communiquer avec le moi, c'est par le ça. Il est facile de voir que le moi est une partie du ça qui a été influencé par le monde extérieur par le moyen du système de perception-conscience. De plus, le moi cherche à faire prédominer l'influence du monde extérieur et il s'efforce de substituer le principe de réalité au principe de plaisir qui règne sans restriction dans le ça[2](...). Mais le moi est aussi sous l'influence des pulsions comme le ça, dont il est, comme nous le savons, seulement une partie modifiée d'une façon spéciale[3].»

Freud affirme en outre que le moi est avant tout un moi corporel, qu'il est la projection mentale d'une surface, celle du corps, et que c'est cette projection, avec le système de perception, qui engendre le moi comme différenciation du *ça*[4].

Ces deux définitions mettent en valeur deux aspects de ce que Freud entend par le moi: a) le conscient en tant qu'il prend la forme d'un pouvoir capable de contrôler l'ensemble de l'appareil mental; b) l'inconscient en tant qu'il se différencie au contact de la réalité par le système de perception et par la projection mentale de la surface du corps et devient ainsi conscient pour une partie de lui-même.

Le lien que l'on peut établir entre ces deux définitions à partir de l'ensemble de l'œuvre de Freud, c'est que le *ça* se différencie ou se dédouble, si l'on peut dire, pour se donner un contrôle rationnel conforme à la réalité et non aux impulsions du dedans, mais que, par ailleurs, cette différenciation n'en est

pas moins issue de l'inconscient, du *ça*, dont elle est une partie. On est tenté, et on le fait souvent à partir de ces définitions, d'établir une équation entre le moi et le conscient, entre le *ça* et l'inconscient, et de conclure à une opposition, à une lutte entre les deux. Mais la théorie freudienne du moi et de la réalité est beaucoup plus complexe, sinon plus obscure. Si Freud parle de la tendance du moi à faire prédominer le principe de réalité sur le principe de plaisir, il n'en parle pas moins du moi-plaisir; si le moi entre en lutte avec les pulsions, il utilise à cette fin la pulsion agressive contre la pulsion sexuelle; si l'inhibition est un refus de la satisfaction libidinale, elle est du même coup un rétrécissement du moi en tant que partie consciente et cohérente de l'appareil mental. Par ailleurs, le moi se construirait à partir d'identifications. Or, l'identification est une mutation de la libido sous la forme d'une désexualisation et, de ce fait, une libération de l'agressivité qui ne porte plus sur un objet (le père, par exemple), mais qui s'incorpore à l'idéal du moi qui cesse d'être un but à atteindre pour devenir un moyen de persécuter le moi lui-même. En réalité, tout se passe comme si, pour Freud, ce n'était pas la conscience qui avait des assises inconscientes, mais l'inconscient qui avait une ouverture sur une organisation consciente, presque entièrement dépendante, quant à son élaboration, de l'inconscient qui y manifeste ses effets. Ainsi, la notion du moi à laquelle se réfère Freud paraît tirée d'une série d'hypothèses construites à partir d'une grande diversité d'expériences cliniques, hypothèses sur des structures générales autonomes par rapport à l'idée du moi et antérieures à elle, mais pour lesquelles, à la fin, le moi constitue un point de convergence.

Rappel de quelques divergences

Rappelons que nos conceptions de l'appareil mental ne coïncident pas exactement avec celles de Freud, et cela pour mieux rencontrer certains aspects importants de l'expérience du normal et du pathologique. Par exemple, notre concept de sexualité n'est pas linéaire comme chez Freud, mais il comporte un aspect symbolique; l'affectivité, selon nous, constitue une réalité psychique isolable et dotée d'une certaine autonomie; s'il y a un mouvement, comme le pensait Freud, qui va du sexuel au non sexuel, il y a un autre mouvement, non moins important

mais que Freud ignore, qui se meut dans le sens contraire (une idée peut se convertir en stimulus pour la pulsion sexuelle); le complexe d'Œdipe est postérieur et peut être investi par deux structures inconscientes, l'une positive et l'autre négative, l'homosexualité symbolique et le faux-féminin; le principe de plaisir n'est pas exclusivement associé au processus primaire et opposé au principe de réalité, mais il peut s'associer à une perception désagréable du réel si celle-ci est une victoire sur l'illusoire et il peut manifester en outre, de manière symbolique, les exigences de la réalité; enfin, le langage est régi par un système où la signification du concept s'appuie symboliquement sur un fond qui engage l'affectivité, les pulsions et la biologie, et conduit à l'hypothèse d'un langage de base qui serait le fruit d'une activité particulière: l'activité philosophique. Cependant, nous avons été appelé à formuler toutes ces théories, constatations et hypothèses le plus souvent à l'intérieur d'un cheminement dont Freud nous fournissait le schéma, et en utilisant, en partie, ses techniques d'investigation. Ainsi en a-t-il été de l'élaboration de la notion du moi et de celle de la structure d'un langage propre à manifester sa nature et à lui obtenir son autonomie et une personnalisation normale.

Ces rappels étant faits, nous sommes plus en mesure de reprendre notre étude du moi freudien pour indiquer ce que nous en retenons et ce que, à partir de l'observation, il nous paraît nécessaire de préciser et de rectifier en fonction de ce langage de base, instrument approprié pour la conquête de son autonomie par le moi.

Étudier la notion du moi chez Freud, c'est aborder l'examen d'un certain nombre de systèmes et de concepts répartis dans l'ensemble de son œuvre et grâce auxquels la notion du moi a été progressivement construite. D'une certaine façon, c'est toute l'œuvre de Freud qui est impliquée dans l'élaboration de cette notion du moi, par conséquent l'ensemble des concepts fondamentaux qui se dégagent de cette œuvre et la caractérisent: libido, pulsions, complexe d'Œdipe, identification, refoulement, introjection, narcissisme, etc. Quelques-uns de ces concepts ont été analysés longuement et soumis à un examen critique dans le présent ouvrage et dans *L'Objectivité*. Nous ne reprendrons évidemment pas l'exposé détaillé et la critique élaborée que nous en avons déjà faits. Voici donc les concepts et les théories que nous en avons retenus comme ob-

jets d'analyse pour rendre compte du moi freudien, de ses dépendances et de la conquête de son autonomie: la théorie des systèmes inconscient et préconscient – conscient, selon lesquels s'organise l'appareil mental en fonction de ses rapports avec la réalité; la théorie de l'interaction du moi et des pulsions; la notion de surmoi qui inclut les concepts d'identification, d'idéal, de répression et de culpabilité; enfin, la notion du moi freudien par rapport à notre concept opératoire de philosophie comme langage et symbolisme de base.

Système inconscient et refoulement[5]

Charles Rycroft affirme dans son dictionnaire de psychanalyse que Freud a parlé d'abord du conscient et de l'inconscient dans la première partie de son œuvre et que par la suite il a remplacé l'inconscient par le *ça* et le conscient par le moi. Mais les choses ne sont pas si simples.

À l'origine Freud soutient que l'inconscient est ce qui est refoulé et que c'est une caractéristique du refoulé de ne pouvoir cesser de l'être, si ce n'est par un travail spécial: celui de la psychanalyse. Ce qui est ainsi refoulé est rejeté du champ de la conscience avec l'interdiction d'y revenir, comme s'il n'existait pas, comme s'il n'avait jamais existé. Le refoulement a donc pour fonction de «mettre à l'écart et de tenir à distance du conscient». Qu'est-ce qui est ainsi refoulé? Ce n'est pas la pulsion, qui n'est jamais directement consciente, du fait de ses racines somatiques. La pulsion se traduit psychiquement de deux façons: par une représentation de son représentant[6] ou par l'affect (un sentiment, un état affectif plus ou moins précis, agréable ou désagréable) qui est l'expression quantitative de la qualité d'énergie pulsionnelle. Le refoulement s'exerce donc ou bien sur la représentation du représentant de la pulsion ou bien sur le représentant de l'affect.

Dans le cas de l'affect, c'est le facteur quantitatif pulsionnel qui est modifié par le refoulement, et c'est cette modification qui est inconsciente. Ainsi, l'affect peut être changé en angoisse, son représentant originaire peut être échangé pour un substitut qui lui permet d'accéder au système conscient, ou encore peut être réprimé, empêché de se développer, de sorte que si on dit qu'il est inconscient, ce n'est pas tant qu'il l'est, mais

qu'il a été contraint par le refoulement de demeurer dans son état embryonnaire par rapport à son développement normal. L'affect n'est jamais inconscient comme la représentation du représentant de la pulsion qui conserve toujours sa réalité, toute sa validité et son efficacité.

Freud distingue deux sortes de refoulement: le refoulement originaire où le conscient refuse de prendre en charge le représentant de la pulsion et le refoulement proprement dit où le conscient refuse les rejetons du représentant refoulé ainsi que toutes les chaînes de pensée qui, bien qu'ayant d'autres sources que le refoulé originaire, s'y retrouvent reliées par des rapports d'analogie. On peut ajouter que ce qui est refoulé ne cesse d'exercer une pression dans la direction du conscient, ce qui nécessite l'existence d'une force contraire pour contenir ce refoulé. C'est le contre-investissement qui s'installe dans le système préconscient pour protéger le moi contre cette poussée de la représentation inconsciente dont l'investissement n'a pas cessé d'exister. Ce serait là l'origine de la formation par le préconscient de substituts à la pulsion rejetée.

Bien qu'à notre connaissance Freud n'apporte pas cette précision, il nous paraît important de noter que l'expérience enseigne, de façon générale, que le refoulé ne porte pas d'abord sur un fait lié à l'éveil et à la satisfaction d'une pulsion, et que dans un refoulement, on ne perd pas tant le souvenir du fait en question que celui de l'émotion attachée à la façon dont ce fait a été vécu. Cela est particulièrement vrai dans le domaine de la sexualité de l'enfance, à laquelle, comme on le sait, Freud accorde une très grande importance. Freud reconnaît d'une certaine façon cette distinction essentielle lorsqu'il souligne que le psychanalyste peut communiquer à un patient une représentation qu'il aurait refoulée à un moment donné, représentation qui cependant ne change rien à l'état du patient, parce q'elle est purement intellectuelle. Ce qui se passe à ce moment-là, c'est que le patient possède cette représentation sous deux formes et à deux endroits de l'appareil mental: il se souvient de ce que lui a dit le thérapeute et conserve en lui, dans un autre lieu, le souvenir inconscient de la même représentation en tant que vécue, c'est-à-dire la représentation du fait et de l'émotion qui l'accompagnait.

Le moi comme agent de refoulement

Jusqu'ici l'inconscient a été défini en fonction de l'expérience du refoulement. Mais il y a un inconscient qui n'est pas le résultat d'un refoulement, qui n'est pas un contre-investissement: il s'agit du mécanisme qui sert à contenir le refoulé pour conserver au conscient, en apparence du moins, sa paix, son équilibre et sa cohérence. Ce mécanisme est un aspect du moi en tant que contrôle des activités mentales, contrôle toutefois inconscient, et l'expression au fond de l'activité inconsciente du moi comme agent de refoulement. Ce contrôle, est-il besoin de le souligner, est négatif en ce sens que si le moi y défend son équilibre et sa cohérence, il le fait en appauvrissant sa surface consciente d'un tout dont les racines s'alimentent à des sources pulsionnelles et affectives et en se plaçant dans une situation de rejet, de possibilité d'angoisse ou de déformation profonde dans la perception de la réalité.

Le ça

Mais l'inconscient n'est pas constitué uniquement par des éléments négatifs, par des refoulements ou des répressions du moi. C'est ainsi que Freud, en 1923, introduit la notion du *ça* qu'il définit comme le pôle pulsionnel de la personnalité, comme le réservoir de la libido[7], laquelle est comprise comme la pulsion sexuelle en tant qu'elle anime tout l'appareil mental. Ce pôle pulsionnel est largement ouvert sur la partie biologique du psychisme. Par ailleurs, s'il incorpore le refoulé, cet inconscient n'est pas lui-même du refoulé, mais il est inné et héréditaire, et il est par conséquent une partie intégrante de l'appareil mental, l'un de ses principaux constituants.

Trois formes d'inconscient

Il y a donc trois formes d'inconscient: a) le refoulé, qu'il s'agisse de la représentation du représentant de la pulsion ou de l'atrophie de l'affect; b) le pouvoir inconscient du moi d'empêcher des parties de lui-même de revenir dans sa partie

consciente pour en troubler l'équilibre, et sa capacité d'édifier des résistances et des défenses pour empêcher qu'un tel retour ne se produise; c) le *ça*, ou pôle pulsionnel de la personnalité.

On peut déjà conclure de tout cela que le moi est intimement mêlé à l'inconscient et que le discours par lequel il s'exprime pour prendre possession de lui-même et affirmer son originalité et son autonomie en face des autres et de la réalité en général, contient, malgré les apparences, des traces incontestables de cette dimension inconsciente: soit sous forme de refoulement à libérer; soit comme moyen de récupérer toute l'étendue de son aptitude à la conscience; soit, enfin, en tant qu'il recourt à l'énergie de ce pôle pulsionnel dont il serait étonnant que le seul usage qu'il en puisse faire fût de s'en abstraire pour le dominer, alors qu'il devrait tout naturellement l'appeler à contribuer à la richesse de son inspiration dans la recherche de son identité, de son autonomie et de son ajustement adéquat au réel par la connaissance et l'action.

Le préconscient

Freud rattache le préconscient au conscient comme s'il s'agissait d'un seul système. C'est que, sous sa formulation la plus générale, le préconscient est cet inconscient qui peut devenir conscient à volonté et qui n'est l'objet d'aucune censure. Le préconscient est de ce fait toujours régi par les mêmes principes et les mêmes lois que le système conscient, par exemple par les principes de non-contradiction et de réalité, soumis à la loi du temps et au processus secondaire (stabilité des investissements, attention, jugement, raisonnement). On pourrait penser qu'il y a bien peu de choses à dire à propos du préconscient qui ne soient différentes de ce que l'on observe à propos du conscient, si ce n'est qu'on peut l'identifier ou bien à une sorte de mémoire, ou bien à un conscient qui n'est pas actuellement présent à la conscience tout simplement parce qu'à ce moment-là elle n'en avait pas besoin et que maintenir conscient tout ce qui peut le devenir serait pour elle s'enfermer dans une confusion inimaginable, d'ailleurs insupportable étant donné la constitution de l'esprit humain et les exigences de ses capacités d'attention, de concentration et de réflexion.

Un intermédiaire

Cependant, le préconscient joue le rôle d'un intermédiaire irremplaçable entre le conscient et l'inconscient, et c'est dans ce rôle qu'il acquiert des caractéristiques qui le distinguent tantôt de l'inconscient, puisque, tout en étant inconscient lui-même, il obéit aux lois du conscient, tantôt du conscient, puisque, sous l'influence directe de l'inconscient, c'est par lui que cet inconscient se déguise pour pénétrer, en déformant le réel, le champ de la conscience dont la censure lui défend l'accès. C'est au préconscient, en effet, que l'on peut attribuer la formation de substituts (projection, rationalisation, symptômes, actes manqués, etc.) qui sont la traduction acceptable par le conscient de ce qui est interdit à la conscience par le refoulement et qui est toujours enfermé dans l'inconscient sous sa forme première et véritable.

Préconscient et représentation de mot

Mais ce qui, pour Freud, distingue avant tout le préconscient de l'inconscient, c'est que dans l'inconscient il n'y a qu'une relation à l'objet, alors que dans le préconscient à cette relation s'ajoute une relation à la représentation de mot. Évidemment, Freud ne prétend pas construire une théorie du langage et rendre compte des multiples aspects du phénomène linguistique. On serait même en droit d'affirmer que, la plupart du temps, il ne fait en somme qu'exprimer dans un vocabulaire nouveau certains aspects du langage que l'on connaissait déjà longtemps avant lui. Ce qui est important et nouveau dans ce qu'il écrit au sujet du langage, c'est le choix qu'il fait de certaines de ses caractéristiques et la fonction qu'il leur assigne dans la perspective de la découverte de l'inconscient, de la psychanalyse et de l'hypothèse d'un préconscient. C'est en effet dans le préconscient qu'il croit découvrir le lieu où les mots s'enregistrent, où ils se conservent et d'où ils émergent pour être utilisés de nouveau dans le conscient où, pour la première fois, ils ont été acquis.

Ainsi, pour Freud, les mots sont des résidus de mémoire et par conséquent une inscription particulière dans la mémoire

de perceptions passées. Ils transportent donc avec eux, si l'on se réfère à l'expérience de la psychanalyse, beaucoup plus que la signification que par eux on donne aux objets qu'ils désignent dans le conscient: ils communiquent avec des perceptions anciennes et sont en relation avec l'inconscient et l'ensemble de son histoire dans la vie d'un individu depuis sa naissance. C'est ainsi que dans le préconscient les mots peuvent être chargés de toute une série d'émotions et de phénomènes psychiques variés, attachés à des perceptions passées vécues à différentes époques et, par ces perceptions, confrontés (de diverses façons souvent imbriquées, sinon contradictoires) à l'intérieur avec le principe de plaisir et à l'extérieur avec le principe de réalité. Aperçue dans cette perspective d'une relation à la mémoire et à l'inconscient, la conception que l'on a du mot comme image acoustique et comme signifiant s'enrichit d'une référence à un fond jusque-là ignoré, qui sollicite d'une manière spéciale le souvenir et qui rejoint les sources obscures de l'inconscient, puisque, par le préconscient, la représentation verbale entre en communication avec les racines pulsionnelles et biologiques de l'appareil mental.

Revivification de la pensée

Freud remarque, encore à propos de la représentation de mot et du préconscient, que certains processus mentaux deviennent inconscients parce que les résidus perceptifs qui les animaient ont cessé de rappeler les qualités que l'objet possédait dans la perception originaire. Le lien à la représentation verbale servirait à revivifier ces traces mnésiques affaiblies en habillant le souvenir de la chose de qualités renouvelées, rendant du même coup son objet à la pensée, et à celle-ci son pouvoir de devenir consciente. Ce que Freud suppose dans ces réflexions rappelle ce que Schopenhauer a écrit de l'intuition, de l'image et de l'idée. Pour Schopenhauer, au contact de l'objet et dans l'intuition du début, il se forme dans l'esprit une image, puis une idée générale. Ce que le conserve, selon lui, ce n'est ni l'objet concret ni l'image, mais l'idée générale fixée dans un mot. Mais avec le temps il arrive que l'idée s'affadisse, et, si elle ne s'efface pas entièrement, elle perd de sa vivacité et devient comme morte. Pour la ranimer il faut reprendre le processus, retourner à la perception, tout au moins la rappeler, et la

revêtir d'images nouvelles. Or, c'est le mot qui porte l'idée abstraite et générale et c'est lui qui commande le retour à l'intuition originaire avec son dédoublement en images. Quoi qu'il en soit, chez Freud le lien à la représentation verbale ne coïncide pas forcément avec le fait de devenir conscient, il en prépare seulement la possibilité.

La représentation de mot et la schizophrénie

À partir d'observations cliniques sur la schizophrénie, Freud constate que chez le schizophrène, c'est la représentation de chose qui est abandonnée et que seule la représentation de mot est retenue. On aurait pu s'attendre à tout autre chose, pense-t-il, étant donné que la schizophrénie est l'affection mentale où la rupture avec la réalité est la plus radicale. Il semblerait donc plus logique que le schizophrène abandonne totalement tout recours au préconscient qui est le système le plus proche du réel et, avec lui, tout usage de la représentation de mot qui appartient à ce système préconscient. À cela, Freud répond que le schizophrène tente en surinvestissant le mot de récupérer ce réel qu'il a perdu et que, à défaut des choses qui lui échappent, il est contraint de se contenter des mots. On pourrait ajouter à cela que, si le schizophrène valorise le mot d'une façon exceptionnelle, il n'en est pas moins soumis tout entier aux lois du processus primaire. Chez lui les mots sont beaucoup plus un emprunt de l'inconscient au préconscient qu'une incursion du premier dans le second. Freud remarque qu'il voit dans le langage du schizophrène l'occasion pour nous, «normaux», d'un acte d'humilité, puisque le schizophrène fait comme lorsque nous philosophons: il traite les choses concrètes comme des choses abstraites. Pour notre part, nous l'avons déjà écrit et nous y reviendrons, nous voyons plutôt dans ce procédé du schizophrène l'expression renversée d'un processus qui utilise un langage et un symbolisme de base que nous appelons philosophie, langage et symbolisme qui sont le produit d'une activité spéciale et le fondement de l'authenticité de tous les langages. Il est vrai que le concept philosophique dégage des idées abstraites de l'intuition des choses concrètes; il est vrai que le concept philosophique, sous sa forme négative, est un instrument privilégié pour les évasions et les projections de la personnalité schizoïde; mais il n'en est pas moins vrai, d'un

point de vue strictement expérimental, qu'il y a une généralisation de base, de nature abstraite, qui véhicule un symbolisme originaire, fondement de la normalité pour le moi et de l'authenticité et de l'objectivité pour le langage.

Interaction entre l'inconscient et le préconscient

Il serait sans doute satisfaisant pour l'esprit qui cherche à ramener à des lois simples la complexité du réel de pouvoir établir une séparation nette et étanche entre l'inconscient et le préconscient, et de réduire ce dernier à un système que l'on peut rendre conscient à volonté. Mais comme le remarque Freud en substance, la valeur d'une théorie ne tient pas d'abord à sa simplicité, mais à sa fidélité à l'observation qu'elle a pour tâche d'expliquer. Or les choses, vraisemblablement, ne se passent pas selon le schéma simple que nous venons d'évoquer. D'une part, ce qui a été refoulé ne l'a pas été dans un réceptacle inanimé auquel se réduirait l'inconscient; d'autre part, le contenu du préconscient ne se transporte pas toujours dans le conscient tout naturellement et sans rencontrer jamais aucun obstacle.

Sans doute le préconscient possède-t-il les caractéristiques du système perception-conscient et utilise-t-il le processus secondaire. Mais s'il est alimenté par la réalité grâce à la perception, il l'est aussi par l'inconscient, l'inconscient comme refoulé et l'inconscient pulsionnel comme pôle de la personnalité. Le refoulé y engendre des rejetons, des formes dérivatives ou des substituts qui sont, somme toute, les déguisements que prend le refoulé pour se rendre acceptable par le conscient. Toutefois, ces formes dérivatives sont incapables de devenir conscientes. Si elles reçoivent tout à coup un investissement intense de l'extérieur, elles sont de nouveau tout entières rejetées dans l'inconscient, de nouveau totalement refoulées. Les substituts connaîtront un sort analogue, sauf que dans leur cas, c'est le contraire qui se passe. Si le substitut reçoit un contre-investissement puissant de la part du préconscient, il n'est pas refoulé avec la représentation dont il est le substitut, mais passe au niveau conscient pour y être vécu comme une réalité. Ainsi, lorsque dans le préconscient la peur du père est remplacée par la peur d'un animal et que cette nouvelle peur est sujette à un

contre-investissement par le préconscient, la peur de l'animal passe alors au niveau conscient.

En somme, la totalité des processus psychiques se présente comme le résultat de ce qui est élaboré au niveau du préconscient: le refoulement qui réprime le représentant de la pulsion; le déguisement par lequel le refoulé s'efforce malgré tout de se faire un chemin vers la conscience; le lien, par la représentation verbale, avec la chaîne des perceptions passées d'un objet actuel.

Préconscient et censure

En raison de ses liens avec le refoulé et avec le représentant de mots, le préconscient est lui aussi sujet à une censure qui est un contrôle inconscient du moi. Il ne suffit donc pas au préconscient de posséder les caractéristiques du conscient pour accéder à la conscience. Plus d'une fois, en effet, il a besoin d'un surinvestissement de l'objet pour effectuer ce passage; il réclame en outre, à l'occasion, l'assistance d'une orientation spéciale de l'attention (provoquée souvent par une intervention extérieure) pour que soit levée cette seconde censure qui le sépare du conscient. Il y a donc un inconscient dans le préconscient qui n'est ni le fruit d'un refoulement ni régi par le processus primaire et qui cependant est soustrait à l'usage du moi conscient, mais peut l'affecter tout de même à la manière du refoulé.

Quant à nous, l'expérience nous a appris qu'il existe un type d'intuition, et par conséquent de perception, qui n'est pas refoulée, mais toutefois empêchée par une censure de parvenir au niveau conscient pour y être traduite par le langage, censure dont l'agent n'est pas étranger aux pressions du principe de plaisir-déplaisir. Il s'agirait d'une évaluation inconsciente du plus supportable entre deux sortes de rapport plaisir-déplaisir: a) le déplaisir de la perception d'une réalité désagréable et le plaisir de l'acte de lucidité par lequel la conscience consent à accepter cette perception et à soulager du même coup l'appareil mental des tensions qu'il lui fallait supporter lorsqu'elle la rejetait; b) le maintien d'une illusion à la place d'une réalité désagréable à cause du plaisir associé à cette illusion, quitte à endurer, en contrepartie, le déplaisir des tensions psycho-phy-

siques qui ont coutume d'accompagner des situations de ce genre. Nous avons affirmé qu'à l'origine de ce mécanisme il y avait une intuition et non un refoulement, par conséquent non pas une connaissance absente, mais une connaissance exceptionnellement rapide et clairvoyante parce qu'intuitive. Ce qui est inconsciemment censuré et mis en question, c'est la prise de conscience du contenu de cette intuition et la possibilité de sa traduction dans le langage.

Théorie de l'inconscient et langage de base

La théorie de Freud selon laquelle il existe dans l'appareil mental différents systèmes par lesquels s'expriment les relations d'un sujet à la réalité, aboutit à une première perception de la nature du moi, de ses dépendances, des conditions de son autonomie ainsi que des exigences d'une connaissance objective. Cette théorie est tirée de l'observation d'un certain nombre de phénomènes cliniques et c'est cette expérience qui en vérifie la validité. Mais elle s'applique aussi au normal dont elle peut, tout autant que du pathologique, obtenir à l'occasion des confirmations[8].

Dans cette théorie, Freud accorde une place importante au langage verbal dont il fait la caractéristique principale à partir de laquelle on peut distinguer le préconscient de l'inconscient proprement dit. Du même coup, il rattache par le préconscient l'origine psychique des mots à la mémoire, et ceux-ci deviennent pour lui des résidus de mémoire. Mais Freud ne parle pas d'un langage qui serait particulièrement apte à le rejoindre et à traduire ces dimensions du psychisme dans la prise de possession de soi par soi ainsi que dans la conquête par le moi de son autonomie et de l'objectivité dans sa perception de la réalité. Lorsqu'il fait allusion à la philosophie à propos du langage, on s'en souvient, c'est uniquement pour en souligner les aspects négatifs et nous inviter à l'humilité en nous rappelant que, lorsque nous philosophons, nous ne faisons pas autrement que le schizophrène qui déguise en termes abstraits les perturbations de sa subjectivité dans ses rapports concrets avec la réalité.

Développée à partir de l'observation de phénomènes pathologiques, la théorie des systèmes inconscient et préconscient

se présente surtout sous une forme négative, avant tout pour montrer la faiblesse du moi. Celui-ci y apparaît, en effet, comme un agent de refoulement par rapport l'inconscient où se situent les pulsions; comme un instrument de déformation au niveau du préconscient lorsque celui-ci tente d'adapter les poussées de la pulsion aux exigences de la réalité; comme un phénomène d'auto-destruction lorsque le moi, de façon inconsciente, renie des parties de lui-même parce que ces parties, en relation avec la sexualité, l'agressivité et la culpabilité, troubleraient l'équilibre et la paix qu'il s'est donnés en se comportant comme si elles n'existaient pas. Cet aspect négatif est important, sans doute, puisqu'il montre les avatars que le moi ne cesse d'avoir à surmonter pour accéder à son autonomie ou pour la maintenir, et qu'il révèle de quelle manière il déguise son incapacité à y réussir. Or, il semble que, même au cœur de la normalité la plus pure, nul n'est assuré de n'être pas victime dans son moi de l'une ou l'autre de ces déficiences, de n'avoir pas à en subir le poids, de n'être pas exposé à l'imposer aux autres ou de se voir forcé par les autres de le supporter.

Mais nous croyons que cet aspect négatif, quant à la nature de l'évolution du moi, a sa correspondance positive et que les structures que Freud nous propose pour comprendre certaines perturbations mentales sont aussi celles auxquelles il faudra recourir pour identifier et conjuguer les forces susceptibles de contribuer à l'édification du moi, de son identité et de sa liberté intérieure. Si, depuis que Freud a découvert l'existence d'un inconscient et d'un préconscient sous-jacent à la conscience, on ne peut plus parler du langage comme on en parlait avant lui, il faudra aussi ajouter à ce qu'il dit pour rendre compte de l'usage normal du discours comme instrument d'une traduction objective de la nature de la réalité et de soi-même. C'est ce que nous avons tenté de faire par notre théorie du symbolisme qui intègre dans une même explication du langage et du comportement les données sur l'inconscient recueillies par Freud et l'hypothèse d'un dynamisme positif qui circule à l'intérieur de l'appareil mental en un va-et-vient perpétuel entre les idées d'une part, et l'affectivité, les pulsions et les forces biologiques d'autre part. Dans cette théorie, nous n'avons pas fait de distinction entre deux inconscients: le préconscient et l'inconscient. Il paraît tout naturel de penser que, dans l'optique du schéma freudien des niveaux de conscience, c'est à l'intérieur du préconscient que s'effectuent la jonction et les

échanges entre la perception de l'objet, sa transcription dans le langage et l'interaction de ce langage et de l'affectivité, des pulsions et de la biologie d'un sujet.

Quant à cette sexualité symbolique à laquelle nous attribuons une place si importante dans la constitution de la personnalité et dans la conquête de l'objectivité du discours conceptuel, on peut de même la situer au niveau du préconscient, soit qu'elle soutienne les idées et les mots comme volonté de vivre et comme sentiment de son identité, soit qu'elle traduise quelques frustrations affectives inconscientes, admises au niveau conscient uniquement sous la forme d'un type particulier d'érotisation. Dans ce cas, ce n'est pas le sexuel qui, sous forme de symbolisation, a réussi à traverser la barrière de la censure pour exprimer, de manière déguisée, l'affect refoulé et interdit[9]. Cette hypothèse, nous l'avons déjà noté, est contraire à celle de Freud où c'est toujours le sexuel qui est l'objet de refoulement. On peut situer aussi au niveau du préconscient ce mouvement qui va de l'idée à la pulsion. Le préconscient est alors le lieu où dans l'appareil mental le conceptuel, dans une *chimie* mystérieuse, communique par les mots avec les sources pulsionnelles et biologiques de la personnalité, ainsi que nous avons tenté de le montrer antérieurement et que l'expérience confirme de multiples façons.

Quant aux catégories d'homosexualité symbolique et de faux-féminin[10] que nous avons proposées dans *L'Objectivité* pour rendre compte de phénomènes psychiques importants et spécifiques que la théorie de Freud n'explique pas, elles sont une application de notre notion de sexualité symbolique. Il s'agit de catégories inconscientes qui appartiennent aux pulsions et à l'affectivité, qui qualifient l'ensemble de l'appareil mental et affectent globalement notre façon de penser et d'agir. Ces deux notions désignent des structures qui, à la fin, relèvent du préconscient, non pas dans la mesure où elles peuvent passer au niveau conscient sans rencontrer de résistances, mais dans la mesure où elles utilisent, soit comme stimulation, soit comme finalité, le processus secondaire. Le faux-féminin, en effet, est un simulacre de rationalité, et l'homosexualité symbolique une utilisation de la pulsion sexuelle à l'intérieur de la relation affective à travers laquelle s'effectue le processus d'idéation.

Ces notions de faux-féminin et d'homosexualité symbolique nous invitent à nous interroger sur la notion freudienne de

refoulement: cette dernière n'exigerait-elle pas qu'on en développe davantage le contenu pour rendre compte de structures inconscientes, hautement élaborées et destinées à demeurer toujours inconscientes quant à l'essentiel de ce qui les constitue? Ces structures utiliseraient des substituts du refoulé, des symbolisations positives de la pulsion, des éléments du conscient et de l'activité intellectuelle assimilés, en s'y intégrant, à la partie inconsciente de l'appareil mental. Ces structures ne seraient pas le résultat exclusif d'un refoulement et quelquefois ne le seraient pas du tout, en tout cas pas de la même manière que l'entend Freud[11]. Elles seraient un usage de l'inconscient comme contenant du refoulé, comme lieu de pulsions, comme mutation en motions inconscientes d'éléments conscients et intellectuels, comme préconscient en tant que relation des pulsions à la représentation verbale. Ce serait ces différentes formes d'être de l'inconscient qui entreraient dans la composition de ces structures inconscientes globales que nous appelons faux-féminin et homosexualité symbolique et qui affecteraient, comme nous le prétendons, l'ensemble de la personnalité dans la conquête de l'objectivité du discours conceptuel et le moi dans celle de son autonomie. Nous nous appliquerons plus loin à montrer les assises expérimentales et les applications concrètes de ces analyses qui peuvent paraître ici purement spéculatives et abstraites.

V

LE MOI ET SON AUTONOMIE SELON FREUD (SUITE)

Moi et pulsions

Pour cette étude du moi et des pulsions dans la pensée de Freud, nous nous sommes limité à trois textes: le premier sur l'amour et la haine tiré de la *Métapsychologie* publiée en 1915; le deuxième intitulé *Au-delà du principe de plaisir* publié en 1920; le troisième sur les deux classes de pulsions qui constituent la matière d'un chapitre de son livre *Le moi et le ça* publié en 1923.

Ainsi que nous l'avons remarqué antérieurement, lorsqu'on traite du moi d'après l'œuvre de Freud, il faut forcément choisir parmi le grand nombre de ses écrits qui traitent de près ou de loin de cette notion qui est centrale dans sa théorie du psychisme et de ses perturbations. Par ailleurs, il est bon de rappeler ce que nous avons souligné au début de ces réflexions, à savoir que la notion du moi chez Freud est le point de convergence d'une série d'hypothèses et de théories qui ne portent pas directement sur le seul moi, mais qui toutefois contribuent à nous révéler l'une ou l'autre facette de sa nature et de ses activités, telles que les perçoit Freud au fur et à mesure de l'évolution de sa pensée et de l'accumulation de ses observations.

Nous parlons donc ici du moi et des pulsions à partir de textes déterminés et sans prétendre épuiser cette matière qui est, au fond, l'objet de l'œuvre entière de Freud. Nous avons d'ailleurs déjà abordé ce sujet en traitant des pulsions, de la libido et du principe de plaisir, et nous y reviendrons plus loin en rappelant les principaux éléments de la théorie du surmoi. Enfin, est-il besoin de répéter que cette revue de la pensée freudienne se situe dans la perspective centrale du présent ouvrage, qui est de découvrir, à partir de l'expérience que fournit la psychothérapie, les fondements expérimentaux propres à justifier l'existence d'un langage de base, instrument pour le moi de la conquête de son autonomie. Si le moi n'est pas réductible à la seule conscience, et si cette conscience prend racine dans une faculté d'aimer et un jeu de forces obscures qui la précèdent, l'accompagnent, la devancent, s'y intègrent ou entrent en lutte

avec elle, ce n'est pas par un langage unidimensionnel que le moi réussira à traduire objectivement ce qu'il est en réalité, ni ce qu'il en est de la réalité à laquelle il s'alimente, qu'il interroge, qu'il interprète et qu'il transforme.

Platon et saint Augustin avaient eu l'intuition d'un surplus intérieur caché à notre conscience par lequel ils expliquaient la possibilité de tirer les idées nécessaires d'un monde qui ne fait que passer. Ils attribuaient ce surplus à une sorte de mémoire: mémoire d'un monde où nous aurions déjà vécu, selon Platon; mémoire, pour saint Augustin, qui était la rencontre, dans les replis d'une conscience qui s'intériorise, de quelque sagesse venue d'ailleurs, d'un maître dont la voix ne pouvait être entendue que comme le souvenir, au-delà du présent qui s'écoule, des principes éternels à l'origine de ce monde et de notre pouvoir de le penser. Pour le marxiste, Platon et Augustin sont des idéalistes, car pour lui être idéaliste c'est appartenir à cette catégorie de penseurs qu'il faut rejeter parce qu'ils placent les idées avant la matière, qui est première. Mais on peut regarder d'une autre manière ces philosophies anciennes et considérer la mémoire dont elles parlent comme une première intuition de cette vérité que Freud a mise en évidence, à savoir qu'il existe, sous-jacent à la conscience, un dynamisme caché dont la révélation est analogue au rappel d'un souvenir et à sa revivification.

L'amour et la haine

À la fin de son étude sur la pulsion, qui constitue le premier chapitre de *Métapsychologie*, Freud s'interroge sur la complexité du sentiment d'aimer et sur les nombreux contraires qui en sont directement la négation. Pour avancer dans la connaissance du sentiment d'aimer, il faut, selon Freud, prendre conscience que notre vie mentale est gouvernée par trois polarités qui sont trois antithèses: a) un sujet (le moi) et un objet (le monde extérieur); b) le plaisir et le déplaisir; c) le fait d'être actif et le fait d'être passif.

Moi et non-moi

Selon Freud, l'antithèse que constituent le moi et le non-moi s'imposerait dès le début à l'individu qui s'aperçoit qu'il peut se libérer des stimuli extérieurs par l'action musculaire,

alors qu'il est impuissant face aux stimuli qui parviennent des pulsions. Cette antithèse se maintiendrait à l'intérieur de nos activités intellectuelles et nous pousserait à la recherche. La curiosité intellectuelle, semble-t-il, serait mise en relation avec les pulsions et deviendrait ainsi assimilable à un stimulus interne dont on ne pourrait se libérer par une activité musculaire et auquel, par conséquent, il faudrait tenter d'échapper par un autre type de décharge.

Plaisir et déplaisir

Au sujet de l'antithèse plaisir-déplaisir, il faut répéter ce qui a été dit déjà: l'activité mentale, jusque dans ses activités les plus élevées, est soumise au principe de plaisir-déplaisir, si bien que des sentiments désagréables sont attachés à l'augmentation des stimuli et des sentiments agréables à la décroissance des stimuli. Comme nous le verrons plus loin, cette antithèse est fondamentale dans les différentes perceptions du moi par lui-même et de ses relations avec la réalité.

Actif et passif

Quant à l'antithèse actif-passif, on peut dire du moi qu'il est passif dans la mesure où il reçoit des stimuli de l'extérieur et qu'il est actif lorsqu'il répond à ces stimuli. Mais c'est par les pulsions qu'il est forcé de réagir au monde extérieur. On peut donc dire que le moi est passif par rapport au monde extérieur et actif par rapport au monde intérieur des pulsions; de même dans la recherche intellectuelle lorsque celle-ci est une interprétation conceptuelle de l'action du monde extérieur sur les pulsions.

Des polarités dont on vient de parler on peut tirer différentes conclusions quant à la nature du moi dans ses rapports avec l'amour, la haine et l'indifférence.

Le moi-sujet est à l'origine intimement lié aux pulsions et c'est lui-même qui est son objet d'amour. Le monde extérieur est sans intérêt, il n'est ni objet d'amour ni objet de haine. Par rapport au principe de plaisir, ce qui fait plaisir, c'est le moi. La réalité extérieure est indifférente ou désagréable comme source de stimulation. Elle est donc la première opposition que rencontre la capacité d'aimer. Mais il y a des objets qui conduisent à la satisfaction. Ils sont alors *introjectés*, c'est-à-dire iden-

tifiés au moi. Ceux qui sont cause de déplaisir sont *projetés*, c'est-à-dire que, même si le déplaisir a sa source dans un état du moi, cet état n'en est pas moins interprété comme étranger, comme propriété de la réalité. À ce stade la réalité est définie comme ce qui est désagréable, comme un objet de déplaisir. Nous sommes donc en présence d'un moi-plaisir qui est plus que lui-même, puisqu'il intègre à son être toute la réalité qui lui est agréable, mais qui est aussi moins que lui-même, puisqu'il assimile à la réalité ce qui lui appartient et qu'il éprouve comme hostile. Ainsi, si l'on se réfère aux polarités évoquées plus haut, le moi-sujet, c'est le plaisir, et le non-moi-objet, c'est le déplaisir. Et si l'on revient à l'amour et à la haine du début, le moi est objet d'amour et le monde extérieur objet de haine.

Le mot amour, dans cette perspective, appartient donc à la réaction ou à la relation du moi à l'objet en tant que cette relation procure du plaisir. À l'origine toutefois, comme cette relation comporte la phase de l'incorporation de l'objet, elle implique une sorte de suppression, de destruction de l'objet en tant que séparé, si bien que l'on pourrait évoquer l'idée d'ambivalence, c'est-à-dire une quasi-confusion entre l'amour et la haine. Cette dernière serait même plus ancienne que l'amour comme rejet du monde extérieur, origine des stimuli désagréables et perturbateurs et, en conséquence, contraire à l'instinct de conservation.

Quant à la polarité activité-passivité qui a permis de situer le moi par rapport au stimulus externe et interne (pulsion), on la retrouve pour expliquer le passage du moi qui s'aime au moi qui désire être aimé. Cette évolution serait semblable au passage, dans le devenir de la pulsion sexuelle, du fait de se regarder au fait d'être regardé.

Le moi n'est perçu ici ni comme le centre de la conscience ni comme le conscient en opposition avec l'inconscient. Le moi, c'est le sujet où la pulsion, sous forme d'amour et de haine, fait varier la situation vis-à-vis de lui-même et de ses relations primitives avec la réalité. Il ne s'agit en aucune façon d'un moi conçu comme la surface consciente de l'appareil mental, comme agent de contrôle des processus psychiques qui cherche à faire triompher le principe de réalité sur le principe de plaisir. Ce moi n'est que sujet, et ce sujet n'est pas autrement défini que par le jeu de l'amour et de la haine, comme s'il n'était que le terrain où ces pulsions se rencontrent pour se distinguer

en deux pôles dont l'un serait le moi et l'autre la réalité, sans jamais cesser d'être autre chose que du plaisir, du déplaisir, de l'amour, de la haine et de l'indifférence.

On pourrait penser que cette définition du moi renvoie à la première conception du moi de Freud, conception qu'il aurait revisée par la suite, pour enfin l'abandonner en 1923. Ce n'est pas si sûr. Car si Freud soutient en 1923 que le moi s'aligne sur la perception de la réalité plutôt qu'il n'obéit au principe de plaisir, il fait émerger ce moi d'un fond dont il est la surface et où il s'enracine. Ce moi est donc le même qui à l'origine se percevait à travers le principe de plaisir et qui départage encore ce qui en est de la réalité en fonction de l'amour et de la haine. Pour nous, qui introduisons dans le principe de plaisir des distinctions où le plaisir, à l'occasion, est associé à la perception d'une réalité même désagréable, cette persistance du moi-plaisir à l'intérieur de la seconde interprétation freudienne de la nature du moi nous paraît s'imposer pour rencontrer les exigences de l'expérience. Et lorsque nous parlons d'un langage où les idées sont appuyées sur une sorte de support qui se compose de notre affectivité, de nos pulsions et de notre biologie, c'est, entre autres, ce moi primitif que nous voulons associer à la production du langage de base que nous appelons philosophie.

Pulsion de mort

Dans son livre *Le moi et le ça* publié en 1923, Freud note que le moi subit non seulement l'influence de la réalité extérieure par le système de perception-conscience, mais aussi celle des pulsions. Il rappelle que déjà, dans son ouvrage *Au-delà du principe de plaisir* (1920), il a distingué deux grandes classes de pulsions: a) les pulsions sexuelles, qui peuvent être inhibées, sublimées ou désexualisées pour donner naissance à l'instinct de conservation; b) une seconde classe de pulsions, plus difficiles à identifier, dont l'expression la plus complète se découvre dans le sadisme et, plus primitivement, dans le masochisme. C'est ainsi qu'à partir de généralisations tirées de certains faits de la psychopathologie et de la biologie, Freud adopte l'hypothèse de l'existence d'une pulsion à l'intérieur de l'organisation psychique et de l'être vivant en général, et dont le but serait de retourner la vie à l'état inanimé, inorganique.

C'est en s'appuyant sur cette notion de pulsion de mort que Freud nous livre un nouvel aspect du moi, de son évolution, de son autonomie et de ses dépendances. S'il est vrai, comme nous le soutenons, que c'est par un langage spécial que le moi conquiert son autonomie ou travaille à son aliénation à travers sa vie affective et pulsionnelle, il n'est pas sans intérêt de chercher quelle est la nature de cet appétit de destruction, quel est son lieu à l'intérieur de l'appareil mental et quelle fonction il exerce dans l'élaboration de ce discours de base que nous appelons philosophie. Déjà, dans *L'Objectivité*, dans une perspective différente de celle de Freud, c'est pour rendre compte d'une structure agressive inconsciente analogue et, pour nous, purement négative et à combattre, sous-jacente au discours conscient conceptuel, que nous avons créé la notion de faux-féminin sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Nous dégagerons, dans les lignes qui vont suivre, les principes psychiques et biologiques qui ont conduit Freud à cette hypothèse d'un instinct de destruction au sein de la vie psychique. Nous ferons la critique de cette hypothèse à partir de nos propres postulats, ceux que nous avons établis en fonction de l'observation de certains faits importants ignorés de Freud.

Considérations générales

Commençons cette analyse du contenu du concept freudien de pulsion de mort par quelques considérations générales.

Disons d'abord qu'il s'agit bien ici pour Freud d'une véritable pulsion telle qu'il en a défini la nature au début de son traité de métapsychologie, c'est-à-dire d'un stimulus interne et constant dont on ne peut échapper par la fuite, stimulus qui introduit une tension dans l'appareil mental et qui, pour obéir au principe de constance comme dans le cas de toute pulsion, a pour but l'élimination de cette tension afin de maintenir l'appareil mental à un niveau d'excitation constant, sinon au plus bas niveau possible, et qui a pour objet le moyen par lequel cette élimination sera obtenue. Ainsi, la mort ne serait pas uniquement l'aboutissement naturel de la vie, mais aussi un besoin à satisfaire qui ferait pression sur l'organisme, tout autant que la volonté de vivre, et la satisfaction, par la destruction, de ce désir de mort.

Il faut noter ensuite que Freud a reconnu qu'il ne pouvait fournir à l'appui de son hypothèse d'un instinct de destruction que des justifications spéculatives appuyées sur des analogies tirées de phénomènes biologiques. C'est pourquoi, sans doute, il qualifie la pulsion de mort de pulsion muette dont les seules manifestations vraiment perceptibles se produisent lorsqu'elle entre en composition avec la pulsion sexuelle, comme dans le cas du sadisme et du masochisme. Il avoue cependant que, depuis le moment où il en fait mention pour la première fois en 1920 dans *Au-delà du principe de plaisir*, ce postulat s'est imposé à lui avec une force telle qu'il ne lui a plus été possible de penser autrement par la suite. Cependant, cette hypothèse se rattache beaucoup plus à une philosophie de l'existence, à une sorte de manichéisme qu'à la neutralité d'une théorie scientifique étrangère à tout jugement de valeur; ce dont Freud n'était pas inconscient lorsqu'il rappelle, à ce propos, les liens que l'on pourrait établir entre la pulsion de mort et la philosophie de Schopenhauer où l'on retrouve la définition même qu'il nous fournit de la pulsion de mort: *«un retour à l'ancien état de chose»*.

C'est sans doute en raison de cet aspect philosophique et spéculatif du concept de pulsion de mort que la majorité des disciples de Freud, et l'école psychanalytique en général, refusent d'en reconnaître la nécessité et réfutent l'existence de la réalité qu'il prétend identifier. Ce que l'on refuse, semble-t-il, ce n'est pas qu'il existe quelque pulsion agressive différente de la pulsion sexuelle, qui cherche à l'extérieur une décharge qui lui soit propre; que la haine, la violence, la défense, l'attaque, la destruction n'aient pas une source pulsionnelle originale, bien qu'on puisse difficilement situer cette source avec exactitude dans quelque partie du corps (les neurologues parlent de l'hypothalamus comme centre d'un certain nombre de comportements, dont les conduites agressives). Ce que l'on refuse, c'est qu'il existe un désir de sa propre mort, que ce désir d'autodestruction constitue un stimulus aussi impérieux que la pulsion sexuelle et que c'est ce désir qui est le moteur de tous les mouvements de violence, de domination et de destruction (on échapperait d'une certaine façon à la satisfaction de son besoin d'autodestruction en cherchant la destruction de l'autre par la domination, etc.).

Deux faits à l'origine de l'hypothèse de l'existence d'une pulsion de mort: la répétition compulsive et le masochisme

C'est par la considération de deux phénomènes que lui fournissent l'expérience psychanalytique et la pathologie de l'activité sexuelle que Freud, à l'intérieur d'une optique biologique, en arrive à la formulation de son hypothèse d'une pulsion de mort qui entre en composition avec la pulsion sexuelle pour la servir ou l'asservir. Ces deux phénomènes sont la répétition compulsive et le masochisme. On peut souligner tout de suite que, à partir du moment où il a compris la possibilité de l'existence d'une pulsion de destruction, celle-ci prend une telle importance à ses yeux qu'elle lui apparaît comme «la plus pulsion» des pulsions parce qu'elle contiendrait en quantité plus grande que toutes les autres les caractéristiques générales du dynamisme pulsionnel, à savoir son caractère conservateur et sa soumission au principe de constance.

La répétition compulsive

La répétition compulsive se manifeste chez les jeunes enfants et dans le traitement psychanalytique par le transfert. Dans ce dernier cas, cette compulsion montre un caractère pulsionnel évident qui échappe au principe de plaisir, puisque ce sont des situations désagréables de l'enfance qui, indéfiniment, se répètent par le rêve ou autrement à travers l'expérience du transfert. Le patient semble davantage attaché à cette dépendance asservissante et pénible qu'à une rupture du transfert qui lui permettrait d'établir ailleurs des liens créateurs, féconds et conformes au principe de plaisir. Cette tendance à la répétition serait donc une caractéristique générale de la pulsion. Elle en exprime, en effet, le caractère conservateur, c'est-à-dire le besoin, inscrit au cœur de la nature vivante, de rétablir un état de choses antérieur.

Si toutes les pulsions sont conservatrices et cherchent par conséquent à rétablir un ancien état de choses, c'est à cause d'influences étrangères à ses lois propres que la vie (perçue comme une pulsion) se développe et progresse. Ainsi, à l'origine la vie n'aurait pas d'autre but que la mort, que le retour à l'état inorganique qui l'a précédée. L'apparition d'un principe

vital dans la matière inanimée y introduit une tension dont il s'agit de se libérer par un retour à la situation où cette tension n'existait pas. En conséquence, l'instinct de conservation, la conquête de son autonomie par le moi et le contrôle de la réalité ne sont que des moyens par lesquels le sujet humain, en tant qu'unité vivante, sera retourné à la mort par des chemins qui lui sont assignés, chemins plus complexes que ceux que parcourt la cellule vivante primitive, mais dont le but n'en est pas moins le même: l'état inorganique.

C'est comme si à l'origine, dans les organismes pluricellulaires, toutes les cellules ne suivaient pas le même cheminement. Si elles tentent toutes de retourner à un état antérieur, les unes (celles qui contiennent la pulsion de mort) cherchent à le faire en retournant directement à l'état inorganique, alors que les autres (celles qui contiennent la pulsion de vie) tendent à répéter le phénomène de l'émergence de la vie. L'apparition de la vie serait donc en même temps la cause de la continuation de la vie par la répétition de l'état antérieur où la vie est sortie de la matière inanimée, et le principe de la poussée vers la mort comme élimination de la tension dont l'introduction de la vie à l'intérieur de la matière a été la cause. Toutefois, une certaine fusion de ces deux pulsions contraires s'effectue à l'intérieur des organismes pluricellulaires pour travailler au service de la vie. La pulsion de mort d'une cellule est neutralisée par la pulsion de vie d'une autre et la tendance à la destruction est tournée du côté du monde extérieur par l'appareil musculaire. Cependant, si la fusion de ces deux classes de pulsions est possible, leur séparation l'est aussi. Le sadisme serait l'expression typique de cette séparation qui serait particulièrement manifeste dans les états de régression de la libido.

Si toute pulsion est de nature répétitive, il n'y aurait donc pas de tendance au progrès au niveau des pulsions. Le progrès serait toujours le produit d'un refoulement, de la répression de la satisfaction du besoin de répétition qui appartient tout autant à l'homme qu'à l'animal. Ainsi, ce qui apparaît comme le résultat le plus estimable de la civilisation ne serait obtenu qu'au prix du refoulement d'un besoin pulsionnel de répétition qu'aucune sublimation ne réussirait à supprimer ou à satisfaire.

Il est difficile d'intégrer à nos observations et à nos théories cette dernière affirmation de Freud, mais nous y reviendrons dans une critique globale que nous ferons plus loin

de la notion freudienne de pulsion de mort. Sans doute avons-nous relevé plus d'une fois, jusque dans la vie ordinaire, ces phénomènes de répétition compulsive qui surgissent périodiquement dans la vie des individus et des groupes et qui se substituent à une perception objective de la réalité et à une activité créatrice propre à la faire évoluer dans un sens positif. Ce phénomène nous a semblé assez important pour le rattacher à une des normes du modèle psychique que nous avons proposées dans *L'Objectivité* et qui s'énonce comme suit: «Le pouvoir de créer et, par conséquent, de rompre avec les répétitions stériles et névrotiques».

Ainsi pouvons-nous déjà formuler cette difficulté dans un aspect de l'idée de pulsion de mort: lorsque la répétition compulsive dans un individu ou un groupe est dominante, il y a quelque chose qui ne fonctionne pas quant à l'ajustement correct du conscient et de l'inconscient, quant à l'autonomie du moi et à l'authenticité et l'objectivité du discours conceptuel.

Masochisme

Freud découvre dans le masochisme un autre fondement de son hypothèse de l'existence d'une pulsion de mort. Il écrit dans *Nouvelles conférences sur l'introduction à la psychanalyse* «qu'il est naturel que le sadisme et le masochisme, qui sont la pierre d'achoppement pour la théorie de la libido, deviennent la pierre d'angle de la théorie qui la remplacera (théorie du mélange des deux pulsions fondamentales: pulsion sexuelle et pulsion de mort)». Le masochisme et le sadisme deviennent en effet dans cette optique une sorte de modèle d'interdépendance, dans la matière vivante, d'une double poussée vers la vie et vers la mort. Par ailleurs, si on élimine les composantes érotiques qui entrent dans la formation du masochisme, on obtient une preuve de l'existence d'une pulsion dont le but est la destruction de soi-même. Or, selon Freud, le masochisme est plus ancien que le sadisme; il en est même la source. Si la pulsion agressive dirigée vers l'extérieur (sadisme) y rencontre des obstacles, elle est retournée vers l'intérieur pour renforcer la tendance à l'agression contre soi, qui n'a jamais cessé d'exister. On se retrouverait donc aux prises, au cœur de son être, avec cette étrange loi qu'il faut détruire à l'extérieur pour se protéger contre la tentation compulsive de se détruire soi-même. Et Freud nous retourne, de cette nouvelle manière, au caractère

conservateur de la pulsion qui est de reproduire un état antérieur, lequel, dans le cas de la vie, se confond avec l'état inorganique ou la mort. Cependant, la pulsion de mort, comme masochisme, est placée au service de la vie lorsqu'elle est dirigée non vers soi, mais vers l'extérieur comme instrument de défense et de conquête.

La pulsion de mort et l'édification du moi

Chez Freud, comme nous le remarquions plus haut, le moi apparaît comme le résultat et le point de convergence d'une série de structures qui ont leur dynamisme propre et qui s'expliquent par des hypothèses et des théories qui n'ont pas d'abord le moi comme objet. Cela se vérifie, encore une fois, à propos des deux grandes classes de pulsions. Le moi se présente comme le résultat d'une interaction de la pulsion de vie et de la pulsion de mort où, toutefois, c'est la pulsion de mort qui exerce la fonction la plus importante. Sans doute, dans cette interaction le moi joue-t-il le rôle d'un agent de contrôle. Mais il est bien difficile de lui prêter une autre densité que celle-là. On ne peut même pas dire que c'est par la partie consciente de lui-même qu'il se construit et devient autonome en réglant, avec plus ou moins de succès, le dosage et l'équilibre de la part de pulsion de destruction et de pulsion sexuelle qu'il utilise à cette fin. C'est de toute évidence par la partie inconsciente de lui-même qu'il travaille à cet ajustement. Nous savons que c'est par le processus d'identification que le moi commence à se dégager du *ça* comme pôle autonome de la personnalité. Mais cette identification est le fruit de deux mécanismes inconscients: la désexualisation et la sublimation; désexualisation de l'attachement érotique à l'un des parents et sublimation de l'agressivité envers l'autre. Or, ce serait par la pulsion de mort que la libido est mise en échec dans l'attachement érotique à l'un des parents et par elle aussi que, par sublimation, l'agressivité envers l'autre est transformée en agressivité envers soi sous la forme d'un moi idéal et d'une culpabilité morale. Sans doute, la libido demeure à l'œuvre, en particulier par le moyen du narcissisme, pour empêcher que le moi, sous l'emprise de la pulsion de mort, ne veuille jusqu'au bout sa destruction et renonce au désir de s'aimer, d'être aimé et d'aimer.

Une énergie neutre

Pour expliquer cette oscillation d'une pulsion à l'autre et l'orientation positive de cette oscillation, Freud recourt à une autre hypothèse: celle d'une énergie neutre, elle-même inconsciente, qui surgirait du moi ou du *ça* et qui, se déplaçant de la pulsion de vie à la pulsion de mort, conserverait de la première sa capacité d'unir tout en la séparant, par la seconde, de l'érotisme qui lui était primitivement attaché. Ce jeu des deux grandes classes de pulsions ne serait pas étranger aux lois du principe de plaisir. La pulsion sexuelle serait à l'origine des tensions introduites dans le *ça* par le besoin sexuel et les composantes érotiques du moi et de la pensée. Mais le principe de plaisir exige du *ça* qu'il se libère de ces tensions. Il y pourvoit en faisant appel à la pulsion de mort d'une double façon: d'une part par la décharge de la substance sexuelle et d'autre part par la sublimation d'une partie de la libido au profit du moi. Ainsi, l'édification du moi semble s'appuyer sur un dynamisme du *ça* mis en mouvement par les pressions de la pulsion sexuelle pour aboutir à une recherche de la mort et à une satisfaction de la pulsion de destruction. Il y aurait un va-et-vient entre les poussées de la pulsion sexuelle et de la pulsion de mort à l'intérieur du *ça*, et ce mouvement serait un moyen que le moi utiliserait pour se constituer comme réalité psychique consciente, personnalisée et autonome.

Si, comme nous le croyons, c'est par un langage approprié à cette fin que le moi conquiert son autonomie et que ce langage a des racines pulsionnelles et affectives, on devrait naturellement y rencontrer un usage de cette tendance agressive dont l'expérience nous fournit tant d'exemples et dont Freud a tenté de nous donner une théorie. Toutefois, à la suite de bien d'autres, cette théorie qui fait de l'agressivité – dont la tendance à l'autodestruction – un stimulus interne, isolable, possédant ses caractéristiques propres et qui cherche à se satisfaire à l'extérieur dans un acte de destruction, nous paraît bien discutable pour de multiples raisons, surtout lorsque Freud a recours à cet appétit de destruction pour en faire un élément par lequel le moi construit son identité et son autonomie. Que le moi cherche des affirmations de lui-même en s'appuyant sur un désir de puissance, que le moi soit empêché de

se développer ou soit détruit parce qu'il est continuellement en contact avec un langage dont le symbolisme est dévaluant et dominateur, c'est là une réalité dont il faut bien, malheureusement, reconnaître l'existence et l'importance dans l'usage du langage. Mais ni dans un cas ni dans l'autre, l'observation nous permet de réduire l'explication de ces phénomènes complexes à la simplicité d'une poussée pulsionnelle assimilable à une loi biologique qui s'appliquerait à toute matière vivante.

Critique de la notion freudienne de pulsion de mort

Nous ne nions pas, ainsi que nous venons de le dire, que l'agressivité joue un rôle de premier plan dans la construction du moi et de son autonomie et que, par conséquent, on devrait la retrouver comme un élément important dans un langage de base qui sert d'instrument positif ou négatif dans la conquête par le moi de son identité et de son autonomie. Puisque, par ailleurs, c'est en fonction de cette autonomie du moi que nous avons entrepris d'analyser la notion freudienne de pulsion de mort, c'est dans la même perspective, et dans l'ordre qu'elle suggère, que nous entreprendrons d'en faire la critique.

L'essentiel de cette critique consiste à affirmer que, si on peut constater l'existence de comportements d'agression, les décrire et les analyser, tout comme les mécanismes qui y sont mis en œuvre, on ne peut postuler l'existence d'une pulsion de destruction qui rendrait compte de tous les phénomènes de violence que l'on rencontre dans l'histoire des individus et des sociétés. Il n'y a donc pas, pour nous, de pulsion de mort. Cependant, si nous nions l'existence d'une telle pulsion, ce n'est pas en raison de quelque conception morale de l'homme, comme Freud soupçonnait qu'il en était ainsi pour certains psychanalystes de son temps qui s'opposaient sur ce point à sa théorie. Dans un cas comme dans l'autre, il nous semble que c'est défendre une conception morale de l'homme que d'affirmer qu'il est cruel par besoin ou de soutenir le contraire. Aussi, c'est d'un point de vue que nous voulons strictement scientifique que nous entendons montrer qu'il est difficilement concevable que l'on puisse faire appel à l'agressivité sous cette forme de tendance à la mort pour expliquer la construction du moi et la conquête de son autonomie par un langage approprié.

Freud, on s'en souvient, affirme que le moi fait appel à la pulsion de mort pour tenir en échec la libido, force de la pulsion sexuelle: pour désexualiser les liens érotiques qu'il établit avec l'un des parents, pour supprimer l'agressivité qu'il développe envers l'autre et, d'une manière générale, vis-à-vis du réel pris comme un tout, pour canaliser la libido au profit de son unité et de son autonomie, sans être encombré de cet érotisme perturbateur que la libido transporte naturellement avec elle. Mais il est bien difficile de contrôler dans l'expérience la validité de ces affirmations si l'on veut conserver à la notion de pulsion de mort l'ensemble des significations précises que Freud n'a cessé de lui attribuer depuis le moment où il a décidé de l'inclure comme principe fondamental dans sa théorie des pulsions: répétition compulsive, conservatisme, masochisme, retour à l'état inorganique, tendance à la cruauté, à la domination, etc. C'est pourquoi cette pulsion de mort, dans le contexte d'une force à la disposition du moi pour la conquête de son autonomie, évoque davantage l'idée d'un symbole – celui d'une force neutralisante – que l'identification d'un mécanisme précis, logé quelque part dans le psychisme et dont les effets sont vérifiables, au moins d'une manière indirecte. Qu'on se réfère à l'expérience de la psychothérapie ou à celle de l'éducation, on peut imaginer bien peu d'attitudes ou de discours qui, s'inspirant de cette notion de pulsion de mort et cherchant, à l'aide d'images évoquant des situations de violence envers autrui ou d'autodestruction, à dégager le moi d'une érotisation qui en paralyserait l'évolution ou le maintiendrait prisonnier de quelque fixation à une lointaine enfance, on peut imaginer bien peu d'attitudes, disons-nous, qui ne réussiraient qu'à renforcer ces mécanismes aliénants.

Signification symbolique du concept de pulsion de mort

Dans *L'Objectivité* nous avons parlé d'une application possible de notre théorie du symbolisme à la théorie de Freud, application qui en modifierait profondément la signification, mais qui permettrait une explication plus adéquate du réel psychique. Nous sommes revenu longuement sur cette interprétation dans le présent ouvrage, par exemple à propos des rapports entre l'affectivité et la pulsion sexuelle. Toujours dans *L'Objectivité* (p. 49), nous remarquions par ailleurs que non seulement Freud nous avait proposé une théorie du monde des instincts, mais que, du même coup, il nous avait fourni une grammaire pour construire la langue qui nous permettrait de communiquer avec ce monde. Dans cette optique, il n'est pas impossible d'apporter à la notion de pulsion de mort des justifications scientifiques d'ordre linguistique, c'est-à-dire d'en vérifier l'efficacité comme moyen d'action sur le fond pulsionnel inconscient de l'appareil mental.

On sait ce qu'est la mort et, par la pulsion sexuelle, ce qu'est une pulsion. On peut désigner certains états du moi comme appartenant à la pulsion de mort parce qu'ils sont analogues à la pulsion sexuelle, en tant qu'elle est un stimulus interne, et qu'ils évoquent en même temps l'idée d'un arrêt de la vie, l'idée de destruction et de retour à l'inorganique, bref l'image de la mort. Ainsi ces états où le moi est dominé par un souci excessif de sécurité et de défense de soi qui se traduit par un refus de l'amour, du progrès, de la fécondité et de la créativité. Dire que le moi est, à ce moment-là, sous l'emprise d'une pulsion de mort, c'est peut-être déjà commencer à l'exorciser de l'angoisse qui le paralyse et entreprendre de l'ouvrir de nouveau à cette libido qui serait désir et création, et contre laquelle il avait choisi de lutter, y déchiffrant une menace contre le maintien de son identité. Aperçue sous cet angle symbolique, la notion de pulsion de mort devient une image propre à servir de matrice pour la fabrication d'un langage qui puisse articuler la sélection et le groupement de vocables aptes à faire émerger de l'inconscient les concentrations d'agressivité qui s'y trouvent accumulées et capables de les faire vivre et de les analyser pour en libérer ceux qui les subissent et en sont perturbés.

Voilà pour la validité linguistique de la notion de pulsion de mort comme symbolisme efficace dans les traitements. Il en va tout autrement de la nature de l'agressivité vécue dans l'appareil mental et de la nature des faits sur lesquels Freud s'appuie pour postuler l'existence d'un tel stimulus: la répétition compulsive et le masochisme. Il en va tout autrement aussi dans l'optique qui est la nôtre, celle d'un langage de base qui inclut un recours critique à l'inconscient et aux éléments affectifs, pulsionnels et somatiques qui, dans l'acte de comprendre, servent de support au discours conceptuel conscient, instrument privilégié pour le moi dans la conquête de son autonomie.

Dans ce contexte, l'hypothèse d'une pulsion de destruction adoptée non pas comme un symbolisme linguistique, mais comme une réalité, n'en a pas moins un effet symbolique, mais d'une autre nature que celui dont nous venons de parler. Ce symbolisme, en effet, bien loin de servir à la libération du moi, justifie ces aliénations inconscientes par lesquelles très souvent il déforme le réel au profit de ses régressions, de son désir de toute-puissance et pour échapper à une culpabilité qui le hante et qui l'effraie. C'est souvent le cas dans l'usage que l'on fait, comme moyen d'agression, des mécanismes de projection, de rationalisation et de déplacement si l'on se résigne à penser qu'il est inutile d'en poursuivre en soi la dénonciation, puisqu'ils ne sont que la traduction déguisée de la décharge nécessaire d'une pulsion refoulée, celle d'un besoin de destruction inhérent au fond pulsionnel du psychisme humain. Or, il n'est pas impossible, et l'expérience thérapeutique le montre abondamment, que la réduction à leurs éléments constitutifs de ces actes d'agression conduise à la constatation de tout autre chose qu'à une agressivité en soi, qu'à une pulsion à la recherche de l'élimination, par une satisfaction adéquate, de l'excitation dont elle est l'objet.

Tout se passe comme si, dans le cas de l'homme, le comportement agressif sollicitait des mécanismes neuro-biologiques qui (comme chez l'animal d'ailleurs) ne seraient pas en soi ordonnés dans un but de destruction (par exemple les hormones, l'hypothalamus, le système limbique où le comportement s'adapte à l'expérience passée de l'organisme), mécanismes dont on peut par conséquent affirmer la neutralité par rapport aux conduites d'agression qui les emploient; tout se passe comme si, encore, le comportement agressif recourait à une affectivité qui n'aurait nullement besoin d'engendrer de l'hostilité, de la même manière qu'une pulsion recherche une décharge pour se libérer d'une excitation; tout se passe comme si, enfin, l'agressivité humaine était tributaire de motivations conscientes et inconscientes élaborées à partir de l'interprétation d'un milieu, en fonction, par exemple, des tendances intérieures de la personnalité à l'affirmation de soi et à la compétition.

Pour toutes ces raisons, nous avons adopté, pour l'étude de l'influence de l'agressivité dans la conquête par le moi de son autonomie et du langage utilisé à cette fin, le point de vue

des sciences neuro-biologiques, à savoir l'analyse de comportements d'agression plutôt que celle d'une hypothétique pulsion de destruction inhérente à la structure de la matière vivante. C'est ce que nous avons fait pour l'élaboration de notre concept de faux-féminin.

Enfin, pour clore cette critique de la notion de pulsion de mort, il nous reste à montrer que les faits sur lesquels Freud s'appuie pour établir son hypothèse n'en sont pas une justification et qu'un examen plus rigoureux de l'expérience suggère une tout autre interprétation.

La répétition compulsive

Dans *L'Objectivité*, nous notions que c'est un aspect de la méthode de Freud de transporter l'anormal dans le normal et de tirer de cette opération des généralisations avec lesquelles il construit ensuite l'image globale du psychisme normal. Ajoutons que, dans l'œuvre de Freud, le fait de l'inconscient, sa nature et ses lois sont obtenus à partir de phénomènes pathologiques (refoulement, castration, conscience onirique, etc.), de sorte que la structure d'ensemble de l'inconscient normal se présente comme un groupement d'éléments qui appartiennent davantage à la maladie qu'à la normalité par rapport au fonctionnement de l'appareil mental considéré comme un tout. À la suite de ces réflexions, nous proposions de renverser le procédé freudien, c'est-à-dire de regarder la pathologie comme du normal dévié, comme la révélation de carences par rapport aux exigences pulsionnelles et affectives du normal, telles des parties isolées et grossies du normal perceptibles uniquement à l'intérieur du pathologique; nous suggérions de plus, quant à la nature de l'inconscient perçu à travers les manifestations pathologiques du psychisme, d'interpréter cette perception comme une donnée réelle, sans doute, mais obtenue en laboratoire pour ainsi dire, donc artificiellement, et qu'il faut par conséquent rectifier avant de la réintégrer dans l'ensemble dont elle a été isolée. Enfin, nous avons déjà noté que c'est une autre caractéristique de la méthode freudienne de recourir à des explications causales que nous avons appelées linéaires parce qu'elles font appel à un seul ordre de la réalité, alors que l'observation nous suggère que nous sommes en présence de deux ou de plusieurs ordres de réalité de nature différente. C'est le cas, par exemple, de la castration, de la sexualité chez

la femme, des perversions, du principe de plaisir, de l'imaginaire, de la sublimation et même du complexe d'Œdipe.

Dans l'optique de ces différents aspects de sa méthode, on comprend comment Freud, de la constatation du phénomène pathologique de la répétition compulsive, induit l'existence d'une loi générale de la répétition, qui appartient à la nature même de la matière vivante: le caractère conservateur de l'instinct qui prend la forme d'une tendance à retourner à un état de choses antérieur.On retrouve dans cette manière de raisonner l'application des principaux principes de la méthode freudienne que nous avons rappelés plus haut: transport de l'anormal dans le normal, construction de la nature de l'inconscient pulsionnel à partir de ses manifestations pathologiques, recours à l'explication linéaire qui consiste, ici, à conclure de l'observation d'une série de répétitions compulsives à une loi générale de la répétition, propriété de toute matière vivante, et, par conséquent, à une loi du normal.

Cependant, si l'on tient compte des correctifs que nous avons apportés à l'approche de Freud, le phénomène de la répétition compulsive ne peut plus être interprété sous la forme trop simple de la pure décharge d'une pulsion de destruction, et cela pour la bonne raison que nous ne rencontrons plus alors les exigences de la complexité de l'expérience et de ce qu'elle est capable de vérifier.

Il existe plusieurs formes de répétition compulsiveo, et on les rencontre dans un grand nombre d'états psychiques qui vont de l'état normal à la psychose. On peut toutefois les réduire toutes à deux catégories fondamentales: a) une première catégorie où c'est la réalité qui est répétée, mais une réalité avec laquelle le sujet est incapable de communiquer par son affectivité et ses pulsions; b) une seconde catégorie où ce qui est répété est un substitut construit à partir d'un système idéologique par lequel le sujet évite de faire face à la réalité et utilise à faux sa capacité de penser et de s'émouvoir. Dans notre théorie du symbolisme, nous parlons d'un support symbolique constitué par un fond affectif pulsionnel et biologique où s'enracinent nos idées. La répétition compulsive serait un trouble de ce support symbolique, dont la nature trouverait son expression dans une des lois de notre théorie du symbolisme, loi que nous avons formulée de la manière suivante: «Il y a un point limite où viennent se rencontrer la partie conceptuelle et la partie symbolique d'un mot ou d'une proposition. Or, si la partie symbolique franchit cette limite, l'équilibre est rompu et l'instinctif, l'affectif et le biologique abandonnent leurs fonctions de support pour devenir, d'une manière dissimulée, toute la signification du contenu intellectuel. L'objectivité est alors perdue et c'est une sorte de maladie qui s'installe dans la fonction intellectuelle pour la détruire à la manière d'un parasite» (*L'Objectivité*, page 36).

On peut conclure de tout cela que dans la répétition compulsive une proposition n'a pas le même contenu affectif que suppose la signification conceptuelle des mots répétés; que la référence pulsionnelle, dans cette proposition, n'est pas la satisfaction d'une pulsion, mais le rappel de sa frustration, en même temps que l'incapacité de l'accorder au réel pour ensuite tenter de lui découvrir une satisfaction adéquate. En somme, l'ancien état de choses dont parle Freud serait l'accord normal de la perception, de l'affectivité et de la pulsion entre elles et avec le réel. La répétition compulsive se présente donc, paradoxalement, non pas comme le retour à un ancien état de choses, mais comme la traduction de l'échec d'une tentative de ce genre.

Revenons aux deux catégories de répétition compulsive que nous avons relevées plus haut.Dans la première catégorie, ce qui est répété, c'est le rappel des mots sans leurs racines affectives et pulsionnelles, le rappel de la réalité que ces mots évoquent, mais sans contact vital avec cette réalité; dans la seconde catégorie, ce qui est répété, c'est la reprise indéfinie et irrésistible d'un système de défense contre un réel que nous redoutons et qui nous angoisse.Sans doute, à travers ces usages pathologiques de la répétition on rencontre de l'agressivité, des impulsions à la destruction de l'autre et de soi-même.Mais cette agressivité paraît davantage une conséquence de ces répétitions que leur moteur, et, si elle est ce moteur à l'occasion, c'est moins comme une cause que comme la synthèse des facteurs qui déjà ont séparé le moi du réel et ne cessent de l'enfermer dans cette frustration.

Le masochisme

Nous donnons du masochisme une tout autre interprétation que celle que Freud nous propose, qu'il s'agisse du masochisme vécu dans le réel ou du masochisme vécu par

l'imagination.Cette différence vient du fait que notre explication de la sexualité n'est pas linéaire comme chez Freud, que nous accordons à l'affectivité une autonomie que Freud ne lui reconnaît pas et que l'imaginaire, pour nous, n'est pas nécessairement la réalisation en images de ce que la société nous interdit.Par ailleurs, il existe pour nous une sexualité symbolique qui est précisément le résultat de la rencontre d'un fait affectif et d'un fait érotique, où le dernier est symbole du premier. Ainsi, le masochisme est la symbolisation, par la pulsion sexuelle, de la frustration du besoin affectif d'être aimé, de l'humiliation et de la honte de se voir refuser l'estime et le respect de son être propre et la libération appropriée des tensions pulsionnelles engendrées par cette situation affective contraignante.Ce que l'on retrouve à l'origine du masochisme, ce n'est donc pas une tendance à l'autodestruction, une pulsion de mort, mais la frustration d'un besoin naturel d'être aimé, estimé et respecté, besoin pour lequel l'expression somatique sexuelle n'est pas le masochisme.

La théorie du moi chez Freud et l'activité philosophique: conclusion provisoire

À première vue, il ne serait pas superflu, à ce moment-ci de cette longue analyse de la structure du moi telle que conçue par Freud, d'en replacer de nouveau le contenu dans la perspective générale de cette étude: la conquête par le moi de son autonomie et le contrôle par la pensée de l'objectivité de ses démarches cognitives.Cependant, pour compléter cette structure du moi freudien, il faut ajouter un élément très important, le surmoi, qui est intimement lié dans la pensée de Freud à la fois à la compréhension de la genèse du moi et à celle de ses dépendances, donc de son autonomie.Nous consacrons à l'analyse de ce surmoi la totalité de notre prochain chapitre.Pour l'instant, tout jugement critique global portant sur la notion du moi chez Freud serait prématuré, car il nous faudrait supposer ce qui n'a pas encore été dit, et donc imposer plus loin à notre lecteur d'inutiles et fastidieuses répétitions.

Nous avons pu tout de même noter, que les observations et les hypothèses de Freud au sujet d'un inconscient et d'un préconscient sous-jacent au moi conscient – qu'il s'agisse de refoulement et de défense, ou bien du jeu de l'amour, de la

haine et de l'indifférence dans les premiers rapports du moi avec la réalité – nous proposaient bien des faits et des théories qui semblaient confirmer grosso modo la validité de nos thèses et qui les alimentaient: par exemple que nos concepts s'appuient sur des fondements affectifs et pulsionnels; que notre moi et son identité ne nous sont pas donnés tout construits; que le contrôle de notre pensée et du langage qui l'exprime, malgré l'attention et la bonne volonté que nous pouvons appliquer à cette tâche, ne se range pas tout naturellement sous la règle de l'objectivité.

Sans doute avons-nous manifesté certains désaccords avec la pensée de Freud sur le moi, en particulier à propos de la pulsion de mort.Et nous pouvons dès maintenant amorcer une appréciation critique générale de cette théorie du moi en remarquant que la vision globale que Freud nous propose de la nature du moi et de ce qui en lui est inconscient n'est au fond qu'un modèle théorique pour justifier une méthode thérapeutique et lui servir de guide; que l'inconscient qu'il nous révèle, bien que fondamental, n'est pas tout l'inconscient, puisqu'un autre inconscient lui est associé, celui du développement de l'intelligence qui n'est pas étranger à la prise de possession du moi par lui-même et dont le dévoilement constitue, selon nous, un objectif important de l'activité philosophique dans sa création d'un langage de base comme contrôle du langage naturel. Mais nous serons vraiment en mesure d'établir plus à fond sur quels faits et quelles raisons se fonde ce désaccord lorsque nous traiterons du surmoi et du faux-féminin.

VI

SURMOI ET LANGAGE DE BASE

Dans la perspective de la recherche d'un lien nécessaire entre la conquête de son autonomie par le moi à l'adolescence et l'acquisition d'un langage de base, et comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de ce livre, on ne peut éluder le problème des valeurs et, par conséquent, celui de l'idéal, de la morale, de la culpabilité et d'une juste estime de soi-même.Chez Freud, tous ces problèmes se retrouvent groupés autour de la notion de surmoi qui en propose une explication.Mais le surmoi freudien se présente avant tout comme une contrainte.Ainsi, le moi ne pourrait posséder son autonomie s'il ne parvenait à conquérir son indépendance par rapport à ce surmoi dont Freud nous montre, par des expériences cliniques, qu'il ne cesse de chercher à nous dominer et qu'il y parvient plus d'une fois.

Pour lutter contre cette domination, le moi a besoin d'aide, comme il en a besoin pour n'être pas englouti par ce fond obscur, irrationnel et inconscient que Freud appelle le *ça*. Nous savons que pour Freud cette aide ne peut venir que des techniques thérapeutiques de la psychanalyse.C'est par elles que le moi deviendrait indépendant vis-à-vis du surmoi et qu'il délogerait le *ça*. Cependant, ce moi freudien n'a nulle part recours à une fonction mentale spéciale qui, à l'intérieur du langage naturel et de l'opération de la conceptualisation, ferait surgir un langage de base qui achèverait le travail de la psychanalyse ou s'y substituerait si celle-ci n'était pas nécessaire.Freud ne fait pas de distinction entre le discours conceptuel et un support symbolique qui rattache nos idées à notre organisation affective pulsionnelle et biologique.Dans cette optique, les techniques de la psychothérapie agiraient tout spécialement sur ce support symbolique lorsqu'il est perturbé; elles tendraient à provoquer à ce niveau les changements nécessaires pour rétablir une circulation normale entre les idées et leurs assises affectives, pulsionnelles et biologiques.En rapport avec un langage de base, fruit de l'activité philosophi-

que, ces techniques de psychothérapie (nous ne nous référons pas exclusivement à la psychanalyse) et les théories dont elles découlent peuvent fournir une expérience et des idées propres à montrer la nécessité d'un tel langage, à justifier son existence, à en manifester certaines exigences, à évoquer certains aspects de sa structure, à en révéler des éléments inaperçus, mais elles ne peuvent pas produire ce langage et, de façon générale, ne prétendent pas le faire.

La notion de surmoi est une bonne illustration de ce que nous venons de dire. Pour la première fois dans l'histoire de la pensée, Freud a introduit, par le concept de surmoi, une démarcation nette entre la conscience morale et le reste du moi conscient. C'est comme si le moi se divisait en deux parties et que l'une devenait critique et juge de l'autre. Nous verrons que cette distinction, aussi longtemps qu'on en limite l'usage au niveau des appuis affectifs et pulsionnels des idées, contribue à faire avancer la prise de possession critique du langage naturel par un langage de base qui en est le contrôle. Mais si l'on ignore cette différenciation entre le discours conceptuel et son support affectif et pulsionnel, cette notion de surmoi ouvre la porte à bien des confusions et des contradictions. Or, nous semble-t-il, Freud n'a pas su éviter ces contradictions et ces confusions, faute justement de n'avoir pas introduit dans sa théorie la distinction entre l'idée et ses assises affectives et pulsionnelles. Pour lui, le surmoi est à la fois une contrainte dont il faut se libérer et la source des valeurs les plus élevées auxquelles l'esprit humain s'est attaché et qui font la grandeur des civilisations: la religion, la morale et le sens social. Bien plus, c'est en évoquant la notion de surmoi que Freud dénonce l'injustice de ceux qui reprochent à la psychanalyse de ne s'intéresser qu'aux aspects inférieurs et souterrains de l'être humain. Le surmoi, dit-il, est précisément cette partie supérieure en l'homme dont vous nous accusez de ne pas nous préoccuper. Il n'en demeure pas moins que chez Freud il faut se rendre indépendant du surmoi pour être autonome.

Mais du même coup, si Freud veut être conséquent avec lui-même, être autonome signifie prendre ses distances vis-à-vis de «ce qu'il y a de plus élevé dans les aspirations de l'individu et de ce qu'il y a de plus estimable dans les civilisations».C'est sous l'angle de cette ambiguïté, et dans le but de la dissiper, que nous examinerons tout à l'heure ce

concept de surmoi à partir des textes de Freud.Dissiper cette ambiguïté nous paraît d'autant plus important aujourd'hui que la notion de surmoi envahit la langue commune et la langue de la vulgarisation scientifique, avec l'ambiguïté qu'elle contient et les confusions qu'elle recouvre.

Nous tenterons de montrer aussi comment cette théorie du surmoi peut être perçue et utilisée, si elle est clarifiée, pour identifier un élément important du symbolisme originel dont nous avons fait la caractéristique principale du langage de base, produit de l'activité philosophique.Si le surmoi, ou idéal du moi, constitue un support biologique, affectif et pulsionnel spécial pour nos idées morales, pour nos idées de valeurs, pour notre idéal dans l'ordre de la personnalité (par rapport à celle que nous cherchons à acquérir et par rapport à celle que nous voulons conserver), si en outre ce surmoi (ici nous exprimons une hypothèse qui n'est pas de Freud) agit sur la qualité de la pensée en la forçant à pousser partout, le plus loin possible, ses exigences d'authenticité et d'objectivité, nous sommes en présence d'une énergie non pas à éliminer, mais à contrôler, à canaliser et à construire, et ce serait tout naturellement, pensons-nous, une forme de l'activité philosophique que de travailler à cette canalisation et à cette construction.

Enfin, nous reviendrons sur le fait que, si on ne parvient pas à intégrer de quelque manière la notion de surmoi à la compréhension de la genèse et de l'évolution de l'intelligence dans l'ordre cognitif, on la réduit à n'être plus qu'une métaphore dont la seule fonction, au niveau du normal, est de discréditer nos idées morales de même que la plupart de nos idées normatives, ou encore de décourager toute attitude critique envers elles et, par conséquent, de les dissocier de notre liberté de les choisir et de nous en sentir responsables tantôt pour les assumer, tantôt pour les rejeter, les transformer ou les remplacer.C'est dans la ligne de ces diverses optiques que nous résumerons et commenterons maintenant la théorie du surmoi de Freud[1].

Caractéristique générale du surmoi: fonction critique

Si le moi est une modification du fond pulsionnel que Freud appelle le *ça*, le surmoi, selon lui, est une différenciation

qui prend forme à l'intérieur du moi lui-même.Il s'agirait donc d'une partie du moi ayant des caractéristiques si particulières qu'elle s'imposerait à l'esprit, qui cherche à se donner le modèle le plus précis et le plus efficace possible de la structure de l'appareil mental, à l'isoler comme si elle était dissociable et à la distinguer par un mot qui lui soit propre.D'où la création du terme *surmoi*. C'est l'observation d'un certain nombre de cas de pathologie mentale, plus particulièrement l'observation de la folie de surveillance, de la mélancolie et du deuil pathologique, qui a suggéré à Freud l'hypothèse de l'existence d'un second moi.Dans les trois cas que nous venons d'énumérer, cet aspect du moi que Freud appelle le surmoi se présente comme séparé de cet autre moi avec lequel se confond le sentiment que nous avons de notre personnalité.

Ainsi, dans la folie de surveillance le malade se sent continuellement observé comme si on se méfiait de lui, comme si on cherchait à «le surprendre en train de commettre quelque mauvaise action pour laquelle il devra être châtié».Et Freud observe alors que ces malades pourraient bien placer à l'extérieur une surveillance qui, en réalité et dans l'état normal, s'exerce à l'intérieur de nous et par nous.

Par contre, celui qui souffre de mélancolie cesse de s'intéresser au monde extérieur; il ne peut plus aimer et finit par s'accabler périodiquement de reproches, attendant comme un soulagement les plus sévères punitions.C'est comme si, encore une fois, le moi se divisait en deux parties afin de mieux travailler à se persécuter lui-même.Mais pourquoi cette persécution du moi par lui-même? C'est que ce moi mélancolique s'est identifié inconsciemment à un objet qu'il a aimé et qui l'a abandonné.Ainsi, les reproches que le mélancolique s'adresse à lui-même sont en réalité ceux qu'il aurait faits à cet être qu'il a autrefois aimé et par qui il s'est senti délaissé.Mais pour s'accabler ainsi, la conscience mélancolique fait surgir à l'intérieur d'elle-même une activité critique qui lui est étrangère, séparée d'elle et capable de la dominer et de l'écraser.Ce serait là une autre manifestation de ce surmoi issu du moi, mais différent de lui et se comportant comme s'il en était indépendant.

Quant au deuil pathologique, on y rencontre, comme lors de la perte d'une personne aimée, une diminution de l'intérêt pour le monde extérieur, une réduction de la capacité d'aimer

et du goût de vivre.Mais le deuil n'est vraiment pathologique que lorsqu'il commence à ressembler à la mélancolie, c'est-à-dire lorsque entre en jeu une instance critique et accusatrice pour accabler la victime d'un deuil.On ne peut évidemment pas dire que le sujet en deuil s'identifie à la personne décédée, puisque cette mort et la perte qu'elle entraîne sont des faits qui ne peuvent être inconscients.Ce dont la personne en deuil est accusée à l'intérieur de sa conscience, c'est d'avoir voulu et causé la mort de l'objet aimé, et la voix intérieure qui l'accuse est ressentie comme autre que son moi, en dedans de lui, mais différente de lui et hors de son contrôle.

Dans les trois formes de pathologie mentale dont nous venons de résumer la composition, on constate donc une division à l'intérieur du moi.Or, on peut croire, nous dit Freud, que la pathologie nous renseigne sur le normal en grossissant des phénomènes qui dans l'état normal échappent à notre perception. On peut aussi, selon Freud, considérer le psychisme malade comme un psychisme brisé en morceaux, non pas n'importe comment toutefois, mais à la manière d'un cristal, selon un clivage déterminé avant même qu'il ne soit mis en pièces.Ainsi, on peut légitimement penser que cette instance appelée surmoi, que l'on vient de voir à l'œuvre comme un agent différent du moi dans certains cas de pathologie mentale, peut se retrouver dans le psychisme sain comme une entité distincte, isolable et ayant des fonctions propres.

Revenons maintenant aux caractéristiques du surmoi. La principale – les cas que nous avons rappelés plus haut le montrent à l'évidence – est la fonction critique qui exerce son pouvoir sur l'ensemble du moi et qui, le plus souvent, engendre dans ce moi ainsi critiqué un sentiment de culpabilité.

Remarquons tout de suite que la fonction critique dont parle Freud ne ressemble pas du tout à cette attitude de l'intelligence qui consiste à s'interroger sur ses opérations et sur leur rapport avec le langage et la réalité pour s'efforcer d'en obtenir la plus grande objectivité.De ce point de vue, le surmoi n'est pas critique du tout.Il l'est uniquement comme un juge qui approuve ou condamne et, selon l'expression de Freud empruntée à Kant, comme un impératif catégorique.

L'expression la plus constante et la plus claire de cette fonction critique est la *conscience* entendue dans le sens de conscience morale. C'est au fond cette *conscience* que l'on re-

trouve dans la folie de surveillance, dans la mélancolie et le deuil pathologique.Mais cette conscience n'est pas la seule fonction du surmoi: on peut lui adjoindre l'auto-observation et l'idéal.Ces deux dernières fonctions n'en sont pas moins intimement liées à la fonction critique en ce sens que, pour se juger, il faut s'observer et s'être formé un certain idéal de son moi, idéal qui nous fera sentir coupables si nous nous en éloignons.

Le surmoi se confondrait donc avec la conscience morale, non pas cependant au point d'utiliser indifféremment un terme ou l'autre.Le contenu de la notion de surmoi chez Freud prend la place du contenu du concept de conscience morale qu'on avait développé jusqu'à lui, de sorte qu'en employant ce dernier concept on se réfère toujours à la notion de surmoi dans le système freudien.Cette substitution de sens introduisait une dimension nouvelle et importante dans la perception des valeurs, de l'idéal et de la conscience morale elle-même.

D'abord elle créait un concept neutre (du moins qui se voulait tel) pour analyser la composition du phénomène moral, qu'il s'agisse de la conscience saine ou pathologique ou du contenu d'un système éthique quelconque.Ensuite, à partir de cette substitution, la réalité morale ne pouvait plus être perçue d'une manière aussi simple qu'elle l'avait été jusqu'alors, c'est-à-dire entièrement expliquée au niveau du volontaire et du rationnel. En réalité, elle ne pouvait plus être expliquée du tout à ce niveau. En effet, la notion de surmoi faisait apparaître sous l'option morale une structure cachée et inconsciente étrangère aux activités de l'intelligenceet aux jugements critiques de la raison, et cette structure devenait tout le contenu de l'option morale.Du même coup, en substituant la notion de surmoi à celle de conscience morale, tout ce que la culture avait affirmé de la conscience morale à partir de l'usage qu'elle faisait de l'intelligence et des significations intellectuelles était écarté.Bref, si la notion de surmoi faisait faire un progrès considérable à la connaissance du comportement moral en en révélant la complexité, elle annulait en partie ce progrès en créant une ambiguïté qui consiste à confondre dans une même réalité psychique l'idéal qui serait à l'origine de ce qu'il y a de plus estimable dans les civilisations et une culpabilité aveugle qui souvent persécute, domine et asservit notre moi.

Cette ambiguïté, sur laquelle nous reviendrons dans la conclusion de cette analyse, nous semble découler de certaines

inadéquations des méthodes d'investigation et de généralisation de Freud par rapport à l'objet qu'elles veulent expliquer.Il nous paraît utile, ici, de rappeler trois inadéquations dont nous avons déjà fait état dans cet ouvrage et dans *L'Objectivité*.

La première de ces inadéquations porte sur l'usage que Freud fait du pathologique. Il y voit, entre autres, un grossissement d'éléments qui appartiennent au normal, mais qui dans le normal sont inaperçus. On pourrait donc utiliser le pathologique pour mieux comprendre la composition du normal. Cette méthode est sans doute féconde et adéquate, mais à la condition que l'on corrige et que l'on réajuste ce qu'on a saisi dans les états pathologiques à mesure que l'on revient à des états normaux. Autrement, si on prend l'exemple de la conscience morale, on obtiendra une représentation qui sera celle de la conscience morbide.

La deuxième inadéquation, intimement liée à la première (elle en est le principe d'une certaine façon), réside dans ce que nous avons appelé l'explication linéaire, dont nous avons parlé à propos de la notion freudienne de sexualité et qui veut simplement dire ici une explication qui rend compte de la structure d'un fait uniquement par des faits de même nature et qui se situe au même niveau que lui, excluant par conséquent, même s'ils sont en interaction avec lui, des faits d'une autre nature et situés à d'autres niveaux. Selon les perspectives de l'explication linéaire, on analysera les phénomènes moraux au niveau des mécanismes biologiques pulsionnels et affectifs qui leur servent d'appui, sans faire appel d'aucune manière au contenu conceptuel des faits moraux en question.

Enfin, une dernière inadéquation, qui découle tout naturellement des deux premières, consiste à considérer le surmoi comme s'il était à l'origine d'un mouvement unidirectionnel et irréversible. Ainsi, si on peut penser que le surmoi est susceptible de s'exprimer dans des idéologies, le contraire ne serait pas vrai: les idées ne pourraient pas agir sur la structure du surmoi pour la modifier. Il ne semble pas, par conséquent, que l'on puisse associer cette structure du surmoi à une démarche rationnelle pour la faire évoluer par une critique de l'intelligence. C'est pourquoi le surmoi se présentera presque toujours comme une réalité psychique quasi aveugle, traditionaliste et autoritaire parce que telle est l'image que nous en offre la considération de certaines maladies mentales.

Origines du surmoi

Ayant ainsi postulé, à partir de l'observation clinique, l'existence d'un surmoi, ou agent critique, à l'intérieur du moi mais séparé de lui, Freud entreprend de situer cet agent critique au sein du système par lequel il explique la genèse et le fonctionnement du psychisme humain. Du même coup, c'est l'origine et la nature de la conscience morale qu'il prétend ainsi interpréter, puisque la conscience morale n'est pas autre chose qu'une fonction du surmoi.

Au début, selon Freud, l'enfant n'a pas de morale, il est amoral. Les contraintes qui marquent sa conduite lui viennent de l'extérieur, de l'autorité de ses parents. De ceux-ci il reçoit des marques d'affection s'il se conforme à leur volonté et s'expose à des punitions s'il n'en tient pas compte. Or, le surmoi est précisément cette autorité parentale intériorisée qui se transforme en autorité de la conscience. Freud note que le surmoi ne retient de l'influence parentale que la partie qui interdit, qui menace, qui punit, que l'on craint, et non celle qui aime, qui approuve, qui encourage et qui aide. Il remarque en outre que, aussi longtemps que la crainte des parents est dominante, la conscience morale et le surmoi ne sont pas encore présents.

Mais comment se fait cette intériorisation de l'autorité parentale pour que cette dernière se transforme en conscience morale? Par une identification, laquelle prend forme à l'intérieur de la résolution du complexe d'Œdipe. On sait que pour Freud, l'enfant s'attache au parent du sexe opposé et désire, d'une certaine manière, avoir des relations sexuelles avec lui. En même temps il développe de l'agressivité à l'endroit du parent du même sexe (le contraire est possible, mais constitue une forme du complexe d'Œdipe considérée comme moins normale). Cette condition engendre un système qui paralyse l'évolution pulsionnelle et affective de l'enfant et le place dans une situation de conflit. Pour sortir de ce système et échapper aux conflits qui en sont la conséquence, l'enfant doit renoncer à ses désirs incestueux et s'identifier au parent du même sexe. Telle serait l'origine du surmoi et la première des identifications par lesquelles le moi se donne progressivement une personnalité et devient autonome. C'est à partir de ces

considérations théoriques que Freud affirmera que le surmoi (donc la conscience morale) est l'héritier du complexe d'Œdipe. Ajoutons que si le moi se détache des identifications par lesquelles il a formé peu à peu son caractère, il n'en est pas de même pour le surmoi. Parce que le surmoi s'est imposé au moi lorsqu'il était faible, qu'il est rattaché au complexe d'Œdipe, et en raison de la longue dépendance de l'être humain à l'endroit de ses géniteurs, il peut toujours se séparer du moi, comme il l'était à l'origine, et le dominer.

Nous avons vu que dans la mélancolie, c'est à l'objet aimé et perdu que le moi s'identifie.Dans le complexe d'Œdipe, l'identification se fait du côté du parent pour lequel l'enfant éprouve de l'agressivité.Cette agressivité réapparaîtra à l'occasion dans les activités du surmoi sous forme de cruauté contre le moi, le surmoi s'associant alors aux pulsions de mort.

Il semble, de plus, que ce soit surtout à partir du père que se construit le surmoi qui non seulement commande au moi de choisir ce père comme modèle, mais aussi de reconnaître qu'il jouit de prérogatives qui lui sont interdites.Cette dernière remarque paraît importante dans le contexte des difficultés que pourrait bien rencontrer le moi dans les efforts qu'il aura à faire pour devenir autonome.

Enfin, on peut rattacher aux origines du surmoi certaines caractéristiques qui relèvent de ses rapports avec les pulsions, comme si le surmoi, créé par le moi pour maîtriser la situation œdipienne, était la plus puissante des impulsions subies par le *ça* et le plus important changement dont il ait été l'objet.Dans le même ordre d'idées, on peut dire qu'en créant le surmoi, le moi s'est placé sous la dépendance du *ça*. Freud ne commente pas cette dernière affirmation, mais il veut sans doute dire que le surmoi, ou idéal du moi, est une mutation des pulsions, que cette mutation n'est jamais acquise définitivement et que le complexe d'Œdipe pourrait à tout moment réapparaître avec les conflits qu'il sous-tend.

Autres caractéristiques et contenu du surmoi

Freud est certainement un expérimentateur de génie, un théoricien aux hypothèses novatrices, audacieuses et fertiles, mais son goût pour la spéculation recourt parfois à la création

d'énoncés si généraux qu'ils sont bien prêts de se vider de tout sens; le grand nombre de significations qu'ils semblent évoquer empêche l'esprit de se fixer, d'autant plus qu'aucune d'elles n'est appuyée sur une vérification précise et ne peut l'être. Les contenus et les caractéristiques du surmoi que nous examinerons maintenant sont en partie de cette nature.

Après avoir affirmé que le moi s'est placé sous la dépendance du *ça* en maîtrisant le complexe d'Œdipe par la création d'un surmoi, Freud prolonge cette affirmation en déclarant que le moi est essentiellement le représentant de la réalité et le surmoi, lui, le représentant du monde intérieur qu'il identifie au *ça*.Il conclut, à partir de ces postulats, que les conflits entre le moi et le surmoi sont le reflet de ce qui oppose le réel au psychique, le monde extérieur au monde intérieur. Nous sommes ici en présence d'une série d'affirmations très générales dont on ne peut pas dire qu'elles n'ont, en gros, aucun rapport avec les structures que Freud veut qualifier, mais dont la traduction catégorique est injustifiable à cause des nombreuses significations qu'elles évoquent et du contour imprécis de leur contenu. Qu'il suffise de remarquer pour l'instant que le réel n'existe pas pour nous sans une intervention du psychisme, y compris les constructions de l'intelligence, et qu'il nous semble bien difficile de réduire aux pulsions du *ça* le monde intérieur.

Freud ajoute que, par l'idéal inscrit dans le dynamisme du surmoi, ce que la biologie et les transformations de l'espèce humaine depuis les origines ont inscrit dans le *ça* est réexpérimenté par le moi. Et enfin que, par la formation d'un moi idéal, la partie la plus basse de notre vie mentale est changée en ce qu'il y a de plus élevé. C'est par ce moyen que le moi donne naissance à la religion, à la morale et au sens social. En somme, le contenu du surmoi, les valeurs par exemple, serait l'expression renversée des impulsions du *ça*.

Le surmoi et l'inconscient

Dans *Le moi et le ça* (Standard Edition, vol. XIX, p. 55), Freud affirme que l'inconscient, le *ça*, pénètre le moi de deux façons, de façon directe et de façon indirecte par l'idéal du moi. Le surmoi serait donc intimement lié au *ça*, à l'irrationnel, aux pulsions et donc à l'inconscient. C'est ainsi qu'il se comporte

comme l'expression du *ça* vis-à-vis du moi, et il est beaucoup plus éloigné du conscient que le moi.

De ce lien intime du surmoi avec l'inconscient, Freud nous fournit, à partir de la pathologie, un certain nombre de confirmations ou vérifications.Ainsi ces patients qui, progressant vers la guérison et à qui on le fait remarquer, recommencent à se sentir mal et recherchent dans la maladie le moyen d'échapper à la culpabilité.

Dans la névrose obsessionnelle, le moi n'accepte pas la culpabilité et demande de l'aide pour en être délivré parce qu'il ignore la cause de cette culpabilité.Freud nous réfère ensuite à l'hystérie et à la mélancolie, et nous nous retrouvons de nouveau devant cette culpabilité dominatrice dont il est impossible d'identifier l'origine.Il conclut que, dans tous les cas, le surmoi manifeste son indépendance vis-à-vis du moi, montre qu'il entretient des relations intimes avec le *ça* inconscient et que, par conséquent, il en sait beaucoup plus long sur cet inconscient que le moi.

Liens entre le moi et le surmoi

Il y a bien peu de fonctions ou de constituants attribués par Freud au surmoi qui en font un appui pour le moi, qui le prolongent positivement, qui l'aident à conquérir son autonomie. Sans doute accorde-t-il au surmoi le prestige de représenter la partie supérieure de l'être humain, l'idéal en chacun de nous, et d'être à l'origine de ce qu'il y a de plus noble et de plus précieux (il en exclut toutefois la science et l'art) dans ce que les civilisations ont créé de durable et nous ont transmis. Mais voilà à peu près tout ce que Freud relève de positif dans le contenu du surmoi, et c'est en quelques phrases seulement qu'il en fait mention.Bien plus, ce positif est à son tour jugé et réduit à des éléments pathogènes.La religion est assimilée à une illusion, à une névrose obsessionnelle (cf. *L'Avenir d'une illusion*).La civilisation n'a réussi à apporter le progrès social qu'en imposant à l'individu des répressions et des refoulements qui non seulement ont compromis ses chances de bonheur, mais l'ont acculé à la névrose (cf.*Malaise dans la civilisation*). Quant à la morale, nous venons de le voir, elle n'est que l'expression

privilégiée de ce surmoi qui le plus souvent accable le moi jusqu'à la domination et à la cruauté.

En somme, le surmoi est avant tout une source d'angoisse pour le moi. Il le serait même davantage que la réalité et la pression des pulsions.Et Freud remarque que s'il en est ainsi, c'est peut-être que, si l'on ne sait pas très bien ce que le moi redoute du côté de la réalité et de la libido, on connaît avec certitude la cause de son angoisse du côté du surmoi: la peur de la conscience morale.Et il ajoute que cette peur est aussi la peur de la castration et en même temps celle de la mort.Cette peur de la mort ne peut pas venir d'une expérience vécue, cela est impossible, mais surgirait quelque part à l'intérieur de cette opposition qui existe entre le moi qui cherche à s'affirmer et le surmoi qui tente de lui opposer ses interdits jusqu'à lui nier tout droit à une existence qui lui appartiendrait en propre.

On sait que le surmoi a été créé à partir de l'influence que les parents exercent sur l'enfant, qu'il est né de l'intériorisation de cette autorité parentale.On se souvient aussi que, selon Freud, c'est le moi qui a produit le surmoi pour échapper aux conflits engendrés par le complexe d'Œdipe et que la production de cette instance a donné naissance au sentiment et à la peur de la castration en même temps qu'il intensifiait le sentiment de culpabilité.Pour toutes ces raisons, le moi, en donnant naissance au surmoi, serait comparable au protozoaire qui est détruit par les produits des décompositions dont il est lui-même l'origine.Tel serait le résultat de la création du surmoi par le moi: la morale contenue dans le surmoi vise à détruire le moi, en particulier par la castration et les idées de mort.

Surmoi et langage de base

Nous examinerons maintenant la théorie du surmoi par rapport au langage de base que nous avons défini comme le produit d'une activité spéciale de l'esprit: l'activité philosophique.Notre méthode se veut scientifique, c'est-à-dire qu'elle s'efforce de procéder par hypothèse, théorie, construction de modèle et vérification par l'expérience. Par ailleurs, l'ensemble de la psychologie freudienne ne s'impose pas à nous comme une doctrine indiscutable.Toutefois, le concept opératoire de philosophie que nous avons construit (chapitres I et III) évoque de

façon explicite les valeurs, l'idéal, le processus d'identification et, à travers tout cela, un symbolisme originel et fondamental qui engage l'affectivité, les pulsions et la biologie; autant de facteurs qui, d'une manière générale, ne sont pas étrangers au contenu de la notion freudienne de surmoi. Quant à la conscience morale, aux décisions et aux options morales qui sont comme l'essence du surmoi, on les retrouve d'une manière indirecte comme composantes importantes des idées de métaphysique, d'idéologie, de pensée pathologique, qui font partie des éléments constitutifs qu'il nous a paru nécessaire d'intégrer à notre concept opératoire d'activité philosophique.

On voit donc qu'il n'est pas sans intérêt, dans l'optique générale de cette recherche, de soumettre à une approche critique cette notion de surmoi, d'autant plus, comme nous l'avons noté plus haut, qu'elle a été adoptée par la psychiatrie, la vulgarisation scientifique et le langage des classes instruites, comme si elle était la traduction adéquate ou la photographie de la réalité psychique elle-même. Et puisque Freud parle d'un agent critique à propos du surmoi, on peut se demander s'il n'y a pas lieu de chercher un au-delà à cet agent critique qui n'est pas autre chose qu'un pouvoir d'interdire inconscient et irrationnel, bref s'il n'est pas possible de concevoir, dans le prolongement de ce surmoi, une *métacritique* de cette optique aveugle, *métacritique* qui serait une fonction de l'activité philosophique telle que nous l'avons définie tout au long de cet ouvrage.

Pour procéder à cette analyse critique du surmoi, nous reviendrons à un contact direct avec l'expérience fournie par la psychothérapie afin d'isoler et d'analyser un *système pathologique* que l'on peut réduire uniquement à des faits, donc à un système que l'on pourrait qualifier de neutre en ce sens qu'il ne relève d'aucune théorie particulière. La psychanalyse, comme on le verra, pourrait l'interpréter comme une manifestation du surmoi, puisqu'il contient certains faits pathologiques qui, de près ou de loin, ont servi de point de départ à Freud dans l'élaboration de sa théorie. Cette référence à une expérience précise, circonscrite, nous offrira un appui pour réexaminer la théorie du surmoi; pour montrer de nouveau ses ambiguïtés; pour en analyser le symbolisme et montrer les effets de ce symbolisme; pour traiter, d'un point de vue strictement scientifique, de la nature des décisions morales (qui, elles, ne relèvent pas de la science) dans la construction d'un langage de base ain-

si que de la possibilité et de la manière d'intégrer quelque chose du contenu du surmoi dans la structure de l'activité philosophique.

Un système pathologique

Quelles que soient les méthodes thérapeutiques choisies et les théories adoptées en fonction de ces méthodes, on peut présumer que tout thérapeute a rencontré plus d'une fois au cours de sa pratique le système pathologique suivant: culpabilité et angoisse sans objet précis; dévaluation de soi; obsessions débilitantes; agressivité envers soi et les autres. Que le thérapeute s'inspire, dans ses méthodes, de la thérapie behavioriste, qu'il s'inspire de celle de la *Gestalt*, de la thérapie familiale, de celle de «courte durée» (*brief therapy*), de la bioénergie (Lowen), etc., ce groupement de faits, que recouvre la notion freudienne de surmoi et qui a les caractéristiques d'un système (unités en interaction mutuelle), s'imposera à lui comme un type bien caractérisé de perturbations du psychisme, même si ce thérapeute rejette, dans ses approches théoriques, le concept de surmoi et l'ensemble de son contenu. C'est qu'un certain nombre de ces faits à l'origine du concept de surmoi existent et sont vérifiables indépendamment de la théorie du surmoi qui les interprète, indépendamment, au fond, de toute théorie, sauf de ces multiples théories inarticulées que présuppose tout énoncé sur nos observations premières dans les formes élémentaires du langage naturel.

Il n'est pas nécessaire d'avoir adopté au préalable une conception quelconque de la structure du psychisme pour constater que lorsque ce système de dévaluation de soi a pris le contrôle de l'appareil mental, il y produit des effets qui le paralysent dans ses activités régulières.C'est ainsi qu'il domine les processus cognitifs et les empêche de fonctionner normalement; qu'il s'introduit entre la réalité et le sujet qui en est la victime, de sorte que ce sujet ne peut ni communiquer affectivement avec le réel ni s'appliquer à le penser selon les lois ordinaires de la logique naturelle, comme il le faisait avant que ce système ne se soit insinué en lui. Dans les cas extrêmes, ce système prend la forme d'un délire. Mais le plus souvent, le sujet est parfaitement conscient de la loi nouvelle qui le régit pour le troubler ou détruire partout les liens qui l'attachent à

ce qu'il aime et à ce qui l'intéresse; il sait qu'il est toujours en possession de sa conscience et des attributs d'une pensée saine, mais il constate qu'il est forcé de s'en interdire l'usage, comme si en fait cette conscience et cette pensée n'étaient plus vivantes en lui, n'étaient plus sous son contrôle, n'étaient plus siennes.

Que ce système ait une coloration morale, cela ne fait aucun doute, puisqu'il semble alimenté par un processus de culpabilisation qui change partout, chez le sujet qu'il habite, sa relation avec les personnes et les choses pour en ramener la signification à un rapport quasi juridique où ce sujet devient un accusé passant d'une condamnation qui le déprime à une autodéfense interminable qui épuise inutilement ses capacités d'analyse et rend impossible l'exercice de son pouvoir d'abstraire.

C'est en s'appuyant sur l'aspect culpabilisant de ce système pathologique que Freud a élaboré sa théorie du surmoi, surmoi qu'il a identifié à la conscience morale et à toute cette étendue de la conscience qui est en rapport avec l'idéal, les valeurs, l'estime de soi et l'auto-analyse.

Comme nous l'avons vu, tantôt Freud exhalte ce surmoi en le plaçant à l'origine des plus hautes créations de la culture, tantôt, lorsqu'il entreprend de le décomposer, il nous le montre s'acharnant contre le moi comme s'il voulait le détruire et qu'il était une voix qui exprime ce qu'il y a de plus irrationnel et d'irréductiblement inconscient en nous, voix qui nous commanderait de nous soumettre aveuglément à ses impératifs.

En somme, on n'aurait pas tellement de difficulté à découvrir dans la théorie du surmoi quelques explications plausibles à ce système pathologique que nous avons décrit, système qui appartient aux faits que contrôle la psychopathologie, mais qui ne relève d'aucune théorie particulière. Mais on aurait beaucoup de peine, il nous semble, à imaginer qu'il est à l'origine de l'inspiration des fondateurs des grandes religions, de celle des légistes illustres, des moralistes ou des organisateurs des cités et des nations. D'où cette ambiguïté et ces contradictions que nous avons relevées dans le concept de surmoi.

De cette ambiguïté et de ces contradictions, sur lesquelles nous sommes si souvent revenu et qui se dégagent clairement des textes mêmes de Freud, on pourrait découvrir une confirmation indirecte dans la pratique de la psychothérapie en présence d'un cas qui serait enfermé dans le système patholo-

gique d'autodestruction que nous avons analysé plus haut. En effet, si le thérapeute n'avait recours qu'à la théorie du surmoi pour délivrer son patient de ce système, il ne réussirait qu'à renforcer ce dernier il ne parviendrait pas à l'ouvrir, mais à le fermer davantage et, par coséquent, à le rendre plus contraignant. Sans doute le thérapeute, dans un premier temps, pourrait utiliser la notion de surmoi comme un réservoir structuré d'images, de symboles, d'hypothèses (complexe d'Œdipe, autorité parentale, identification, castration, pulsion de mort) pour fournir un cadre organisé au système qui étouffe le patient et intensifier ainsi la perception qu'il en a. Ce serait du même coup lui offrir un lieu intellectuel pour situer le système en question, de sorte qu'il pourrait prendre ses distances vis-à-vis de lui, comme s'il s'agissait d'un corps étranger. En réalité cependant, à l'extrême limite, ce n'est pas à cela qu'aboutit la théorie du surmoi, mais à une confusion entre la conscience morale et le système de destruction dont nous parlons. On voit mal alors le thérapeute affirmer à son client, pour l'en délivrer, que le système dont il est prisonnier est l'essence même de la morale, celle de tout le monde, et que l'éthique particulière qu'il lui a greffée est celle qu'il a reçue de ses parents, de l'école, de sa religion et qu'il partage avec le groupe social auquel il appartient.Bien loin, donc, de libérer son patient de l'élément destructeur qui le domine par l'intérieur et le sépare du réel, le thérapeute qui ferait usage jusqu'au bout de la théorie du surmoi transformerait cette structure artificielle, malsaine et temporaire en un état naturel, normal et permanent par la consécration éthique qu'il lui apporterait.

Ce que la pratique thérapeutique enseigne, nous semble-t-il, c'est plutôt de découvrir un objet (image, idée, intérêt, activité) extérieur et étranger à ce système, objet à partir duquel il sera possible, par une méthode quelconque, de faire retrouver à un sujet qui en était privé la capacité de penser, le contact avec la réalité, une communication saine avec son entourage, bref de lui redonner l'accès à ce que nous avons appelé l'activité philosophique et au langage de base qui en est le produit.

Le symbolisme de la notion de surmoi

Rappelons très brièvement quelques éléments du symbolisme qui est un concept central et un instrument intellectuel

privilégié dans cette recherche et que nous avons utilisé à plusieurs occasions et sous différents aspects. Disons d'abord qu'il y a symbolisme lorsqu'un signe possède au moins deux significations, dont l'une renvoie à une chose connue et est utilisée pour nous en faire connaître une seconde qui se rapporte à une réalité difficilement accessible. Il y a des symbolismes voulus et par conséquent reconnus. Mais une action ou un énoncé verbal peuvent être produits comme s'ils n'avaient qu'une signification, bien qu'en réalité ils en contiennent une seconde. Cette seconde signification n'est pas voulue et, de ce fait, n'est pas consciente. Pour la faire apparaître on construit une sorte de conscience hypothétique, c'est-à-dire un faisceau d'intentions qui nous permettent de discerner un symbolisme là où auparavant on n'en soupçonnait aucun. C'est cette sorte de symbolisme nous avons évoqué à propos de la théorie du surmoi. Dans *L'Objectivité* (p.50) nous avons montré que la méthode que nous avions progressivement élaborée au début de cette longue recherche nous avait conduit à associer notre théorie du symbolisme à celle de Freud, rapprochement qui modifiait profondément la signification de la théorie de Freud. Nous avons donné plusieurs exemples de ces modifications dans *L'Objectivité* et dans le présent ouvrage, tout particulièrement au sujet de la pulsion sexuelle, et quelques-unes de ces modifications s'appliquent également au surmoi. Dans ce dernier cas, en particulier dans l'élaboration de notre concept de faux-féminin, on voit que l'on peut utiliser les images de *lutte contre le père*, de castration et le sentiment de culpabilité pour substituer, dans les relations avec autrui, un système de domination au lieu de se soumettre, pour le comprendre, aux lois de l'analyse objective et rationnelle et aux impératifs de la justice.Nous reviendrons plus loin sur ce symbolisme du surmoi en examinant la structure de notre concept de faux-féminin.

Pour l'instant, ce que nous voulons montrer, c'est que, quels que soient les rapports avec la réalité de ce que Freud nous dit du contenu du surmoi, il se dégage de ses affirmations une image globale, une *Gestalt*, dont on peut légitimement dire qu'elle constitue une deuxième signification dont la théorie du surmoi serait le symbole. Et même si Freud a affirmé qu'il entendait ne faire que de la science, qu'il n'accordait aucune valeur, comme connaissance, à la philosophie et qu'il a explicitement dénoncé la vanité de ces constructions générales qu'il appelle des *weltanschauung* ou visions du monde, il nous

semble que c'est tout de même quelque chose comme une philosophie de la morale, une vision du monde moral qui se dégage de l'ensemble de sa théorie du surmoi.Et l'on peut montrer que ce symbolisme est en mesure d'agir sur la conscience pour la modifier, l'orienter dans un sens quelconque à l'intérieur de limites dont il n'est pas assuré, à la fin, qu'elles ne concourent pas surtout à fournir des armes à un système de domination, comme nous l'avons suggéré plus haut à propos de ce système pathologique neutre qui appartient aux constatations de la psychopathologie.

Qu'en est-il donc du symbolisme de la théorie du surmoi qui est aussi une théorie des fondements de la conscience morale et de la morale elle-même? Pour faire apparaître ce symbolisme, il s'agit tout simplement de dégager les lignes de force qui émergent de cette théorie, les valeurs qui se rattachent à ces lignes de force et de montrer la configuration qui ressort de l'organisation en système, ou comme structure, du groupement de ces valeurs.

On se rappelle que le surmoi est une instance que le moi a créée pour sortir d'un état de conflit inévitable engendré par le complexe d'Œdipe que cette création place le moi dans la dépendance du *ça*, donc de ce qui est imperméable à la raison. Cependant, ce surmoi est à l'origine de l'idéal et est un élément important du processus d'identification par lequel le moi peut conquérir son autonomie.Mais ce processus et cet idéal sont inscrits dans des mécanismes dévalorisants qui les précèdent, les accompagnent et les dominent.Ainsi, le surmoi est irrationnel et inconscient dans ses origines et se révèle l'une des voies par lesquelles cet irrationnel et cet inconscient pénètrent la conscience et s'imposent à elle. De plus, le surmoi est sadique envers le moi, destructeur, source d'angoisse, de castration et de culpabilité, et sous la dépendance des pulsions de mort.Or, s'il est tout cela, c'est à cause de la moralité qu'il contient.Aussi peut-on dire que le surmoi cherche à détruire le moi et qu'il en est de même de la conscience morale et de la morale elle-même.Et ce dynamisme destructeur rejoint même ces phénomènes positifs d'identification et d'idéal: l'identification par laquelle l'autorité parentale d'autrefois est devenue cette conscience (surmoi) qui nous surveille et nous critique, et l'idéal qui est devenu cette image idéalisée de nous-mêmes qui nous rend coupables en nous accusant sans cesse de la trahir.

Il est assez facile de définir le symbolisme qui surgit de cette théorie de la morale. Il se dégage tout naturellement du goupement des valeurs (irrationnel, inconscience, castration, pulsions de mort, meurtre du père) auxquelles nous renvoient les concepts qu'utilise Freud pour expliquer le moteur du comportement moral: un processus presque entièrement négatif dans lequel la fatalité nous force à entrer pour échapper à la stérilité (complexe d'Œdipe), processus qui, à son tour, cherche à nous détruire comme si telle était son ultime finalité. Il est bien impossible alors de ne pas éprouver l'image globale que compose en nous la notion de surmoi (même si elle se veut une théorie scientifique) comme une philosophie de la morale, une vision du monde moral.Cette image nous dit que les impératifs moraux qui cherchent à nous commander sont irrationnels; que la culpabilité qui les accompagne a une origine inconsciente; qu'ils tendent à nier notre être personnel (castration) et que, bien qu'ils soient inévitables, il faut chercher à se défendre le mieux possible contre leur emprise.

On peut noter enfin que lorsque les psychiatres, les psychanalystes, les psychothérapeutes font usage de la notion de surmoi, ils l'appliquent surtout aux autres et la distinguent, dans la pratique, de la notion de morale. C'est ainsi qu'ils ne définissent pas de la même manière la personne qui obéirait à un surmoi et la personne qu'ils jugent responsable. Lorsqu'ils emploient la notion de surmoi, c'est pour affirmer que l'orientation morale qu'un sujet donne à son action ne relève pas d'une pensée autonome, personnelle et critique, mais d'une autorité qu'il a incorporée et qui, à son insu, se comporte envers lui comme un juge qui exige, approuve ou condamne, et le maintient dans un statut d'accusé permanent et de coupable éventuel.En parlant à son patient de son surmoi, le psychiatre, comme Freud, prétend lui parler de sa conscience morale, mais, aussi longtemps qu'il suit Freud, il lui en parle d'une manière telle que le patient est réduit à un état infantile, dépouillé de son autonomie et de sa capacité d'être rationnel et responsable. Tel serait, en gros, selon nous, la portée symbolique de la notion de surmoi.

Les choix et décisions éthiques dans un langage de base

Avant d'examiner ce qu'on peut inclure dans un, dans un langage de base ou ce qu'il faut exclure du contenu de la notion de surmoi élaborée par Freud, il nous paraît opportun d'apporter plus de précisions sur le rôle des choix et des décisions morales, et sur la critique appliquée à ces choix et à ces décisions dans un langage de base.

On a affirmé (Karl Poper et Jean Piaget, par exemple), non sans raison il nous semble, que la vérité d'une théorie éthique ne pouvait être l'objet d'une science, tout simplement parce qu'une règle, un code moral ou juridique ne pouvaient être soumis, pour être validés, aux méthodes d'expérimentation et de vérification qui sont celles de toute science; qu'aucune norme éthique ou juridique ne pouvait être défendue et prouvée de cette manière.Cependant, le langage de base dont nous parlons, sa nécessité et les réflexions critiques qu'il engendre peuvent être, nous avons tenté de le montrer, l'objet d'une recherche et d'une démonstration scientifique.Or, ce langage de base contient des options et des décisions morales, du moins de façon implicite.C'est par ce détour que ces options peuvent être un objet de science.En effet, ce qui peut être observé et vérifié au sujet des références éthiques contenues dans le langage naturel se traduit dans un symbolisme qui agit sur l'appareil mental, et ce symbolisme et ses effets peuvent être confrontés à un modèle psychique tiré de l'expérience qui vérifie, en gros, la validité de ce symbolisme pour la confirmer, la mettre en doute ou la nier.En somme, les options et les décisions morales peuvent être soumises à la méthode scientifique, non pas en elles-mêmes, mais comme un élément important de ce langage de base dont elles font partie et, par conséquent, en fonction du même rapport d'une théorie du symbolisme et d'un modèle psychique tirés de l'expérience qui fait de l'activité philosophique une réalité mentale dont l'existence et la nécessité peuvent être démontrées par la méthode des sciences.

Nous ne disons donc pas que ce langage de base contient une morale, que cette morale doit s'imposer à tous.Nous n'affirmons pas non plus que ce langage de base est le contenant d'une morale naturelle qu'il nous suffirait d'articuler en

concepts. Ces postulats seraient incompatibles avec l'optique que nous avons choisie.Ce que nous pensons, c'est que les options morales sont formulées à partir du langage naturel et qu'elles prennent une forme symbolique en tant qu'elles s'imposent comme loi naturelle, soit qu'elles s'expriment comme prescriptions morales ou comme règles juridiques; en tant qu'elles s'insinuent dans un grand nombre de vocables pour en déterminer la signification par une évaluation établie en se référant aux notions de bien et de mal entendues dans un sens large.Elles prennent une forme symbolique, enfin, parce que, comme tout concept, et plus intensément peut-être dans ce cas, elles communiquent avec notre affectivité et nos pulsions et, par là, avec notre inconscient, ses structures et son histoire.

On pourrait s'étonner, sinon se révolter, de nous entendre parler de symbolisme à propos de la morale, si l'on songe à des actes dont on ne peut malheureusement contester l'existence et qui rendent impossible tout ordre humain digne de ce nom. Ainsi le meurtre, le viol, l'esclavage, le racisme, le vol, certaines formes de mensonge, etc.On ne peut nier non plus l'existence, depuis les origines, des codes moraux et juridiques que les sociétés se sont donnés pour imposer un ordre aux individus et aux groupes. Ici non plus on ne peut parler de symboles, puisqu'il s'agit de faits.Ce qui est symbolique, c'est l'opération par laquelle ce qui est une sorte de convention (par conséquent qui peut être améliorée ou tout simplement abandonnée), selon l'expression de Karl Poper, est transformée en une loi naturelle avec ce qu'elle comporte de nécessaire. C'est de cette manière que les prescriptions morales et les normes juridiques, par le caractère obligatoire qu'on leur confère, prendraient la forme d'un symbolisme dont la validité serait grosso modo vérifiable auprès d'un modèle psychique construit à partir de l'expérience et qui inclurait une référence à la rationalité, à la responsabilité et à l'objectivité par rapport à l'autre et à soi-même.C'est ce rapport, nous le répétons, qui peut être un objet de science.Mais la théorie du surmoi de Freud, qui se présente comme une explication scientifique de la structure fondamentale de la conscience morale, exclut un tel rapport.

Limites à l'intégration de la notion de surmoi à celle de langage de base

Qu'il y ait de la morale dans le langage naturel, cela ne fait aucun doute, et les morales, pour se construire, n'ont pas d'autre instrument à leur disposition que ce langage.Par ailleurs, il nous a semblé que l'on pouvait faire émerger de ce langage naturel, en amenant à la conscience les éléments implicites et inconscients qu'il contient, un langage de base qui en deviendrait la critique et le contrôle, critique et contrôle qui s'appliqueraient, entre autres, aux significations à coloration morale ainsi qu'à celles des valeurs et des systèmes éthiques eux-mêmes. D'un autre côté, et c'est là une thèse fondamentale de notre recherche, nos concepts sont intimement liés à notre affectivité, à nos pulsions et à notre inconscient, soit pour en déformer la signification, soit au contraire pour contribuer dans un sens positif à leur dynamisme cognitif.C'est ici, selon nous, que normalement devrait se situer, quant à ses aspects affectifs et pulsionnels, cette structure que Freud appelle le surmoi, c'est-à-dire la conscience morale, l'idéal, la culpabilité, etc.

Mais nous savons que tel n'est pas le point de vue de Freud, ni sa façon de procéder. Pour lui, nos options et décisions morales n'auraient pas d'autres sources qu'une énergie aveugle, irrationnelle et inconsciente, bref une énergie dont la raison et la responsabilité sont absentes, en conséquence sans qu'aucune interaction soit possible entre un niveau rationnel et un niveau irrationnel. Aussi n'est-ce pas suffisant, croyons-nous, d'introduire une distinction entre le concept et ses assises affectives et pulsionnelles pour intégrer, sans nuances, la doctrine du surmoi à notre conception d'un langage de base. En effet, pour réussir cette intégration, il faudrait introduire dans cette théorie du surmoi beaucoup d'éléments qu'elle ne contient pas, mais aussi en éliminer un grand nombre. Cette dernière opération, il faut bien le reconnaître, est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, étant donné l'interdépendance des différentes hypothèses de la théorie freudienne. C'est pourquoi les faits nous obligent à regarder le surmoi non comme une notion acquise par la science une fois pour toutes, mais comme une donnée de la culture actuelle, véhiculée par le langage naturel qu'il revient à l'activité philosophique de soumettre à sa critique avant de l'inclure dans le langage de base qu'elle a pour rôle de constituer. En effet, même si l'on confinait la théorie du surmoi à une structure inconsciente qui se bornerait à expliquer les aspects affectifs pulsionnels et biologiques qui servent de support à nos idées morales, on n'en demeurerait pas moins en face de cette difficulté d'une seule et même structure qui aurait pour fonction de rendre compte, dans l'ordre de l'idéal, du sens social, des idées morales et des valeurs, de phénomènes disparates souvent contradictoires, les uns positifs, les autres négatifs, les uns prenant leur origine à l'intérieur du sujet pour le dominer, les autres traduisant une domination extérieure. En réalité, bien que la théorie du surmoi ne s'applique qu'à un petit nombre de faits qui se limitent à la vie intérieure du sujet, Freud l'étend à toutes les affirmations morales, à toutes les formes de domination, de sorte qu'elles se retrouvent toutes rattachées à ce qui, pour lui, constitue l'essence de la morale et de l'angoisse qui lui est propre: la peur de la conscience morale et, par elle, de la castration, de la mort et de l'annihilation de l'autonomie du moi par le pouvoir aveugle d'une critique irrationnelle et invincible. Cette généralisation nous conduit dans les faits à des absurdités, à des contradictions insurmontables et introduit partout la confusion.

C'est, en effet, le même surmoi, structure ultime et unique de la conscience morale, qui nous attacherait à la *valeur vérité* dans la recherche de la science et nous imposerait, dans notre conduite d'être conséquents par rapport au code éthique que nous nous sommes donné; qui, au contraire, susciterait en nous cette double conscience où nous énonçons et endossons des règles pour l'agir et la connaissance que nous n'observons ni dans l'action ni dans l'exercice de la pensée tout en déniant cette inconséquence. Ou bien, encore, c'est le même surmoi qui nous enfermerait dans ce système pathologique que nous avons décrit plus haut, où l'on se sent coupable sans savoir pourquoi on l'est, mais où on l'est jusqu'à l'angoisse et à l'incapacité d'aimer. parce qu'on est contraint d'utiliser sa pensée à aucune autre réalité qu'à celle d'un interminable procès avec soi-même; de plus, c'est toujours le même surmoi qui ferait de nous tantôt les victimes, tantôt les auteurs de ce système de domination que nous désignons par l'expression «faux-féminin», système dans lequel on pourrait inclure la «double contrainte» (*double bind*), situation coercitive identifiée par Bateson et au cœur des

théories de l'école américaine de psychothérapie familiale, système de domination où l'on peut dire que la victime de ce *faux-féminin* ou de cette *double contrainte* est, en langage freudien, culpabilisée et sous le joug de la castration et des pulsions de mort.

C'est pour toutes ces raisons qu'il nous paraît impossible d'intégrer sans modifications profondes la théorie du surmoi à un langage de base, et ce, même en restreignant le champ d'application de cette théorie aux aspects affectifs, pulsionnels et inconscients des options et des décisions morales.

Freud a donc ramené à une seule structure le dynamisme qui serait le moteur des phénomènes qui relèvent des valeurs, de l'idéal, des attitudes morales et sociales au détriment de la complexité et du caractère souvent contradictoire de ces phénomènes. Ce dynamisme, nous le savons, se réduirait à une pure critique, engendrée par le moi mais se présentant comme séparée et indépendante de lui, et dont la seule fonction consisterait à le surveiller pour le prendre en faute, à le condamner et à l'empêcher d'accéder à une vie qui soit vraiment sienne. C'est pourquoi il nous semble qu'il revient à un langage de base d'opposer à cette critique irrationnelle une autre critique, appuyée sur la raison, critique de la théorie du surmoi elle-même et du symbolisme qui s'en dégage, pour discerner ce qui appartient à ce système pathologique de dévaluation de soi ou à ces systèmes de domination auxquels nous nous sommes référé plus haut et auxquels la théorie du surmoi fournit davantage un instrument de renforcement qu'un instrument de libération pour ceux qui en sont les victimes.

Ce que nous retenons de Freud, en somme, c'est que notre discours conscient est appuyé sur des structures inconscientes, que notre conscience morale est, génétiquement, une incorporation de l'autorité de nos parents et que c'est par le moyen d'une identification que, progressivement, nous sélectionnons des valeurs pour les faire nôtres et établir entre elles une hiérarchie qui contribue peu à peu à procurer à notre moi le moyen de conquérir d'une personnalité autonome.En réalité, ce dernier énoncé n'appartient pas à la logique freudienne, puisque Freud ne découvre ni raisons ni responsabilités dans la genèse, le développement et l'accomplissement de la conscience morale, dans le choix des valeurs et leur expression dans le discours et dans l'action.

VII

FAUX-FÉMININ ET PHILOSOPHIE

En traitant des conditions instinctuelles et affectives de la pensée objective à partir d'une perspective et de méthodes expérimentales, nous avons longuement élaboré, sous la forme d'un modèle, le contenu d'un système inconscient négatif que nous avons appelé le faux-féminin.

Par un système négatif, nous n'entendons pas une démarche intellectuelle incomplète ou dont le temps aurait révélé la fausseté; nous ne nous référons pas, non plus, à un ordre de valeurs en opposition à un autre; nous entendons plutôt, à l'intérieur d'une méthode intellectuelle dont on prétendrait suivre les règles ou d'un ordre de valeurs que l'on affirmerait respecter, le rejet au niveau inconscient des affirmations et prétentions du conscient par ce qui est recherché et vécu par l'énergie affective, pulsionnelle et biologique qui anime le langage dans son articulation et le comportement dans son inspiration.

L'hypothèse de l'existence d'un tel système négatif, et la nécessité de construire un modèle pour en rendre compte, nous a été dictée progressivement par une série d'observations systématiques auprès d'individus, de familles et d'institutions. Or, ces observations avaient attiré notre attention sur la répétition d'un certain type de communications et de comportements dont on ne pouvait découvrir aucune justification ni explication à partir des opérations fondamentales de l'intelligence, comme l'abstraction sous sa forme la plus élémentaire, l'observation ordinaire des faits et l'utilisation quasi spontanée des processus d'induction et de déduction.En outre, les structures inconscientes telles qu'inventoriées ou construites par Freud, en particulier le complexe d'Œdipe ou la théorie du surmoi, ne pouvaient non plus nous être d'aucun secours, malgré la forme triangulaire de relations que nous suggérait (comme nous le verrons plus loin) le problème auquel nous nous trouvions confronté. Il nous fallait donc nous aventurer à construire une autre hypothèse pour rendre compte de ces faits d'interaction

qui nous paraissaient de toute première importance parce qu'ils rendaient impossibles tout discours ou comportement cohérents sans qu'on puisse démontrer cette impossibilité.Ces interactions engendraient en effet une sorte de pouvoir qu'elles substituaient à la raison, d'autant plus facilement que toutes les théories existantes – à notre connaissance – sur l'inconscient, bien loin de laisser entendre que ces inconhérences pouvaient avoir une existence propre, les englobaient plutôt dans des interprétations qui les dissimulaient ou en fournissaient une explication qui était contradictoire avec leur nature réelle.Ces interprétations, à la vérité, procuraient par le moyen des mots des prémisses et des raisons, et par conséquent une apparence de rationalité, à des distorsions verbales et à des pouvoirs qui n'étaient nullement rationnels. La théorie du surmoi ainsi qu'un certain usage de l'hypothèse du complexe d'Œdipe sont, à l'occasion, des explications de ce genre.

Notre intention n'est pas de reprendre ici de façon détaillée l'exposé de la composition de ce modèle, le faux-féminin, que nous avons longuement développée dans *L'Objectivité* (pp. 65-91), mais de rendre plus claire si possible, pour répondre au vœu de plusieurs de nos lecteurs, la portée générale de ce modèle comme représentation d'éléments fondamentaux dans l'usage que nous faisons du langage pour communiquer et dans l'exercice de nos opérations cognitives. Puis nous inclurons dans cette démarche le résumé d'une théorie très voisine de celle du faux-féminin, la théorie du *triangle pervers* de Jay Haley[1], exposée dans un texte publié en 1977[2], mais qui n'est parvenu à notre connaissance qu'en 1981.

L'intérêt de ce rapprochement entre le concept de faux-féminin et celui de triangle pervers découle du fait que ce dernier a été conçu à partir d'autres expériences que les nôtres, dans un milieu très éloigné de celui qui alimentait nos observations, et sans communication avec lui.Par ailleurs, Jay Haley était membre d'un groupe de recherches de réputation internationale (Palo Alto), alors que nous travaillions seul, isolé même des lieux de recherches qui, dans notre pays, se préoccupaient des problèmes de psychothérapie, de communication et d'épistémologie; ces lieux de recherches, d'ailleurs, ignoraient vraisemblablement jusqu'à l'existence même du groupe de Palo Alto.De plus, par les faits d'interaction qu'il mettait en relief, ce concept de triangle pervers confirmait par

expérimentation l'utilité de notre hypothèse, expérimentation qui s'ajoutait à nos propres expériences en ce sens et qui, dès lors, multipliait les tests qui en vérifiaient l'«universabilité» problable.

Nous verrons toutefois que le concept de faux-féminin a une portée plus grande que celui de triangle pervers. Nous montrerons que ce faux-féminin se situe au cœur du problème de l'objectivité de la connaissance pour ce qui est des facteurs instinctuels et affectifs qui entrent dans sa composition; que ce concept sert à identifier une des formes de perturbation et de déviation inconscientes qui peuvent affecter les significations du langage usuel (pour nous, une des formes les plus importantes de ces perturbations et de ces déviations) et qu'il reviendrait alors à l'activité philosophique de dépister ce faux-féminin lorsqu'il s'insinue dans le discours, la communication et le comportement, pour le dénoncer et en prévenir les effets, les corriger si possible ou les limiter.

Le concept de faux-féminin: sa nature épistémologique

Tous ceux qui sont un peu familiers avec les ouvrages qui s'inspirent de la psychanalyse savent que ce n'est pas sans attention critique qu'il faut les lire, étant donné ce recours constant à l'inconscient qu'on y trouve et la générosité, parfois sans limite, à laquelle ils s'abandonnent souvent dans les interprétations qu'ils proposent à partir des schémas freudiens. On peut s'expliquer ainsi les réticences de Karl Popper et de Gilles-Gaston Granger à reconnaître que la psychanalyse en général et l'œuvre de Freud en particulier répondent aux exigences de la science. Pour Popper, on le sait, une théorie est vraie ou probable si elle peut être réfutée par l'expérience. Ainsi, un grand nombre des interprétations propres à la psychanalyse ne sont pas étrangères à l'expérience, puisqu'elles portent sur des événements vécus durant la première enfance; mais elles ne peuvent être réfutées parce que cette première enfance, sous son aspect affectif et pulsionnel, échappe globalement à l'expérimentation, même si on peut affirmer que son contenu est vérifiable, puisqu'il évoque des phénomènes sensibles. Aussi, il n'y a en général aucune raison de décider, entre deux interprétations psychanalytiques contradictoires, que l'une est vraie et l'autre fausse. Les restrictions de Gilles-Gaston Gran-

ger sont analogues. Après avoir repris l'argumentation de Popper, il ajoute que «quant au contrôle obtenu des conséquences de traumatismes infantiles, il concerne des traumatismes *actuellement reconnus sur le sujet*, et non des traumatismes réellement observés[3]». C'est pour des raisons du même ordre qu'il nous a paru nécessaire, dans *L'Objectivité*, de préciser la nature épistémologique (comme instrument de connaissance) du concept de faux-féminin en fonction des faits qu'il explique et des faits qui en vérifient l'utilité, sinon la nécessité. Voici ce que nous écrivions à ce sujet:

«Il ne faut pas demander à ce genre d'hypothèse une vérifiabilité autre que celle que permet l'objet qu'elle rend intelligible et contrôlable.Ce qui est à vérifier, ici, pour répondre aux exigences de la science, ce n'est pas tellement la réalité des objets utilisés comme symbole que la constance de l'accord entre le langage symbolique, les grands schèmes de l'affectivité et des instincts (parents – enfants, hommes – femmes) et les faits psychiques que ce langage symbolique identifie, organise logiquement et fait comprendre.Ce que l'expérience vérifie, en somme, ce n'est pas le contenu factuel des symboles mais la réalité des systèmes affectifs qu'ils font vivre et percevoir.C'est en fonction de ces principes épistémologiques que nous avons développé la signification de notre concept de faux-féminin» (*L'Objectivité*, p.65).

Le mot «féminin»

Pourquoi utiliser le mot *féminin* pour désigner une structure négative, même si nous précisons qu'il s'agit d'une fausse féminité? Pour la raison bien simple que, cherchant un fondement génétique à un comportement qui s'exprime avant tout à l'adolescence et à l'âge adulte, la première relation constante de tout être humain avec un autre être humain est normalement le rapport qu'il établit avec sa mère.Il est donc question d'un fait et non d'une spéculation, pas plus que d'une étiquette péjorative arbitrairement imposée à la nature de la femme.

Le faux-féminin

Nous affirmons, en premier lieu, que la relation entre la mère et l'enfant peut donner lieu à autre chose qu'à l'ordre des sentiments naturels, plus spécifiquement à un système de séduction, de domination et d'illusion.C'est ce système qui constitue le faux-féminin.Disons tout de suite que le premier arrangement que nous proposons de ce système est avant tout une image et non une représentation du réel.Nous montrerons en quoi il s'agit là d'une image et pourquoi nous avons eu recours à ce mode d'approche de la réalité.

Nous supposons donc un premier cadre qui, dans le faux-féminin, définit les règles qui à l'origine président aux rapports pervertis qui s'établissent entre la mère, l'enfant et le père.Puis nous affirmons, arbitrairement à ce moment-ci, mais en fonction d'une certaine logique, que l'enfant est un garçon parce que, à l'âge adulte, le dynamisme pulsionnel qui anime ce système prend la forme sexuelle la plus commune, l'hétérosexualité, et que le premier lien affectif et pulsionnel de l'enfant est avec la mère. Ajoutons, enfin, que le père est conçu dans ce premier cadre non pas à partir de ce qu'il serait souhaitable qu'il soit ou de la variété des attitudes concrètes qu'il pourrait adopter, mais à partir des conventions séculaires, sociales et juridiques qui ont fait de ce père jusqu'à tout récemment celui qui est par nature, au sein de l'institution familiale, le plus responsable et qui, de ce fait, y détient l'autorité.

Ces précisions apportées, voici l'articulation de l'image primitive qui soutient symboliquement la signification de ce système de séduction, de domination et d'illusion.

Il y aurait séduction réciproque entre la mère et l'enfant mâle dans le double but d'enlever au père son pouvoir et de le projeter illusoirement sur l'enfant par la mère et sur la mère par l'enfant.Cette destruction du pouvoir du père et l'illusion qu'elle rend possible créent un lien aussi fort que l'amour, et c'est ce lien qui inspire et soutient la complicité entre la mère et l'enfant.Il y a donc deux aspects dans ce système: d'une part une castration et une domination dirigée contre le père et d'autre part un simulacre de rapport affectif positif et de capacité

créatrice source d'autorité et de responsabilité du côté de la mère et de l'enfant.

Une image

Pour bien des raisons, et nous en avons déjà suggéré quelques-unes, la qualification et les rôles qui constituent la première forme de ce système d'interaction que nous appelons le faux-féminin, sont une image et seulement une image. Nous analyserons maintenant ces raisons avant de considérer quels avantages il y avait de recourir à une image comme substitut de la réalité psychique dont le concept de faux-féminin tente de rejoindre et de définir la structure.

Cette première traduction du concept de faux-féminin dans des faits est une image parce que ce passé lointain auquel elle nous renvoie, celui de la vie pulsionnelle et affective de la première enfance, ne peut jamais être retrouve et, par conséquent, être objet d'observation.Ensuite, cela va de soi, dans ce triangle père – mère – enfant, l'enfant peut être aussi bien une fille qu'un garçon.Puis, lorsque l'enfant est en mesure de faire des choix affectifs et de traduire ses pulsions en désirs et en options, donc lorsque le stade de la petite enfance a été traversé, ce n'est pas nécessairement la mère qui choisit de dominer le père et de faire alliance avec l'enfant dans ce but.L'enfant, de son côté, peut adopter différentes attitudes: refuser le rôle de complice qu'on lui propose, se faire complice du père ou de la mère, ou être remplacé par un individu ou un groupe étranger au cercle familial immédiat, par exemple l'un ou l'autre des grands-parents qui peut se mettre d'accord avec l'un des conjoints pour dominer l'autre.

Par ailleurs, ce système de domination peut s'étendre à des formes de relations beaucoup plus larges ou d'une autre nature que celle de la communauté familiale.Il peut s'appliquer, par exemple, à la relation qui s'établit entre le thérapeute et le patient, entre le juge et le prévenu, entre l'éducateur et l'élève; par exemple, encore, aux relations qui se développent dans les institutions et les administrations, aux rapports qui rattachent la culture aux individus, l'État aux citoyens et jusqu'aux liens que crée l'interdépendance des nations.

Enfin, à travers tout cela, ce sont les démarches purement cognitives qui peuvent être affectées, en particulier dans l'usage qui est fait du savoir, des idéologies et des valeurs où, souvent, on substitue au désir de comprendre le désir de domination et, à la responsabilité, l'irresponsabilité en face des exigences de la pensée confrontée à l'observation des faits et à la créativité qui en sous-tend le dynamisme, l'efficacité et le progrès.

Pourquoi une image?

La meilleure façon, sans doute, de répondre à cette question est de refaire le cheminement qui nous a fait recourir à ce procédé. Auparavant, il convient de relever deux choses.La première, que ce recours à l'image est une méthode qui a constamment été utilisée au cours du développement de la science physique pour l'élaboration des hypothèses et des rapports que ces hypothèses prêtent au réel et lui demandent de vérifier: ainsi les images d'ondes, de corpuscules, d'éther, de champs, de modèles atomiques, etc.La seconde, qu'il est bien difficile, lorsque l'on se réfère à la genèse et à l'histoire du dynamisme pulsionnel et affectif de l'être humain, qui implique la différenciation des sexes, de découvrir dans le réel un point de départ qui convienne aux deux sexes, tout en évitant de dévaloriser un sexe au profit de l'autre ou d'être entraîné dans un type de description psychologique de l'un ou l'autre sexe qui relève de l'arbitraire, de la fantaisie, de la compétition, bref de la pure subjectivité.

Cela dit, revenons à ce que nous affirmions plus haut, à savoir que le concept de faux-féminin s'est élaboré au cours d'observations systématiques poursuivies durant un certain nombre d'années.Au début de ces observations, nous ne possédions pas de guide théorique précis, à part des notions et des hypothèses sur le symbolisme, ce que nous connaissions de l'œuvre de Freud et une connaissance pratique de la psychothérapie.Cependant, de nos observations se dégageait peu à peu un certain type de relations perturbées qui, à cause de leur caractère répétitif, paraissaient obéir à des lois.Ce sont ces répétitions qui ont fait naître en nous l'idée d'une structure au sens que l'on donne aujourd'hui à ce terme dans le monde de la science[4] et l'idée de la construction d'un modèle pour rendre compte de cette structure ou en repérer l'existence, donc

de la faire apparaître au sein de la complexité des relations humaines, qu'elles soient familiales ou qu'elles relèvent des différentes formes que prend la vie en société, incluant dans cette structure les fondements instinctuels et affectifs du discours conceptuel dont tant de faits nous avaient montré l'importance.

Le choix d'une image tirée de la genèse de la famille, c'est-à-dire remontant à l'apparition de l'enfant au sein de la vie du couple, nous permettait de nous appuyer sur une réalité concrète, simple et constituée par le groupement humain dont l'influence rejoint, d'une manière ou d'une autre, tout individu dans la formation de son être psychique; de nous renvoyer à une unité sociale où l'évolution du dynamisme instinctivo-affectif dans ses rapports avec le développement de l'intelligence est particulièrement sensible, et où la hiérarchie des générations et leur interaction est la plus présente puisqu'elle est inscrite dans la nature même de la famille.

Par ailleurs, l'affirmation que le cadre adopté pour décrire la première expression de ce système de domination que nous appelons le faux-féminin est une image et ne peut être que cela, indique bien qu'il ne s'agit que d'un instrument intellectuel pour comprendre une réalité, et non une traduction de l'essence de cette réalité comme si elle en était une copie; il n'est donc pas question de la description d'un attribut appartenant à la nature de la femme, à celle de l'enfant mâle ou à celle de l'homme en tant que père; on ne peut par conséquent, à partir de cette image, ni culpabiliser la mère ou le petit garçon, ni faire du père une victime comme s'il dépendait de son être qu'il le soit. L'image n'a été construite que pour porter une structure, et c'est cette structure que l'on devrait retrouver dans la réalité. Cette réalité structurelle recherchée est à peu près la suivante: 1) l'alliance entre deux sujets de générations différentes (le mot génération étant entendu dans un sens large) contre un troisième appartenant à la génération de l'un des deux premiers, plus précisément à celui qui, par nature ou par convention, détient l'autorité; et à l'intérieur de cette relation où la recherche du pouvoir est première, la déformation des perceptions intellectuelles à partir de la perturbation du fonctionnement instinctivo-affectif de l'appareil mental; 2) dans le contexte de la culture actuelle, l'usage de certains concepts de la théorie freudienne et de la psychanalyse comme justification

et renforcement de ce système de domination que désigne l'expression *faux-féminin*[5].

Le triangle pervers: une théorie de Jay Haley

Nous avons écrit plus haut qu'il n'était pas sans intérêt de rappeler ici la théorie du triangle pervers de Jay Haley parce qu'elle était très voisine de celle du faux-féminin et qu'elle pouvait dès lors renforcer nos hypothèses à ce propos et multiplier les tests expérimentaux qui les vérifient. D'autant plus que cette théorie du triangle pervers a été conçue dans un milieu totalement étranger au nôtre, et donc que les chercheurs et les sujets soumis à leurs observations évoluaient dans un contexte culturel différent.Voici donc, dans cette perspective, un aperçu de ce que Haley entend par un triangle pervers.

Haley remarque d'abord que «l'idée d'une coalition entre les membres d'une famille permet de dégager des modèles de coalitions valables pour tout groupe social continu et que les modèles de la relation conjugale pourraient être pertinents pour les relations internationales.Autrement dit, nous commençons de chercher à dégager des lois, c'est-à-dire des régularités vérifiables dans tout système relationnel possédant un passé et un avenir[6].» Parmi ces modèles, il en existe un, selon Haley, que l'on pourrait dire formel et qui a particulièrement été remarqué et utilisé de façon quasi universelle: la relation triangulaire.Ce consensus tient sans doute au fait que le contexte essentiel d'apprentissage pour l'être humain est triangulaire et paraît constituer une unité naturelle.Toutefois, ce n'est que progressivement que la pratique thérapeutique s'est acheminée, pour l'adopter, vers cette optique triangulaire.On s'est d'abord appliqué à décrire le sujet perturbé uniquement en tant qu'individu, comme une monade; puis on est passé à la diade (par exemple la relation mère – enfant) pour adopter, à la fin, la triade père – mère – enfant.Or, il arrive que cette triade puisse engendrer et engendre plus d'une fois un système pathologique. C'est ce système que J.Haley appelle le triangle pervers.Ce système est dit «pathologique» parce qu'il aboutit à sa propre destruction ou à l'installation de la violence entre ses éléments, ou bien encore parce qu'il engendre de l'angoisse permanente ou des attitudes insolites chez un ou plusieurs de ses membres.

Les caractéristiques de ce triangle pervers seraient les suivantes: 1) les individus qui sont en communication dans ce triangle n'appartiennent pas à la même génération; le mot génération veut dire ici la place occupée dans la hiérarchie du pouvoir: par exemple les enfants par rapport aux parents, l'employé par rapport à l'employeur; 2) dans le triangle pervers, un individu forme une coalition avec un des deux autres protagonistes appartenant à une génération différente de la sienne, contre le deuxième membre de cette dernière génération; 3) cette coalition est déniée.Nous dirions, quant à nous, qu'elle est en partie, sinon en totalité, inconsciente[7]. Lorsque la distinction entre les générations est ainsi abolie, que l'on nie ce fait et que cette confusion prend la forme d'un modèle répétitif, ce système, affirme Haley, devient pathologique.

Similitudes et différences entre les concepts de triangle pervers et de faux-féminin

Les similitudes entre le concept de triangle pervers et le concept de faux-féminin sont assez évidentes: la coalition entre deux personnes de générations différentes contre une troisième qui appartient à la génération qui détient l'autorité, et la dénégation de cette coalition et de son but: la domination d'un tiers.Ces deux théories sont élaborées à partir de l'observation d'un type d'interaction à l'intérieur de la cellule familiale et font émerger un modèle valable pour la compréhension d'autres groupements sociaux où il existe des niveaux hiérarchiques dans la distribution de l'autorité.

Il y a des différences entre ces deux théories, mais elles n'ont pas un caractère absolu, et cela sans doute à cause d'une certaine identité dans les faits observés, surtout dans la manière de les envisager et d'en enregistrer les répétitions. Voici quelques-unes de ces différences.

La théorie du faux-féminin adopte au point de départ une image qui prend la place d'une réalité cachée pour en dégager la structure.Pour exposer la théorie du triangle pervers, Haley procède d'une autre façon.Il commence par un énoncé de principes dont il postule le caractère universel et qu'il vérifie par la description de cas concrets.Cependant, le passage implicite par l'image n'est pas écarté.C'est une opération de ce genre, il nous

semble, qui est mise en œuvre lorsque Haley applique le mot génération aux degrés d'autorité dans l'organisation d'une administration et qu'il assimile le modèle qu'il a tiré de l'observation de la réalité familiale à la compréhension du comportement d'institutions d'une autre nature.

Il y a des différences aussi dans l'interprétation que nous faisons du complexe d'Œdipe à l'intérieur de la composition du faux-féminin et dans celle que fait Haley à partir du triangle pervers.Cette différence réside principalement dans la manière dont chacune de ces théories intègre le complexe d'Œdipe dans un cadre de référence plus étendu que celui auquel nous renvoie l'hypothèse de Freud.Pour sa part, Haley ramène la signification des relations œdipiennes à celles que lui impose son cadre de référence.Dans le faux-féminin, le cadre de référence est plus vaste, plus complexe, de sorte que, si la théorie du complexe d'Œdipe y est intégrée, elle n'en conserve pas moins sa structure propre, mais celle-ci est réinterprétée, réévaluée et resituée par rapport à ce cadre élargi que constitue le faux-féminin.

Triangle pervers et complexe d'Œdipe

Jay Haley rappelle que Freud a d'abord émis l'hypothèse que l'hystérie résulterait de la séduction sexuelle d'un jeune sujet par un sujet plus âgé.Ensuite, il aurait rejeté cette hypothèse d'un attentat sexuel véritable au profit d'une cause intrapsychique: le désir inconscient du plus jeune qu'un tel acte se produise.Telle serait l'origine du complexe d'Œdipe.Par exemple, le fils souhaiterait avoir une relation sexuelle avec sa mère et remplacer ainsi son père auprès d'elle.Mais il craindrait aussitôt que son père ne le castre à cause de ce désir incestueux.Puis Haley traduit dans son cadre de référence les données du conflit œdipien telles que définies par Freud.Nous serions en présence d'une coalition secrète entre les générations contre un des membres d'une de ces générations, et l'essentiel de ce comportement serait dénié.Ensuite, Haley conclut, toujours en ramenant à son optique particulière les énoncés freudiens, que l'interdit dont est affectée la relation incestueuse qui caractérise le complexe d'Œdipe ne porte pas nécessairement sur des facteurs intrapsychiques, mais tout autant et avant tout sur la constatation de phénomènes d'interac-

tion négatifs, donc de faits extérieurs et actuels que l'on peut observer et par conséquent vérifier.Cette constatation, dans les termes mêmes de Haley, c'est qu'«une coalition entre les générations perturbe très gravement tous les participants du réseau familial».

Faux-féminin et complexe d'Œdipe

Notre théorie du faux-féminin est plus complexe que celle du triangle pervers.Si elle porte sur des réalités à peu près identiques à celles que recouvre le triangle pervers, elle fait appel à un plus grand nombre de facteurs pour en montrer l'organisation et en justifier les conséquences.En outre, elle n'aborde pas les perspectives épistémologiques de Freud de la même manière que le groupe de Palo Alto dont fait partie Jay Haley.Comme nous y avons fait allusion plus haut, ce groupe exclut délibérément l'usage de l'optique freudienne, non pas qu'il la déclare fausse, qu'il entreprenne de la réfuter et de la combattre, mais simplement parce qu'il a choisi de construire ses instruments de travail à partir de prémisses qui lui paraissent incompatibles avec celles de Freud.C'est pourquoi, lorsque Haley emprunte le complexe d'Œdipe comme exemple d'un triangle pervers, il retraduit son contenu conformément aux principes du groupe de Palo Alto.

Quant à la théorie du faux-féminin, elle est tributaire de ces deux instruments intellectuels dégagés de l'expérience que nous avons définis dans *L'Objectivité* et que nous avons plus d'une fois explicités et utilisés dans le présent ouvrage: une théorie du symbolisme et un modèle psychique. Cette théorie du symbolisme, nous le savons, présuppose des assises affectives et pulsionnelles à nos idées, et ce modèle psychique nous fournit des repères généraux quant à ce qui est prérequis pour décider de la correction de nos démarches dans l'ordre de l'action et de la connaissance. C'est dans le contexte de ces bases théoriques que nous avons interprété le complexe d'Œdipe de Freud pour, en même temps, l'intégrer à la théorie du faux-féminin.

Ainsi, nous avons considéré le contenu conceptuel du complexe d'Œdipe comme un symbolisme possédant deux significations et se prêtant à deux usages, significations et usages

que Freud ne distingue pas, confondant dans un même genre deux attitudes affectives et pulsionnelles contraires, comme si elles étaient semblables dans les faits: d'une part, un amour naturel et vrai qui n'a pas reçu et ne reçoit pas de réponse adéquate; d'autre part, comme substitut à ce manque, le choix de l'exercice d'une domination et la recherche de la complicité qui la permettra. Perçue de cette façon, la théorie du complexe d'Œdipe peut servir à deux fins contraires: 1) fournir un schéma en mesure de susciter et de guider un langage thérapeutique apte à faire vivre dans un sujet, pour qu'il les identifie et s'en libère, les injustes frustrations dont il a été et dont il est la victime; 2) inspirer des idées, des comportements et des justifications à ces systèmes de domination.

Si la théorie du complexe d'Œdipe peut se prêter à ces deux significations et usages contradictoires, c'est peut-être que, comme la théorie du surmoi, elle traîne avec elle une ambiguïté. Cette ambiguïté viendrait, croyons-nous, de ce que Freud prête au réel objectif ce qui appartient surtout à la genèse et au développement de la vie affective et pulsionnelle d'un sujet en face d'une situation pathologique dont il n'est pas l'auteur, mais qu'il éprouve comme s'il en était responsable et, par conséquent, comme s'il était coupable des perturbations qu'elle engendre en lui et dans son milieu immédiat. En d'autres mots, la théorie du complexe d'Œdipe serait la forme renversée que prend dans l'instinct et dans l'affectivité ce qui n'était et n'est pas une faute, mais un droit violé, une privation vitale, bref, en termes d'éthique, une injustice.

C'est pourquoi, si la théorie du complexe d'Œdipe peut produire et orienter un langage thérapeutique, elle peut tout aussi bien devenir un moyen efficace de dominer quelqu'un tout en déniant ce fait, prévenant sa révolte en l'annulant. On soutiendra, à cette fin, que celui que l'on domine n'est pas dominé, et que, s'il proteste du contraire, c'est qu'il est en lutte contre le père de son enfance dont il n'a jamais cessé de contester les légitimes prérogatives; qu'il cherche, au lieu d'une communication saine avec son semblable, une autre relation qui est malsaine parce qu'elle n'est jamais autre chose que la traduction toujours recommencée, depuis son tout jeune âge, d'un désir impossible et interdit de sa mère; enfin, qu'il est responsable de l'impuissance dans laquelle il prétend qu'on l'enferme, puis-

que la source de cette impuissance est en dedans de lui, et que c'est donc lui-même qui se l'impose.

C'est pour des raisons de cette nature que nous écrivions dans *L'Objectivité* (p. 70) que «dans le réel le faux-féminin nous paraît antérieur et irréductible au complexe d'Œdipe qu'il engendre et qualifie». On pourrait penser que c'était affirmer beaucoup et compliquer inutilement le schéma simple que Freud nous propose pour expliquer l'évolution sexuelle et affective de l'être humain; qu'il aurait été beaucoup plus naturel, parce que plus proche de l'observation la plus immédiate, d'accorder le statut d'une universalité indiscutable et finale à la théorie freudienne du complexe d'Œdipe qui transpose dans l'enfance la vie sexuelle de l'adulte, au lieu de transporter cette universalité du côté de ce triangle pervers auquel nous renvoie le faux-féminin, triangle qui qualifie le particulier, l'accidentel. En effet, en faisant dépendre le complexe d'Œdipe du faux-féminin, c'est comme si on voulait faire découler ce qui est le plus général de ce qui l'est le moins, subordonner ce qui est le plus commun à ce qui est exceptionnel.

Pour résoudre ces difficultés, on peut d'abord remarquer que la simplicité d'une théorie n'est pas nécessairement le critère d'une validité permanente et d'une universalité définitive, même si cette théorie, en première approximation, est confirmée par les faits.Ensuite, il faut noter que l'universalité dont il est question ici ne porte pas directement sur le développement normal de l'être humain, mais sur les causes d'un manque, d'une pathologie qui peut affecter l'action, la pensée, les modes de communication, donc un universel qui définit non pas la normalité mais une rupture avec elle.

C'est pourquoi, après avoir affirmé dans *L'Objectivité* que le faux-féminin était antérieur au complexe d'Œdipe et d'une certaine façon l'engendrait et le qualifiait, nous poursuivions ces réflexions de la manière suivante:

«Sans doute on peut rencontrer dans l'expérience une érotisation de la mère ou du père, mais cette érotisation n'a pas toujours le même sens.Elle peut être le signe d'une carence affective ou de l'exercice d'une domination.Cette distinction nous semble indispensable pour le diagnostic et le choix du traitement dans la pratique de la psychothérapie.Ainsi, le garçon peut érotiser la mère, et la fille le père, et l'un et l'autre montrer plus tard des signes de névrose.Mais c'est alors l'amour des

parents qui a manqué de quelque façon.La même érotisation pourrait avoir un autre sens: celui du choix du faux-féminin.Sans doute ce n'est pas forcer les faits de penser que le petit garçon aime sa mère avec ce qui sera plus tard des instincts d'homme et qu'il en sera de même de la fille pour son père.Cependant, pour nous, lorsque l'on projette dans l'enfance la sexualité de la féminité et de la virilité adultes, on crée une image, c'est-à-dire une manière de comprendre en partie métaphorique.» (*L'Objectivité*, p.70)

Bref, il faut distinguer les images et les structures intelligibles qui se dégagent du faux-féminin et du complexe d'Œdipe, structures que le réel est appelé à vérifier et dont, par conséquent, on devrait retracer quelques signes dans des faits. On se souvient que le point de départ du faux-féminin est une image. C'est donc, ici, seulement une structure que les faits sont censés reconstituer. Dans la théorie du complexe d'Œdipe, l'hypothèse porte directement sur la réalité, de sorte que ce sont les phénomènes eux-mêmes, ceux que Freud vise et met en relation dans la théorie, qu'il faut cette fois retrouver et isoler dans l'expérience.

Ces distinctions étant faites, voici donc à quels faits se ramène ce qui peut être constaté, vérifié et contrôlé dans les théories du complexe d'Œdipe et du faux-féminin: 1) la présence d'une carence affective dont on peut retracer la cause dans une situation de type faux-féminin, mais qui peut avoir d'autres origines; 2) à partir de cette carence affective, la possibilité de l'émergence d'un triangle pervers (faux-féminin) où deux sujets (dont l'un peut être un groupe, une institution, une administration) forment une alliance en vue de la domination d'un troisième sujet; 3) le va-et-vient, chez un même sujet, entre la recherche légitime de la satisfaction d'une carence affective et la substitution à cette recherche d'une participation à une coalition dominatrice contre un tiers; 4) l'exercice pur et simple d'une domination sans qu'il y ait de carence affective préalable, et la création, à cette fin, d'une coalition; 5) le fait de subir une domination sans qu'il y ait carence affective. Cette domination, toutefois, est accompagnée le plus souvent, chez celui qui la subit, de perturbations plus ou moins profondes.

Quant au désir incestueux de la mère ou du père et à l'agressivité envers l'un ou l'autre en fonction de ce désir que Freud appelle le complexe d'Œdipe et qui serait la cause, dans

l'enfance, des carences affectives que l'on constate l'adolescent ou l'adulte, il ne s'agit pas, pour nous, de faits vérifiables. Ce qui est vérifiable, nous l'avons dit, c'est le langage symbolique que cette théorie engendre et la valeur thérapeutique d'un tel langage, mais aussi l'usage qu'on en peut faire comme instrument de domination. Mais ne peut-on penser que, si on a pu imaginer un cadre (le faux-féminin) pour envelopper la théorie du complexe d'Œdipe, la transformer et la juger, la même chose soit possible pour le faux-féminin et que ce jeu sera sans fin? Nous ne le croyons pas. D'une part, la théorie du faux-féminin a été élaborée à partir de la vie adulte et d'activités externes et non à partir de projections dans le passé en fonction de phénomènes internes, et d'autre part, l'exactitude de la distribution des rôles et la qualification des interactions dans le faux-féminin sont soumises au contrôle d'un modèle psychique tiré de l'expérience.

VIII

PHILOSOPHIE ET EXPÉRIMENTATION

Nous aborderons dans ce chapitre l'exposition systématique de la vérification par expérimentation de l'hypothèse que nous formulions dans notre introduction: l'existence d'un lien nécessaire entre, d'une part, la conquête de l'autonomie du moi et de l'objectivité de la connaissance à l'adolescence et, d'autre part, un langage de base produit d'une fonction spéciale de l'esprit que nous avons appelée activité philosophique. Cette hypothèse est à l'origine d'une longue recherche commencée il y a vingt-cinq ans, alimentée par un même type d'expériences et par une série d'observations de même nature, mais poursuivies en deux étapes intimement liées l'une à l'autre.

Deux étapes

La première étape a consisté dans l'étude, durant quatre ans, d'un prépsychotique et des réactions du milieu où il évoluait à l'aide des méthodes de la psychothérapie et à l'intérieur d'une psychothérapie didactique personnelle. Cette première étape nous a amené à formuler une théorie générale du symbolisme, un concept de normalité, l'hypothèse d'un certain nombre de catégories inconscientes qui structurent les fondements pulsionnels et affectifs du discours conceptuel conscient et, enfin, l'idée d'une justification expérimentale possible de l'activité philosophique comme principe d'un langage de base. C'est cette première étape qui a donné naissance à notre livre *L'Objectivité*.

La seconde étape n'a été que le prolongement de la première et une application et une vérification répétée des théories et hypothèses développées dans cette première étape. Cette fois, c'est à partir non pas de l'étude d'un seul mais de plusieurs sujets que, en utilisant de nouveau les méthodes de la psychothérapie, nous avons repris dans l'expérience l'approfondissement de notre hypothèse initiale. Cette seconde étape nous

a permis surtout d'élaborer la justification expérimentale de la validité de l'activité philosophique et de son produit, le concept philosophique, en fonction de l'autonomie du moi et de l'objectivité de la connaissance à l'adolescence. C'est cette seconde étape qui, en partie, nous a inspiré le présent ouvrage sur la psychologie et la psychothérapie, bien que son contenu demeure en continuité directe avec la première étape.

Lorsque nous avons proposé une définition opératoire de l'activité philosophique, analysé les rapports entre les pulsions et la pensée, entre l'autonomie du moi et le discours philosophique, nous avons utilisé l'observation et certains résultats des vérifications de notre hypothèse de base. Nous l'avons fait tantôt pour circonscrire le sens de certains concepts fondamentaux de notre hypothèse tels les concepts de philosophie et d'autonomie dans le contexte précis de notre recherche, tantôt pour montrer les liens entre les pulsions et l'affectivité d'une part, et la pensée objective d'autre part, liens directement impliqués dans la démontration expérimentale que nous proposions. Toutefois, nous n'avons pas encore abordé l'analyse systématique de l'objet qui est à l'origine de notre hypothèse centrale et qui nous a fourni l'expérimentation susceptible d'en vérifier l'exactitude: la conscience psychotique. C'est ce que nous nous proposons de faire dans ce dernier chapitre.

L'expérimentation dans cette recherche

Avant d'entreprendre l'analyse de la conscience psychotique comme phénomène psychique susceptible de nous fournir l'expérimentation qui vérifie l'existence et l'exigence d'un langage de base fondement de l'autonomie du moi, de l'objectivité de la connaissance et de la normalité, il nous paraît important de revenir sur la notion d'expérimentation comme la conçoit la méthode scientifique. Il nous paraît important d'y revenir, puisque, si les principales affirmations de ce livre ne sont pas, à la fin, réductibles à quelques lois vérifiables, le but que nous nous proposions est manqué. Notre préoccupation constante, dans la recherche à l'origine de cet ouvrage, a été d'introduire le fait de l'activité philosophique à l'intérieur d'une démarche de type purement scientifique, de sorte que, tout compte fait, ce livre n'en est pas un de philosophie mais de psychologie et d'épistémologie scientifiques. Du même coup,

l'accord que nous attendons de tout lecteur avec nos thèses ne relève pas de son adhésion à un certain nombre d'intuitions métaphysiques que nous l'aurions persuadé d'adopter, mais bien de vérifications par expérimentation qu'il pourrait effectuer tout autant que nous, pourvu qu'il se place en face de faits et de situations analogues à ceux que nous avons observés et qu'il utilise des méthodes d'investigation et un cadre théorique semblables à ceux que nous avons employés.

On sait que l'expérimentation est le stade final du cycle de la méthode expérimentale, qu'elle fournit ce fait singulier capable de confirmer l'hypothèse ou loi préalable formulée à partir de l'observation de faits qui étaient apparus à l'expérimentateur plus significatifs que les autres. L'expérimentation suppose que l'on a isolé des facteurs, par exemple, dans le cadre de notre hypothèse, un langage de base, l'autonomie du moi et l'objectivité de la connaissance. Pour vérifier s'il existe vraiment un lien entre ces facteurs, il faut découvrir un fait où l'on puisse faire varier un facteur de telle sorte que sa variation entraîne la modification d'un autre facteur. On appelle variable indépendante le facteur que l'on fait varier. C'est la manipulation de cette variable indépendante qui constitue essentiellement l'expérimentation et, par elle, la vérification d'une hypothèse. Mais, pour des raisons évidentes, on ne peut agir sur le psychisme humain, le manipuler, comme on peut le faire avec un animal ou avec un objet. La pathologie constitue dans le cas de l'être humain, comme le remarque justement Piaget, une expérimentation naturelle que l'on dénomme, depuis Claude Bernard, une expérience invoquée. L'observation de la conscience psychotique a été pour nous cette expérimentation naturelle, cette expérience invoquée. Dans cette perspective, nous pouvons formuler notre hypothèse de la manière suivante: l'autonomie du moi et l'objectivité de la connaissance sont dépendantes d'un langage de base qui n'est ni celui de la science, ni exactement celui de la pensée commune. S'il est possible d'isoler ces trois facteurs, l'objectivité de la connaissance et l'autonomie du moi d'une part, et, d'autre part, le langage de base en question, et de faire varier l'un des deux premiers facteurs ou les deux à la fois et de constater la présence, l'absence ou la modification du troisième facteur, on obtiendra ainsi une vérification expérimentale de la dépendance de l'objectivité de la connaissance et de l'autonomie du moi à un langage de base que nous appelons philosophie pour

les raisons que nous avons dites (chap. I et chap. III). On peut, encore, énoncer notre hypothèse sous une forme plus générale de la façon suivante: le langage de base que nous appelons philosophie est une expression privilégiée de ce symbolisme qui, dans le discours, rattache le concept aux pulsions, à l'affectivité et à la biologie du sujet pensant, et dont on peut vérifier l'existence à l'intérieur, entre autres, de l'expérience de la psychothérapie. Par ailleurs, à partir de la même expérience, on peut construire un modèle psychique qui définit la normalité. Notre hypothèse peut alors s'exprimer comme suit: il existe un lien nécessaire entre un symbolisme de base (produit de l'activité philosophique) et la normalité (qui inclut l'autonomie du moi et l'objectivité de la conscience), de sorte que si l'on fait varier le second élément on constate une modification du premier ou son absence. C'est ce type d'expérimentation qui nous a servi de guide dans nos recherches sur l'activité philosophique, et la variable qui, un peu par hasard, nous a conduit à notre hypothèse centrale et nous a permis d'en vérifier l'exactitude a été la conscience psychotique.

L'observation de la connaissance normale: ses limites

On peut se demander si l'observation du fonctionnement de la connaissance normale n'aurait pas pu, tout autant et de façon naturelle, nous conduire à la même hypothèse et nous fournir tout aussi bien la preuve expérimentale que nous cherchions au sujet de la fonction de l'activité philosophique dans la conquête de l'autonomie du moi et de l'objectivité de la connaissance à l'adolescence. À ce propos, il convient de faire quatre remarques. La première est que ce n'est pas ainsi que notre hypothèse s'est dégagée progressivement, comme une intuition de l'observation de certains faits; la deuxième, qu'il paraît bien difficile, à partir de la seule observation du normal, de découvrir dans le phénomène de la connaissance les principaux facteurs qui la constituent[1], et surtout de procéder à un type de vérification au moyen d'une variable que l'on peut contrôler et manipuler; la troisième, que si l'on s'en tient à ce que l'on pourrait appeler la normalité commune pour chercher à comprendre l'acte de connaître, il n'est guère possible d'identifier les conditions de cet acte pour qu'il soit déclaré normal et ce qui lui manque lorsqu'on estime qu'il ne l'est pas ou qu'il a cessé

de l'être; cela nous amène à notre quatrième remarque, à l'effet que le pathologique, au contraire, nous révèle ce qui est caché dans le normal et paraît inexistant, qu'il isole ce qui dans le normal est fondu dans un tout complexe et quasi indécomposable, et enfin que le pathologique nous montre l'importance de certains facteurs de la conscience normale à partir des effets de leur absence dans la conscience morbide. À tout cela nous pouvons ajouter que l'expérience nous a montré plus d'une fois, à l'intérieur de nos recherches, que la normalité commune ne nous fournit aucun critère solide, à partir de sa seule analyse, qui nous permette de vérifier avec certitude sa validité, et qu'il n'est pas impossible à cette normalité, pour s'adapter au comportement pathologique, de devenir elle-même temporairement pathologique et de définir alors comme du pathologique ce qui ne l'est pas.

Quoi qu'il en soit, pour nous, c'est par le biais de l'observation de la conscience psychotique dans un milieu donné que le problème de l'objectivité de la connaissance et de l'autonomie du moi dans leur rapport avec un langage de base est devenu un objet de recherche bien circonscrit. C'est dans ce contexte aussi qu'il nous est apparu que la solution de ce problème de l'objectivité et de l'autonomie pouvait être soumise à une vérification précise selon un processus d'expérimentation, complexe peut-être, mais contrôlable et répétable. Cependant, ce n'est que progressivement que nous avons pris conscience de la méthode que nous suivions, que nous inventions à mesure pour ainsi dire; progressivement, aussi, que nous sommes devenu conscient des principes épistémologiques auxquels nous obéissions et des processus d'expérimentation que nous utilisions. De même, ce n'est pas du premier coup, mais après un certain temps et une certaine accumulation de données que nous avons été amené à énoncer notre hypothèse principale sous sa forme actuelle.

C'est pourquoi il n'est pas sans intérêt, nous semble-t-il, de rappeler les origines concrètes de cette étude. Ce rappel nous permettra, en particulier, de montrer que l'expérimentation dont il est question à propos de la conscience psychotique n'est pas une sorte de schéma abstrait, plaqué après coup sur des faits qui lui sont en réalité étrangers, ou, encore, la vérification d'une hypothèse fabriquée de toutes pièces et en dehors de toute observation préalable, pour ensuite solliciter les faits

pour qu'ils s'y conforment et la confirment artificiellement. Ce rappel nous fournira aussi l'occasion de préciser à quel type d'expérimentation nous avons fait appel pour répondre aux exigences de notre recherche, de montrer les possibilités que cette recherche permettait comme expérimentation et les limites qu'elle imposait, du fait même de sa nature, à une vérification par expérimentation.

Origine concrète de cette recherche

Puisque dans les pages qui vont suivre la part du récit est très importante et qu'il s'agit de rapporter une série d'événements que j'ai vécus, j'utiliserai le «je» au lieu du «nous» que j'ai employé jusqu'à maintenant. Cette substitution permettra de rendre l'expression plus directe et d'éviter certaines lourdeurs de style que m'imposerait le recours à la première personne du pluriel, comme je l'ai fait jusqu'ici dans le but de dépersonnaliser une réflexion dont je voulais précisément mettre en relief la portée générale, universelle et, par conséquent, impersonnelle.

Ces recherches ont commencé il y a plus de vingt-cinq ans alors que j'étais professeur de philosophie au département des sciences de l'homme de l'université***. J'y étais responsable, entre autres, d'un cours sur les origines historiques des idéologies contemporaines. Le directeur du département m'avait demandé d'entreprendre une recherche sur les liens qu'il était possible d'établir entre les sciences de l'homme et la philosophie. Il m'avait dit souhaiter, en particulier, que la philosophie parvienne à montrer que la science économique s'était détachée de sa finalité sociale et humaine depuis qu'elle avait adopté une structure mathématique et que par conséquent elle faisait fausse route. Je ne partageais pas ce point de vue, en ce sens que je ne voyais pas comment la philosophie ou plus précisément une philosophie pouvait substituer ses principes à ceux d'une science et conclure, ensuite que cette science n'était valide ni dans ses méthodes ni dans ses explications et conclusions. Je croyais plutôt qu'il fallait aborder ce problème des relations de la philosophie et des sciences de l'homme non pas à partir de toutes les sciences de l'homme mais de l'une d'entre elles, dont on chercherait à dégager la genèse dans l'histoire et à démonter la structure épistémologique dans sa construction

actuelle, pour ensuite la mettre en rapport avec l'univers des valeurs qui est proprement celui de la réflexion philosophique. J'avais donc choisi, à cette fin, la science psychologique, et plus spécifiquement la psychanalyse. C'est qu'il me semblait que par la psychanalyse, en plus d'apprendre comment se construit une science de l'homme, nous pouvions rejoindre, là plus qu'ailleurs, certains principes épistémologiques propres à toute connaissance et par conséquent à l'ensemble des sciences de l'homme[2].

À la même époque, j'avais commencé des études théoriques sur la pensée symbolique chez les primitifs à partir des œuvres de Cassirer, et sur le symbolisme dans le langage en général en m'inspirant des œuvres de Wilbur Urban et de Maurice Pradines. Cette recherche était rattachée à l'approfondissement de mon cours sur les origines historiques des idéologies contemporaines. D'ailleurs, j'avais déjà apporté une attention spéciale à cette question du symbolisme dans *L'inquiétude humaine* pour ce qui est de l'explication d'un aspect fondamental du langage en général, de celui de l'art et des sciences physique et chimique en particulier. C'est donc dans le contexte de ces préoccupations intellectuelles que j'ai alors entrepris une psychothérapie didactique sous la direction du docteur S***, psychiatre.

À la suite de cette initiative, mes relations avec l'université où je travaillais se sont sensiblement modifiées. D'une manière indirecte, ce milieu devenait une partie de mon analyse et de mes observations. Plus ou moins consciemment, s'affrontaient peu à peu, entre moi et ce milieu, deux perceptions contraires de l'objectivité et de la normalité[3].

Le psychiatre qui dirigeait ma psychothérapie utilisait comme méthode un langage par images propre à rejoindre l'inconscient et le préconscient, un langage qui, du moins dans mon cas, était particulièrement apte à mettre à contribution, pour la compréhension d'une situation, toutes les ressources de mon psychisme, ses racines inconscientes inscrites dans la mémoire et celles qui percevaient des aspects importants du présent qui échappaient à mon attention consciente dans l'instant. Si j'ai cru bon de noter cette caractéristique de la méthode de mon psychiatre et ses effets sur mon psychisme, c'est qu'elle constituait un nouveau fait propre à alimenter mon intérêt pour les formes symboliques du langage et à m'orienter vers la formula-

tion d'une hypothèse sur l'existence d'un symbolisme de base comme produit d'une activité spéciale de l'esprit.

Après quelques mois d'analyse, mon psychiatre me présentait un jeune homme de dix-neuf ans, E***, pour que je lui serve de guide dans ses études de philosophie. Il précisait que ce jeune homme avait besoin d'un père, qu'il manquait d'affection et avait un problème psycho-sexuel. Cet événement allait être déterminant dans la formulation et l'adoption définitive de ma thèse sur l'existence d'un symbolisme de base, fondement de l'objectivité du discours conceptuel. Après ma deuxième entrevue avec ce jeune homme, je me suis aperçu que ce qu'il disait rejoignait profondément mes pulsions et mes émotions et que, d'une façon générale, il parlait à mon inconscient, si l'on peut dire, de sorte qu'à la fin j'entendais dans ce qu'il disait tout autre chose que ce qu'il disait en apparence et pensait dire. Or, on sait que chez le psychotique il se fait une certaine osmose entre le subjectif et l'objectif, et que chez lui le symbolisme dans le langage et le comportement dépasse la dose propre aux activités intellectuelles et pratiques du psychisme normal. Peu de temps après cette expérience, mon psychiatre me confirmait qu'il s'agissait bien, chez E***, d'une tendance à la schizophrénie et me demandait si je voulais bien assumer sous sa direction la responsabilité de son traitement. J'acceptai cette proposition et j'ai commencé à élaborer une méthode thérapeutique pour comprendre et faire évoluer le cas qui m'était confié. Il s'agissait d'abord de le séparer de son milieu familial. Puisqu'il habitait et étudiait dans une autre ville, je lui ai donc suggéré de venir étudier à l'université où j'enseignais. Il accueillit ma proposition avec enthousiasme.

Je m'attendais, tout en le redoutant, que le milieu universitaire réagisse à ce cas de la même manière que moi et que, n'ayant pas les préoccupations que j'avais de le guérir, ce milieu ait tendance, progressivement, à l'isoler puis à l'exclure. Mais il s'est alors passé ceci d'étonnant, à première vue du moins, que ceux qui à l'université étaient en contact avec le cas que j'analysais entraient dans son univers subjectif et symbolique et me définissaient, moi, petit à petit, comme si j'étais victime de quelque trouble psychique. Cet étrange renversement des rôles dans la perception de ceux qui étaient témoins de mon travail d'analyse et des attitudes de celui qui était l'objet de cette analyse peut s'expliquer si on admet que la manière la plus

facile de se défendre contre le subjectivisme et le symbolisme du psychotique est encore de lui céder, d'entrer dans son système et de quitter, pour un temps, l'univers réel pour opter, avec lui, pour un univers de mots, tout en projetant sur un autre ou quelques autres le déséquilibre que cet univers traduit. Ce qui, contrairement à ce que l'on pourrait spontanément croire, est une tentation inconsciente à laquelle peut s'abandonner plus aisément un milieu plus instruit, dominant et clos, où le discours est tout-puissant et manipulé par des cerveaux dont la qualité est au-dessus de tout soupçon, comme c'est le cas dans une université, qu'un milieu moins instruit soumis à la fois à la critique du réel et au contrôle de l'opinion et des groupes, lorsque cette opinion et ces groupes respectent un tant soit peu les règles des conduites démocratiques. Il faut ajouter à cela que, à moins que le psychotique traduise son désordre par un délire facilement repérable ou qu'il soit hospitalisé, il n'est pas improbable que ce soit son thérapeute qui, étant donné le caractère du contre-transfert pénible que lui fait subir son malade, apparaisse, dans un premier temps et selon les apparences, comme si c'était lui la victime de quelque dérangement mental temporaire[4].

Toujours est-il qu'à l'université, bien loin de tenir compte de mes recherches, comme il aurait été naturel de le faire puisqu'elles m'avaient elles-mêmes commandé ces recherches, les autorités se comportaient avec moi comme si elles étaient en face d'un sujet plus ou moins fabulateur, dont on s'emploie à définir la pathologie par le contenu de son discours.

Puis, à l'occasion de la nomination d'un nouveau directeur du département des sciences de l'homme, on décide à mon insu de me muter au département de philosophie et, toujours sans me consulter, de me confier un cours d'esthétique pour lequel je n'avais aucune préparation et aucune compétence. On me plaçait ainsi dans l'impossibilité de poursuivre mes recherches sur le comportement symbolique et on me forçait à interrompre le traitement dont le docteur S*** m'avait confié la responsabilité, traitement qui était maintenant partie intégrante de mes recherches. Alors, à la suggestion de mon psychiatre et au nom du principe moral des limites de l'autorité en regard des droits de la conscience individuelle, j'ai pris la décision de refuser de donner mes cours, à moins que les autorités ne reconnaissent l'existence et la validité de mes recheches au lieu d'en

nier l'existence de manière à nuire à ma réputation et me contraindre, pour me défendre, d'entrer avec elles dans une controverse sans fin et contraire au respect légitime auquel toute autorité a droit dans une situation normale. Du même coup, je référais les autorités au docteur S*** qui confirmait au recteur de l'université*** l'existence des recherches que je poursuivais avec sa collaboration et soulignait qu'il considérait peu conforme au droit du travailleur intellectuel l'arbitraire dont j'étais l'objet. De toute évidence, ce n'était pas ce type de confirmation que le recteur était allé chercher. Aussi, malgré mes protestations et les endossements de mon psychiatre, les autorités ont maintenu leurs positions. L'association des professeurs a accepté de défendre ma cause, mais en adoptant la même thèse que l'autorité, à savoir que les recherches dont je parlais (le contenu de mon livre *L'Objectivité* et le présent ouvrage) étaient inexistantes et que mon affirmation de leur authenticité constituait justement le symptôme qui permettait d'excuser mon comportement auprès de l'autorité et de justifier ma défense devant l'opinion publique.

À première vue, il paraît difficile d'expliquer cette réaction des autorités et des professeurs de l'université à mes protestations par l'hypothèse que ces derniers aient été inconsciemment enfermés dans un univers symbolique et subjectif de même nature que celui du psychotique dont j'assumais le traitement. Mais la seule analyse des faits permet d'envisager un problème de cette nature. Toutefois, il est plus probable, mais les conséquences sont les mêmes, que les autorités aient jugé que le prestige de leur institution leur commandait de nier toute erreur de diagnostic de leur part à mon sujet, et il est probable également que l'association des professeurs ait été d'accord avec elles sur ce point. Mais il leur fallait alors suivre jusqu'au bout (c'est-à-dire indéfiniment, même au prix de ma réputation et de ma carrière) la logique qui découlait de cette politique: endosser le comportement d'un psychotique comme s'il était normal; s'adapter à ses processus mentaux, et même les reproduire comme s'ils étaient conformes aux règles minimales de la cohérence; se comporter à l'endroit de ma propre pensée comme si elle était celle d'un mythomane, d'un paranoïaque et par conséquent d'un irresponsable. Bref, prenant appui de son prestige moral et scientifique, l'université*** – sa direction et ses professeurs – décidait de se servir de son autorité pour déformer la nature des choses dans cette affaire:

j'allais devenir pour elle un «cas psychiatrique», alors que cessait de l'être l'étudiant que j'analysais. Dans ce contexte, je n'avais d'autre choix que de quitter l'université. J'étais en effet prisonnier de ce que l'on appelle une double contrainte (*double blind*)[5].

J'ai obtenu ensuite un poste de professeur de philosophie au collège C*** où j'étais bien connu puisque j'y avais fait mes études secondaires et collégiales. Le psychiatre qui dirigeait ma psychanalyse n'était pas non plus inconnu de cette maison d'enseignement. J'ai donc révélé à mes nouveaux employeurs l'existence et la nature de mes recherches et la psychothérapie dont le docteur S*** m'avait confié la responsablité et qu'il supervisait, et leur ai demandé d'entrer en communication avec lui afin que tout soit bien clair entre nous à propos de cette affaire. Je leur ai proposé aussi de confier au jeune E*** un poste libre d'enseignement complémentaire en histoire de la philosophie, avec la certitude que sous ma direction il pourrait s'acquitter sans difficulté de cette tâche: la collaboration qu'ils m'apporteraient ainsi faciliterait ma tâche thérapeutique auprès de E***. Ils ont accédé à cette dernière demande, mais n'ont pas donné suite à la première.

Tout semblait devoir maintenant se dérouler normalement pour moi dans ce collège, jusqu'au jour où je suis revenu tout naturellement sur le sujet de mes recherches et de la psychothérapie de E***. Il s'est alors produit un changement radical dans l'attitude du directeur et d'une partie du personnel enseignant: un retour au diagnostic de l'université***, à savoir que j'étais un «cas psychiatrique», et le jeune E*** un sujet parfaitement équilibré, promis à un avenir brillant et qui, évidemment, n'avait besoin d'aucun traitement. Le directeur du collège a alors exigé que je mette un terme à «cette affaire-là» (la psychothérapie de E***). Ce n'était pas précisément l'opinion du docteur S***, psychiatre, pour qui il n'était pas question que j'interrompe cette psychothérapie qu'il m'avait confiée et qu'il contrôlait.

Cependant, à la fin de ma première année d'enseignement, la direction des études n'avait plus de charge à offrir à E*** et lui obtenait un poste de professeur dans un autre collège. Le docteur S*** m'a demandé cette fois de faire parvenir par écrit au directeur de ce collège, qu'il connaissait bien, l'histoire de mes recherches et du traitement dont il m'avait

confié la responsabilité. Mais le même jeu a recommencé pour aboutir encore au diagnostic de l'université***, avec cette précision nouvelle, toutefois, que les recherches dont je m'appropriais l'initiative et que je prétendais poursuivre, c'était le jeune E*** qui en avait eu l'idée et s'y consacrait.

Pendant ce temps, un mois avant la fin de ma seconde année d'enseignement, la direction du collège décide de réduire mon salaire des quatre cinquièmes et m'invite à me chercher un supplément de revenu ailleurs. Je remets ma démission en spécifiant que j'agis sur le conseil du docteur S***. Cette fois la direction communique avec ce dernier afin de savoir si j'ai dit la vérité, car elle avait toujours la certitude que j'étais un mythomane. Mais le docteur S* confirme que tel est le conseil qu'il m'a donné.

Quelques mois plus tard, je reçois une lettre du ministère de l'Éducation me demandant de leur faire parvenir mon curriculum vitae dans les plus brefs délais. J'obtempère en mentionnant les recherches que j'ai entreprises avec la collaboration du docteur S***. Après plus d'un mois, je n'avais encore reçu aucun accusé de réception; le docteur S*** téléphone alors au sous-ministre pour lui souligner l'importance, à ses yeux, des recherches dont j'ai fait mention dans mon curriculum vitae et de l'intérêt de ces recherches pour un ministère qui est responsable de problèmes comme ceux de la formation de l'autonomie personnelle et de l'objectivité de la connaissance chez les jeunes.

C'est un trait du psychotique, selon Harold Searles, de *chercher à rendre l'autre fou*, c'est-à-dire schizophrène. C'est ce qu'il tenterait de faire avec son thérapeute, reproduisant ainsi ce que l'on aurait essayé de faire avec lui-même. Le jeune E*** n'avait sans doute pas réussi à me rendre schizophrène, mais, avec la collaboration d'une université et de deux collèges, à me faire passer pour tel et à créer un système d'interprétation si puissant – qui, à la fin, marchait tout seul – que, quoi que je dise ou quoi que dise le docteur S***, même des milieux qui n'étaient pas en contact direct avec moi ou avec le jeune E*** me jugeaient comme un *malade* et lui comme un jeune chercheur. C'était vraisemblablement le cas du ministère de l'Éducation. En effet, le jeune E***, que je considérais comme un prépsychotique, après avoir été recommandé par l'université où il avait étudié et les deux collèges où il avait enseigné, obtenait

du ministère de l'Éducation une bourse pour aller étudier en France, et on lui garantissait à son retour un poste de professeur à l'université où il avait suivi ses cours. Ce jeune homme est effectivement allé étudier à Paris, mais il est mort prématurément dans un accident d'automobile alors qu'il était encore aux études.

Caractéristiques scientifiques de cette expérience personnelle

Voilà donc le résumé des principaux faits qui m'ont amené à formuler mon hypothèse d'un symbolisme de base fondement de l'objectivité de la connaissance et de l'autonomie du moi[6]. Ce langage de base devenait pour moi l'essentiel du produit de l'activité philosophique et confirmait la validité de cette activité. Dans une seconde étape, j'ai procédé à une seconde vérification à partir, cette fois, non pas de l'interaction d'un cas particulier et de groupes en contact avec lui, mais de la comparaison de différents cas particuliers, dont au moins un cas de prépsychotique caractérisé.

Ce n'est pas mon intention de montrer en détail les liens qui relient ces expériences à mes hypothèses et théories sur le symbolisme, la normalité, l'objectivité de la connaissance et la philosophie, puisque ce serait reprendre ce que j'ai déjà décrit dans *L'Objectivité* et dans le présent ouvrage. C'est un travail que le lecteur peut faire lui-même et que sans doute il a déjà commencé de faire. Ce n'est pas mon intention non plus de m'attarder, pour l'instant, sur la notion de psychose dans son rapport avec un symbolisme de base, réflexion essentielle sans doute à la compréhension de l'expérience que je viens de rapporter et de sa valeur comme vérification d'une hypothèse par expérimentation, mais ce serait anticiper sur des développements que j'entreprendrai en profondeur un peu plus loin et dans un autre livre.

Mon propos, à ce moment-ci, est plutôt de faire voir, autant qu'il se peut, que ce récit, réductible en apparence à une histoire personnelle, constitue une véritable démarche scientifique, qui a été voulue comme telle, si bien que l'histoire personnelle existe précisément et seulement parce que certaines exigences fondamentales de la méthode scientifique ont été respectées. Si je n'avais pas pris au sérieux les recherches qu'on

m'avait demandé de faire, si je n'avais pas entrepris une psychothérapie didactique, accepté la responsabilité du traitement d'un psychotique, créé une méthode pour répondre à cette demande, et, enfin, si je n'avais pas exigé des autorités qu'elles corrigent leurs jugements à mon endroit, je serais vraisemblablement toujours professeur à l'université où j'enseignais il y a vingt-cinq ans.

Donc, ce qui se présentait en apparence comme une aventure personnelle possédait en réalité les principales caractéristiques d'une expérience scientifique. On peut tout de suite comprendre aisément que l'ensemble de cette histoire posait le problème de l'objectivité de la connaissance, et que l'introduction dans un milieu donné d'une conscience psychotique y jouait, en gros, le rôle d'une variable indépendante qui nous contraignait à faire des comparaisons, et que cela exigeait de chacun qu'il mette en question les assises de son discours le plus élémentaire, de sa manière courante de juger, de définir le normal, d'affirmer son autonomie, de contrôler sa subjectivité et, au fond, ses options dans l'ordre des valeurs jusque dans leurs racines affectives et pulsionnelles.

Ces comparaisons avaient en soi une certaine importance si on voulait poser un jugement qui respectât tant soit peu les exigences de l'objectivité scientifique et de la morale la plus élémentaire, puisqu'il s'agissait de décider de la compétence, de la bonne foi, de la normalité et de la carrière d'un professeur d'université et de la crédibilité du psychiatre qui l'endossait, et puisqu'il était aussi question de la décision, très importante en soi mais davantage encore pour des éducateurs, d'assumer la responsabilité de renverser le diagnostic d'un psychiatre sur l'état mental d'un jeune, état mental dont l'évolution sans traitement pouvait avoir des conséquences graves. Il y a plus. Comme on était en présence d'une relation suivie entre un homme mûr et un jeune homme, et bien que ce fût ce dernier qui demandait mon aide et que l'on m'aie confié la responsabilité de sa psychothérapie, il ne déplaisait pas à ce jeune homme, pour arriver à ses fins, c'est-à-dire déguiser ses problèmes et se libérer de ses obligations envers moi, d'insinuer le contraire et de déformer ainsi la signification de cette histoire en transformant ce qui était une recherche en psychothérapie en une aventure suspecte dont je devenais l'instigateur et le responsable. De toute évidence, c'est cette thèse que l'on a retenue, sans

doute parce que la plus facile à accepter du fait qu'elle ne demandait pas d'autre effort que de s'en remettre à ses impressions; cette thèse dispensait, précisément, de mettre en question sa subjectivité, son sens des responsabilités, sa définition du normal, et même sa manière de se comporter en face de sa propre peur de l'homosexualité en la projetant sur un autre, homosexualité qu'il est dans l'essence du psychotique mâle, par ses transferts, d'en faire surgir la crainte dans les relations affectives qu'il entretient avec les membres de son sexe.

Introspection

J'ai utilisé dans cette expérience les méthodes de la psychologie scientifique. Mais on affirme que, dans l'optique de la méthode expérimentale, une des faiblesses de la psychologie est de s'appuyer sur l'introspection, par conséquent sur l'expérience intérieure de celui-là même qui expérimente. Certes, dans toute observation qui porte sur le moi ou qui l'inclut intimement dans son cheminement, une référence à l'introspection est inévitable. Cependant, il y a bien peu de recours à l'introspection dans l'expérience que je viens de rapporter, sauf sous la forme du contrôle des émotions, projections, rationalisations, introjections, comme on contrôle un contre-transfert. De plus, ce contrôle n'était jamais soumis à mon seul jugement, mais constamment vérifié par un tiers en la personne de mon psychiatre.

Analyse d'un groupe: difficulté

Une autre difficulté que rencontre l'expérimentateur dans une expérience de psychologie, si cette expérience porte sur un groupe, réside dans le fait que le groupe, sachant qu'il est objet d'observation, est toujours influencé par ce rôle dont il est conscient et adopte presque fatalement des attitudes artificielles qui réduisent considérablement les possibilités d'une observation strictement objective, non pas cette fois à cause de la subjectivité de l'observateur, mais de celle même de l'objet observé. Or, du fait même que l'expérience que je viens de raconter se confondait, en apparence, avec une histoire personnelle, les groupes analysés ne pouvaient être troublés dans la

spontanéité de leurs réactions. Bien plus, au moment où ces groupes que j'analysais – malgré moi, en somme, à cause du caractère imprévisible et irrationnel de leurs réactions à mon égard et à l'endroit du cas que je traitais – apprenaient (par mes interventions et par les témoignages de mon psychiatre) qu'ils étaient compromis dans des recherches auxquelles ils avaient donné une tout autre signification qu'elles n'avaient, ces groupes, donc, tentaient de s'en dissocier, d'éviter, par des actes d'autorité, d'y participer de quelque manière que ce fût, non seulement en me refusant toute collaboration, mais surtout en niant l'existence de telles recherches. Mais c'est au moment précis où ces groupes niaient l'existence de mes recherches qu'ils s'y impliquaient le plus, et de façon définitive, qu'ils en devenaient une partie intégrante pour ainsi dire (ce qui n'aurait pas été le cas s'ils m'avaient simplement apporté une collaboration extérieure). Car, si l'on pouvait jusqu'alors formuler l'hypothèse que ces groupes obéissaient dans l'évolution de leurs comportements à quelque mécanisme inconscient négatif et étranger aux principes de la pensée rationnelle, de l'affectivité normale et de la moralité élémentaire, un doute subsistait. En effet, il n'était pas impossible que ce mécanisme, en apparence négatif et inconscient, puisse tout simplement s'expliquer par une absence d'attention et par l'ignorance de certains faits importants, dont la présence et les appuis d'un psychiatre. Mais lorsque ces groupes refusaient de reconnaître la réalité (l'existence de mes recherches) et d'accepter les conséquences qui découlaient de cette reconnaissance, pour demeurer fidèles au mécanisme négatif et inconscient dont je parle et pour en poursuivre la logique jusqu'au bout, on pouvait lire alors dans cette attitude une confirmation de l'existence d'un tel mécanisme négatif et de sa puissance contraignante sur l'appareil mental dans ses rapports avec la réalité.

Intervention de l'expérimentateur

Les faits que je viens d'interpréter en fonction de l'analyse psychologique des comportements de groupes, on peut les réexaminer comme des interventions de l'expérimentateur à l'intérieur de ses expériences dans le but de provoquer des réactions significatives. Perçu dans la perspective d'une démarche scientifique, mon appel au principe moral des limites de l'autorité peut être ainsi assimilé à une démarche de ce genre. Et on retrouve comme conclusion les mêmes vérifications qu'on obtenait en fonction des analyses de groupes: a) celle de la mise en œuvre d'un mécanisme psychique négatif: le faux-féminin ou triangle pervers; b) celle d'une conséquence possible de l'interaction d'une conscience psychotique et d'un milieu normal.

Observation et théorie scientifique

En réalité, ce qui distingue l'expérience ordinaire de l'expérience scientifique, ce n'est pas que l'une soit liée à des faits se rattachant à la vie personnelle de l'expérimentateur, et l'autre à des faits étrangers à sa vie propre. Cette distinction doit plutôt se fonder sur la nature de l'observation de l'expérimentateur. L'observation scientifique suppose un regard particulier par lequel on interroge la nature, qu'il s'agisse des choses, des personnes ou des groupes, et un cadre théorique qui soutient cette interrogation.

Or, dans la série d'événements que je viens de résumer (dont celui très important de l'analyse *contrôlée* d'un prépsychotique), je posais une question: existe-t-il un symbolisme de base fondement de l'objectivité de la connaissance, fondement aussi de la normalité et de l'autonomie du moi? En même temps et progressivement, il me semblait possible de dégager de mes observations un certain nombre de lois portant sur le symbolisme et de grouper ces lois dans une théorie générale. À cette théorie je rattachais un modèle psychique (ensemble de normes permettant de discerner ce qui est normal de ce qui ne l'est pas) et une réinterprétation de plusieurs concepts freudiens. Enfin, j'estimais que cette théorie du symbolisme et ce qui en découlait pouvaient être considérés, du moins provisoirement, comme autant de principes généraux à partir desquels on pouvait interroger certains faits comme s'ils en étaient les conséquences, c'est-à-dire comme s'ils pouvaient en être déduits. Non seulement, donc, j'interrogeais l'objet de mes observations, mais j'étais en mesure d'ouvrir une voie, par le cadre théorique dans lequel cet objet s'inscrivait, à la possibilité d'une vérification par expérimentation. Ce qui est différent des actions et des pensées par lesquelles s'affirme, dans l'existence, le destin personnel de chacun.

Il est évidemment étonnant, encore une fois, que tant de mes collègues de l'université et les directeurs de collèges qui ont été mêlés à cette affaire n'aient pas un instant dirigé leur attention du côté d'un critère comme celui de la structure scientifique possible de mes observations avant de porter un jugement négatif sur la validité de mes recherches. Étrangement, ils se sont plutôt employés à former avec le patient que j'analysais une sorte de coalition de même nature que celle dont parle Jay Haley, dont j'ai résumé la pensée au chapitre précédent.

Hypothèse et expérimentation

Enfin, l'élément déterminant qui fait que ces événements passés ne sont pas réductibles à ce que l'on appelle des «mémoires», mais peuvent être identifiés aux séquences d'une expérience de type scientifique, c'est qu'ils se rattachaient à une hypothèse et permettaient une vérification par expérimentation. On pouvait donc abstraire de ces événements, en eux-mêmes passagers, des propositions générales susceptibles d'avoir une signification permanente. En tout cas, j'en ai personnellement dégagé le matériel qui, en grande partie, est à l'origine de *L'Objectivité*, du présent ouvrage et d'un troisième qui le prolongera.

L'hypothèse en question, je l'énonce encore une fois, est l'existence d'un lien nécessaire entre un langage de base, contrôle du langage naturel, et l'objectivité de la connaissance. Cependant, l'expérimentation par laquelle j'entendais vérifier la validité de cette hypothèse ne s'est pas présentée dans les formes que j'avais définies. En effet, je prévoyais et tentais de vérifier deux choses. La première, qu'en agissant sur l'affectivité et les pulsions du prépsychotique que j'analysais et en corrigeant et interprétant son subjectivisme et son symbolisme, je réussirais à le faire accéder à ce langage de base, fondement de l'objectivité de la connaissance et de l'autonomie du moi. La seconde, que les milieux avec lesquels E*** était en contact favoriseraient le redressement auquel je travaillais: a) en m'apportant la collaboration que je leur demandais; b) en opposant à E*** des règles d'interprétation de la réalité plus conformes à la logique élémentaire, à un usage minimal de la capacité d'abstraire et aux lois de l'honnêteté. En réalité cependant, il s'est produit tout autre chose. Le jeune E*** a utilisé

le support affectif et thérapeutique que je lui apportais pour développer un système pulsionnel négatif, d'abord inconscient mais ensuite en bonne partie conscient, système que j'ai désigné, pour les raisons que j'ai dites, par le terme de faux-féminin. Ce système dispensait E*** de sortir de son symbolisme pathologique, tout en lui apportant une série de gratifications dans l'immédiat, étant donné le contexte social dans lequel il évoluait.

Quant au milieu dont j'attendais la collaboration, au lieu de m'appuyer et d'opposer à mon jeune patient les règles d'un comportement normal, il adopta son symbolisme pathologique. Il abandonnait ainsi, du moins dans ses relations avec moi, toute objectivité et faisait prédominer, dans la fonction de juger, les pulsions primaires sur l'observation consciencieuse des faits et leur interprétation rationnelle. En somme, sous l'influence morbide de E*** (qui canalisait, j'imagine, une quantité d'autres motivations plus ou moins conscientes et avouables), ce milieu perdait ses anciennes références logiques, scientifiques, morales et symboliques, et refusait de recourir à des critères qui lui auraient permis d'y retourner.

Donc, ce que j'obtenais, à ce stade de mes recherches, ce n'était pas un fait qui vérifiait d'une manière directe l'existence d'un langage de base, fondement de l'autonomie du moi et de l'objectivité de la connaissance, mais un fait qui en suggérait la nécessité par les effets de son absence et qui en esquissait la nature par les caractéristiques de la conscience (inconscient et conscient) qui se structurait en fonction de cette absence. Ainsi, d'une certaine façon, c'était les autres qui avaient fabriqué le cadre de l'expérimentation que j'entendais moi-même construire, de sorte qu'à la fin je n'avais qu'à analyser, à mesure qu'il m'était livré, le contenu d'une expérimentation dont j'avais provoqué la mise en marche et alimenté le cheminement, mais qui n'était plus la mienne. Plus précisément, il s'agissait encore de mon expérimentation, mais systématiquement renversée à partir du moment où, pour contredire mon hypothèse, on formulait une autre hypothèse contradictoire, à savoir que c'était moi le sujet perturbé et requérant des soins, et non le jeune homme dont on m'avait confié la psychothérapie. Or, pour soutenir cela, il fallait renier les unes après les autres les normes du modèle psychique que j'ai déjà énumérées, les règles

de la méthode expérimentale et certaines lois morales fondamentales.

Quant à moi, cette preuve expérimentale de la nécessité d'un langage de base m'apparaissait d'autant plus forte que, évidemment, je n'avais rien fait pour qu'elle me soit fournie de cette façon, sans gloire et bien près de mettre un terme à ma carrière. On a écrit (Georges Bénézé) que «dans l'observation initiale le savant a le droit d'être un dieu; dans l'observation finale le devoir d'être un esclave». Quelle que soit donc la valeur de la preuve que je viens de décrire, j'étais, dans l'observation finale où je la découvrais une première fois, cet esclave beaucoup plus que je n'aurais rêvé ou voulu l'être.

Philosophie et psychose

Toute cette recherche a donc comme origine l'hypothèse qu'il existe un lien nécessaire entre, d'une part, l'autonomie du moi et l'objectivité de la connaissance, et, d'autre part, un langage de base que nous appelons philosophie; l'hypothèse également que, si l'étude du normal peut difficilement nous fournir la preuve de l'existence d'un tel lien, celle du pathologique, plus spécialement de la conscience psychotique, peut y parvenir, comme l'expérience que nous venons de rapporter le laissait entrevoir. Cette preuve, la conscience psychotique nous l'apporterait de deux façons: a) en montrant les effets de l'absence d'un tel langage de base sur l'autonomie du moi et sur l'objectivité de la connaissance; b) en précisant la nature de ce langage par les conséquences de son absence, dont les perturbations que cette absence engendre dans la conscience morbide et dans la conscience normale en relation avec elle.

Il est sans doute assez facile de montrer que l'autonomie du moi et l'objectivité de la connaissance sont absents dans la conscience psychotique, qui est précisément ce type de conscience malade où le degré d'aliénation du moi est le plus grand et son subjectivisme presque total; il est plus difficile de faire surgir de cette conscience perturbée la structure de ce langage de base dont elle serait privée, mais dont elle n'en montrerait pas moins la nature en même temps qu'elle en démontrerait la nécessité. Cependant, c'est cette dernière preuve que nous attendons surtout de l'analyse de la conscience

psychotique. Cette attente se comprend s'il est vrai, comme l'expérience nous l'a suggéré tant de fois, que les diverses tendances à la psychose se présentent comme une maladie de l'esprit qui se traduit par un usage insolite des mots, des concepts et de leurs fondements affectifs et pulsionnels, mots et concepts qui sont ces deux facteurs essentiels à la prise de conscience des frontières qui nous séparent de l'autre et de la réalité en général, et qui, du même coup, nous permettent d'accéder à notre identité et de nous en assurer le contrôle. Ces remarques indiquent déjà dans quelles perspectives nous entendons nous servir de notre expérience et de nos lectures pour rendre compte de la nature de la conscience psychotique. Ainsi, il ne s'agira pas ici d'énumérer l'ensemble des symptômes qui composent le profil de la conscience psychotique, ni d'aligner une série d'expériences cliniques qui nous auraient mis sur la piste d'une théorie et d'une thérapeutique renouvelées pour mieux expliquer et guérir la psychose. Il sera question plutôt d'une interrogation sur l'usage pathologique de la conscience afin de comprendre les exigences de son développement normal et de découvrir en particulier, dans un fait, la preuve que, sans un discours spécial, cette conscience ne saurait jamais être ni assez autonome pour prendre possession de son être, ni assez objective dans ses actes de connaissance pour démêler la réalité de ses songes.

Conscience psychotique: mode d'approche

Pour définir la conscience psychotique, nous avons eu recours bien sûr à nos lectures. Cependant, pour détacher l'essentiel des caractéristiques de cette matière inépuisable et, d'une certaine façon, quasi insondable, nous nous sommes avant tout référé à notre expérience. Cette expérience, nous l'avons déjà noté, a consisté dans l'étude, répartie sur un certain nombre d'années, de quelques cas de prépsychose.

Le prépsychotique présente à peu près tous les symptômes du psychotique et engendre chez le thérapeute un contre-transfert de même nature que celui qu'il éprouve au contact du schizophrène; avec la différence cependant que le prépsychotique ne délire pas de façon évidente, qu'il n'a pas perdu la conscience de son identité malgré la faiblesse de son moi, et qu'il n'a pas cessé, même si le problème de l'espace le

préoccupe souvent, de faire une distinction encore assez nette dans ses perceptions élémentaires entre la réalité extérieure et sa subjectivité. Ce sont donc ces expériences que nous avons utilisées pour établir l'ordre dans lequel nous aborderons les principaux aspects de la conscience psychotique, et c'est à partir de ces expériences que nous avons fait une sélection parmi les thèmes et théories élaborés par les auteurs que nous avons consultés, qui ont travaillé dans le champ du traitement des psychoses, en particulier de la schizophrénie, et qui ont tenté d'en expliquer la nature.

Étude du prépsychotique: avantages et désavantages

Dans l'optique de nos préoccupations épistémologiques et par le biais de l'étude de sujets prépsychotiques, l'analyse de la psychose, et plus spécifiquement de la schizophrénie, présente des avantages et des désavantages, ou plus précisément des avantages qui sont en même temps des désavantages.

Premier avantage

Le premier avantage réside dans le fait que chez le prépsychotique la pathologie du langage, de la pensée et de l'action se dissimule sous les traits de la normalité: son langage est en apparence logique, sa pensée vraisemblablement cohérente et son action n'a pas rompu ouvertement sa continuité avec la réalité de tout le monde. Ainsi le dialogue peut être engagé plus aisément avec le prépsychotique et il est plus facile de constater, ainsi que nous l'avons vu dans l'expérience vécue que nous venons de décrire, les effets d'une conscience qui tend vers la schizophrénie (mais n'y est pas encore totalement enfermée) sur les personnes et les groupes avec lesquels elle entre en communication. C'est du même coup l'avantage d'apprendre par l'observation de cette interaction quelque chose de la structure de la conscience normale en y voyant isolés certains facteurs que ne nous révélerait pas la pure psychose, puisque le sujet qui en est la victime engendre chez les autres (qui ne sont pas, par profession, consacrés à ses soins) une sorte de peur, de rejet et de défense qui inhibent à l'avance toute forme de réactions spontanées et naturelles qui engagent les pulsions, l'affectivité et les fonctions intellectuelles, réactions qui, en dehors de toute

contrainte, auraient pu nous faire voir certains mécanismes psychiques autrement inaperçus.

Sans le savoir et sans le vouloir, le prépsychotique est une sorte de comédien de la normalité. Il ne peut pas vivre la normalité, il ne peut que la feindre, comme au théâtre on tente d'incarner pour un public une personnalité qui n'est pas la sienne. Par ailleurs, l'origine de l'angoisse du prépsychotique n'est pas tant la peur de perdre tout contact avec les autres et la réalité en général (comme c'est le cas, dit-on, dans l'état-limite «borderline») que de voir se dissoudre le peu d'identité, de cohérence et d'autonomie qui assure à son moi ce minimum de consistance qui lui donne encore conscience qu'il n'est pas un autre ou tous les autres, et qu'il ne se confond pas avec cet espace qui à la fois le contient ainsi que toutes les choses et le distingue de chacune d'elles. Cependant, pour défendre l'identité de ce moi faible, menacé et angoissé, il n'a pas d'autre moyen que d'utiliser, de manière plus ou moins dissimulée, ces mécanismes psychiques qui sont les symptômes mêmes de la schizophrénie[7]. Pour toutes ces raisons, le prépsychotique est inconsciemment forcé de se jouer la comédie et de la jouer aux autres. Il joue la comédie, car ce par quoi il fait croire et croit qu'il est bien portant, est cela même qui cause sa maladie. Il est forcé de jouer cette comédie, puisque, d'une part, il ne peut éviter de recourir aux moyens du schizophrène pour sauvegarder l'unité de son moi, et que, d'autre part, ce moi, si peu fort et lucide qu'il soit, l'est encore assez pour entretenir, plus ou moins consciemment, le souci d'éviter la folie et de cacher aux autres qu'il risque d'y sombrer. En effet, si ce qui prédomine chez le prépsychotique, c'est le problème de sa cohésion intime et non la présence des autres et le sentiment d'être en contact avec la réalité, il n'en demeure pas moins que les autres et le réel sont loin d'être étrangers à ses préoccupations. S'il les sent trop proches, il craint que les personnes et les choses ne le détruisent en l'absorbant; si, au contraire, il a l'impression qu'elles lui échappent, c'est comme si elles l'accusaient d'être inaccessible à la société des hommes et de rejeter le monde des objets. Ainsi, pour se protéger des personnes, il s'efforce à la fois de les tenir à distance et de les compromettre dans son système affectif perturbé; et pour ne pas être affecté dans son moi par les choses, il les déguise de telle sorte que, sans perdre leur existence propre, elles se confondent suffisamment avec sa subjectivité pour qu'il ne se sente pas menacé d'en être délogé et de perdre ainsi la possession de son identité. On a fait souvent de la

tendance à l'isolement le symptôme par excellence qui annonce une psychose chez un jeune. Mais c'est là une erreur qui engendre bien des méprises et des confusions, non sans conséquences sur l'évolution des adolescents ainsi étiquetés. En réalité, bien loin de chercher la solitude, le prépsychotique s'accroche à la société de façon quasi obsessive. C'est du moins ce que notre expérience nous a toujours enseigné. Le repliement sur soi n'est chez lui qu'une retraite progressive où il est forcé, dans ses communications avec l'extérieur, de retirer par pans des morceaux de son moi à mesure que cesse d'être efficace le système schizophrénique qu'il utilise paradoxalement pour triompher de son angoisse de perdre le sentiment de son identité et de ne plus se percevoir comme une personnalité normale, à ses yeux et aux yeux des autres. Il serait intéressant, dans cette perspective, d'approfondir la notion d'«autisme» par laquelle on désigne la caractéristique principale de la schizophrénie, et de retracer à nouveau les étapes de sa genèse en fonction de la recherche présente sur la nécessité d'un langage de base et sur la structure de ce langage. Nous y reviendrons d'ailleurs plus loin dans notre étude de la conscience psychotique.

Pour nous résumer, le premier avantage à étudier la psychose à travers et par le moyen de l'analyse de la prépsychose consiste à nous révéler, dissimulée au cœur d'un dialogue en apparence normal, l'action du système schizophrénique sur les lois qui régissent le bon usage du langage et de la pensée, sur les règles de la communication correcte et sur les normes du comportement cohérent. Cela nous oblige par conséquent à chercher et à isoler les facteurs qui sont à l'origine du discours normal et qui en constituent le support et l'inspiration. Sans doute, l'observation directe du schizophrène pourrait nous conduire à de telles réflexions épistémologiques, et c'est d'ailleurs ce schizophrène que nous retrouverons en grande partie dans le prépsychotique. Chez le schizophrène hospitalisé et délirant cependant, la distance est si grande entre ses processus psychiques et ceux de la personne normale que tout naturellement nous sommes portés à penser que l'identification des caractéristiques de la conscience psychotique ne nous apprendra jamais rien de la conscience normale, et qu'il ne se trouve rien dans cette dernière qui rappelle quelque chose de la première. Mais il n'en est pas de même avec le prépsychotique, dont il faut toujours recommencer à démontrer qu'il ne fonctionne pas comme les autres, tellement il réussit à simuler qu'il

est normal. Pour réussir cette démonstration, il faut donc retrouver les lois de la conscience saine et parvenir ainsi à distinguer le psychisme normal du psychisme malade en fixant des limites assez précises au relativisme de ces deux notions autrement que par le simple critère du délire obvie et de l'hospitalisation. D'autant plus que, comme nous l'avons dit déjà, c'est la plupart du temps le prépsychotique qui, en agissant sur son milieu, le contamine pour le rendre semblable à lui, au lieu que ce soit lui qui se transforme pour ressembler à son milieu[8].

Deuxième avantage

Le second avantage que présente l'examen de la nature de la conscience psychotique par l'observation de celle du prépsychotique est un prolongement du premier et en découle tout naturellement. Il réside dans le fait que l'on peut y voir en action la dialectique des éléments désintégrants qui sont à l'œuvre dans l'appareil mental pour lui retirer peu à peu son autonomie, pour l'enfermer dans sa subjectivité et y construire progressivement ce que l'on appelle l'autisme, la discordance et le délire schizophrénique, et l'acheminer vers une sorte de suicide symbolique irrésistiblement poursuivi. Cette observation nous fait également saisir quel discours serait en mesure d'arrêter une telle «marche à contre-sens de l'existence» (Henri Ey) et en même temps nous révéler peut-être quelque chose de la nature et de la nécessité du langage de base que nous appelons philosophie et qui définit, pour nous, ce langage qui est le fondement de la pensée authentique et objective et l'instrument intellectuel enraciné dans l'affectivité et les pulsions par lequel le moi fabrique son intégration et conquiert son autonomie.

Troisième avantage

Un troisième avantage de cette approche est de nous montrer que l'on peut arrêter par une psychothérapie une tendance à la psychose sans pour autant obtenir que le sujet ainsi traité accède à une conscience normale. Ce demi-échec dans l'ordre thérapeutique n'en est pas moins un avantage dans la perspective épistémologique qui est la nôtre, puisque nous nous trouvons alors en présence d'une conscience tout à fait particulière qui ne relève ni des classifications de la pure pathologie ni de celles de la psychologie du normal. Dans cette conscience particulière, on découvre à la fois des traits de la conscience pa-

thologique et une série d'options négatives, en partie inconscientes, qui sont des orientations possibles de la conscience de chacun. Comment ce type de prépsychotique en est-il venu à choisir cette solution? D'abord il nous faut reconnaître dans cette réaction une part de mystère et, dans ce mystère, la présence d'une impulsion qu'il serait difficile de qualifier autrement que dans le langage des options morales; mystère, par conséquent, dont on ne peut que faire état dans l'optique d'une observation scientifique. Quant à ce qui est observable, tout se passe comme si le prépsychotique n'avait jamais accepté le traitement auquel, en apparence, il avait au début apporté son consentement et sa collaboration, et qu'ensuite, pour lui, ni sa psychothérapie ni son thérapeute n'avaient de réalité propre. Il intègre l'une et l'autre à sa vie comme si cette relation exceptionnelle faisait tout naturellement partie de l'existence, et il l'utilise pour un jeu dont il est l'initiateur et le maître, jeu qui lui permet d'assurer à son moi une certaine sécurité, et à sa pensée de même qu'à son action une adaptation apparente à la réalité simplement en réaménageant, sans rien en changer, ces éléments qui autrement l'auraient conduit à la psychose. Dans un tel cas, le prépsychotique évite la psychose, mais sans pour autant prendre conscience de ses frustrations affectives et pulsionnelles; et sans accepter de revivre ces frustrations et de les satisfaire symboliquement pour ensuite corriger, en fonction de cette récupération et consolidation de son moi, l'usage purement subjectif, et par conséquent déformé, qu'il fait du discours et de la pensée. Même guéri, ce prépsychotique conserve donc la même structure pathologique quant aux éléments de son organisation psychique.

Ces éléments psychiques pathologiques qu'il conserve et réaménage sont par exemple cette carence d'amour maternel vécue dans l'enfance et dont on a coutume de faire la genèse et la cause de la schizophrénie; le besoin de dépendance et la projection de cette dépendance sur le thérapeute; l'hostilité du patient à l'endroit de ce dernier en raison de cette dépendance et du rejet de cette dépendance, hostilité qui est appliquée à tous ceux à qui le thérapeute est identifié. Enfin, ces éléments pathologiques comprennent la majorité de ces caractéristiques qui distinguent la pensée et le langage psychotique de la pensée et du langage normal, dont tout spécialement un usage excessif et inconscient du symbolisme et des locutions contradictoires ou paradoxales.

Or, pour réaménager ainsi ses symptômes, il semble que le prépsychotique choisisse dans le normal la structure mentale la plus proche de ses anomalies et perturbations psychiques pathologiques. C'est cette structure que nous avons appelée faux-féminin, lequel nous est apparu comme une déviation inconsciente possible et de caractère universel de l'appareil mental, et applicable à la conscience normale.

Il y aurait dans la conscience normale la possibilité d'une déviation qui prendrait origine au niveau du conscient, mais qui, pour s'enraciner dans l'inconscient, dans le *ça* dont parle Freud, adopterait une structure analogue à celle du psychotique. Cette structure inconsciente *malade* dans la conscience normale aurait comme origine une option dans l'ordre des valeurs. Ainsi, le prépsychotique, pour cesser de l'être sans renoncer à ses symptômes et aux bénéfices secondaires qu'il peut en tirer, choisirait, au niveau du conscient, les mêmes orientations dans l'ordre des valeurs que la conscience normale qui, elle, aurait recours à une structure inconsciente psychotique pour soutenir et justifier les déformations qu'elle impose à l'usage qu'elle fait des valeurs, des règles élémentaires de la logique, de la pensée correcte et de la communication saine. C'est donc un avantage de l'étude de la psychose par la prépsychose de nous révéler cette structuration spéciale de la conscience, ainsi que le suggérait l'expérience que nous avons rappelée plus haut et celle dont nous avons fait l'analyse dans *L'Objectivité* (pp. 195-196). Un avantage donc qui nous permet d'identifier une forme inconsciente anormale importante, sinon fondamentale, que peut prendre l'appareil mental, sans pour autant être malade, et qui s'exprime souvent dans le symbolisme négatif de l'activité philosophique. En effet, s'il s'agit d'une configuration que peut adopter la conscience normale, c'est l'observation de la conscience prépsychotique et de son évolution dans un milieu donné qui a attiré notre attention sur les manifestations d'une telle configuration et sur l'importance d'élaborer une théorie pour en rendre compte et la contrôler si possible, étant donné en particulier les troubles psychiques profonds et sérieux qu'elle peut imposer à ceux qui en subissent la domination.

Quatrième avantage

Un quatrième avantage de l'observation du prépsychotique est de nous révéler les éléments positifs qui contribuent à

la construction d'un langage de base en même temps qu'ils en montrent la nécessité dans la conquête de son autonomie par le moi et de celle de l'objectivité par l'intelligence; ces éléments demeurent inaperçus dans la conscience normale, et s'ils sont présents dans la psychose et la schizophrénie en particulier, ils n'en sont pas moins tellement défigurés par les métamorphoses verbales, les comportements insolites et les discours paradoxaux sous lesquels ils se dissimulent, que l'on peut difficilement imaginer qu'ils puissent être autre chose que des manifestations de la folie qui les enveloppe et dont ils paraissent être l'unique signification.

Désavantages

Mais tous ces avantages qu'apporte l'étude de la schizophrénie au moyen du prépsychotique sont, d'un autre point de vue, autant de désavantages. On peut réduire ces désavantages à un seul. L'état pathologique du prépsychotique suscite continuellement un doute chez son thérapeute. Tel est le cas de chacun des comportements que nous venons de décrire comme des avantages, sauf pour ce qui est du second. Ces comportements, en effet, sont autant de manières d'utiliser les mécanismes de la schizophrénie pour feindre la normalité et rejeter le soupçon de la maladie mentale sur un autre. C'est ainsi que, en face du prépsychotique, le psychothérapeute est amené à se poser une double question: premièrement, si son malade l'est vraiment; deuxièmement, si ce n'est pas lui, le thérapeute, qui dans cette situation précise est malade. Par ailleurs, le prépsychotique peut dissimuler sa maladie par ses transferts et le contre-transfert qu'il engendre chez son thérapeute. Par ses transferts, il peut faire partager par d'autres l'agressivité qu'il entretient à l'endroit de son thérapeute à cause du besoin exceptionnel qu'il a de son aide; par le contre-transfert qu'il fait naître chez son thérapeute, il peut faire surgir chez ce dernier le sentiment que c'est lui qui est «fou», ainsi que nous l'avons vu dans l'aventure universitaire que nous avons résumée précédemment. Le thérapeute est un peu dans la position de Galilée qui, condamné pour avoir affirmé que la terre tournait autour du soleil et contraint de reconnaître qu'il n'en était rien, ne pouvait s'empêcher de se répéter à lui-même que, pourtant, elle tournait. Ce doute qui surgit périodiquement chez le thérapeute du prépsychotique est sans cesse alimenté et renforcé du

fait que ce type de malade qui agit sur les groupes qu'il fréquente et sur son entourage immédiat, par exemple sa famille ou son milieu de travail, est en apparence comme les autres; on aura donc souvent tendance à s'adapter inconsciemment à ses manières pathologiques de communiquer plutôt qu'à lui résister et à tenter de l'amener dans des voies plus conformes à la logique commune, aux façons habituelles de sentir, aux règles de la pensée et à certaines valeurs que l'on peut considérer comme permanentes et universelles sans égard au temps et à l'espace.

Cependant, ce doute, qui est un inconvénient sérieux, n'en est pas moins, aperçu sous un autre angle, un nouvel avantage pour l'étude de l'activité philosophique en fonction de la conscience psychotique, en ce sens qu'il force l'expérimentateur à une remise en question répétée de l'objectivité de ses observations, de la valeur des critères qu'il utilise pour distinguer le normal du pathologique, et des moyens qu'il prend pour dépister les interférences de sa propre subjectivité et de celle des autres.

Un autre livre

Cela dit sur les avantages qu'il y a d'étudier, aux fins de cette recherche, la conscience psychotique par la prépsychose, c'est dans un autre livre que nous approfondirons par l'analyse de la conscience psychotique cette idée d'un langage de base comme fondement premier et essentiel de l'objectivité de la connaissance. Ce prochain livre nous amènera aussi à développer ce que nous avons déjà laissé entendre dans celui-ci, à savoir que l'enseignement et la pratique de ce langage de base, si la pathologie nous fournit le moyen d'en montrer la nécessité, n'en portent pas moins, à la fin, sur le dévoilement – pour les utiliser – d'opérations naturelles et donc normales par lesquelles l'individu qui en prend conscience est en mesure de mieux posséder son moi et de se rapprocher davantage de l'objectivité dans ses démarches cognitives, jusque dans l'appropriation des sciences que la culture, à travers l'histoire, a créées à cette fin.

NOTES

Introduction

1. Tout au long de cette recherche, nous utiliserons le mot psychothérapie au lieu de psychanalyse (à moins qu'il ne s'agisse spécifiquement de psychanalyse), pour la raison que nous prenons pour acquis que le mot psychanalyse désigne une méthode de psychothérapie exclusive à Freud, méthode thérapeutique appuyée sur une théorie des processus intrapsychiques qui lui est propre également. Or, lorsque nous parlons de psychothérapie dans ce livre, nous désignons certes une forme de traitement psychique par le langage, mais non restreinte aux prescriptions de la méthode freudienne; nous faisons usage d'une théorie qui, si elle s'inscrit dans le prolongement de celle de Freud, n'en est pas moins, à bien des égards, divergente de la sienne, une critique de sa théorie et, de ce fait, une modification de sa portée et de sa signification.

2. Jacques Lavigne, *L'Objectivité*, Montréal, Leméac, 1971, 256 pp.

3. *Op. cit.*, p. 11.

4. *Op. cit.*, pp. 17-27.

5. *Op. cit.* pp. 27-38.

6. Nous ne prétendons pas que la théorie générale de la signification que nous proposons est unique et qu'il n'en existe point d'autres. Nous voulons simplement souligner que nos réflexions se situent dans la perspective de l'élaboration d'une théorie générale de la signification et qu'elles se veulent l'expression d'une des formes possibles d'une telle théorie. Pour rendre compte de la complexité du problème de la signification, il nous paraît même nécessaire de recourir à plusieurs théories générales de la signification, et non à une théorie unique à laquelle on accorderait une valeur absolue. Dans cette optique, on peut parler d'une théorie générale de la signification lorsque, après avoir isolé quelques facteurs fondamentaux qui appartiennent à toute signification, on en dégage des lois qui se

relient logiquement les unes aux autres pour constituer une théorie. Mais rien ne s'oppose à ce que, à partir de l'observation de faits nouveaux, l'on recommence l'opération aussi souvent que nécessaire, pour formuler d'autres hypothèses, vérifier d'autres lois et construire d'autres théories qui seront complémentaires les unes des autres: elles formeront chacune autant de visions particulières valables d'une théorie générale de la signification, pourvu qu'aucune d'elles ne se présente comme une théorie unique et absolue. C'est dans ce sens limité et précis que nous parlons de notre étude comme d'une théorie générale de la signification.

7. Quelques-unes de ces idées empruntées à Freud, tels le complexe d'Œdipe et le surmoi, seront soumises à un examen critique plus loin dans ce livre; d'autres, comme le narcissisme, l'ont été dans *L'Objectivité*.

8. Il y a, bien sûr, à l'origine d'une psychose, au moins un facteur pathologique extérieur au sujet.

9. Ce modèle peut permettre, encore, de dépister ces situations où les interactions sont dominées par un type de paradoxes contraignants que Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley, John Weakland et P. Waslawick ont appelés «double bind», type de situations paradoxales que l'on a traduit par l'expression *double contrainte*. Cette double contrainte est le résultat d'un message qui contient une double affirmation, de sorte que la seconde, qui est une affirmation de la première, en est la négation. Ainsi, si le message est un ordre, il faudrait lui désobéir pour lui obéir et, par conséquent, lui obéir serait lui désobéir. Si ce message est une définition de soi, on serait ce qu'il dit que l'on est si on ne l'est pas, et vice versa. Ajoutons que celui qui crée une double contrainte par rapport à quelqu'un s'enferme lui-même dans cette double contrainte. Bateson et son groupe ont mis en évidence le phénomène de double contrainte en cherchant une explication de la schizophrénie à partir de facteurs interpersonnels. Ils ne disent pas que le schizophrène est tel à cause de la double contrainte, mais que ce schizophrène est le symptôme d'un système de communication anormale où il n'y a pas de possibilité de repli ou de critique par rapport au système en question.

Par ailleurs, en fonction de cette double contrainte, Paul Waslawick, J. Weakland et R. Fisch, en s'appuyant sur le vieux principe qui veut que l'on guérisse le semblable par le semblable (le mal par le mal), ont proposé une forme de psychothérapie qui consiste à opposer à une double contrainte spontanée et pathologique une double contrainte construite et thérapeutique dont le but est de détruire la première et, du même coup, la communication malsaine qui en résultait.

Si l'on analysait l'origine et le produit de cette double contrainte, on découvrirait dans la plupart des cas, nous semble-t-il, que les normes dont nous parlons ont été transgressées ou rendues inopérantes et que la double contrainte construite et thérapeutique rétablit l'accord de la communication avec ces normes.

Mais il se présente des situations où seule une prise de conscience de ces normes peut permettre à un sujet enfermé dans certains systèmes de double contrainte d'échapper, par l'intérieur, à la détérioration mentale où tentent de l'acheminer les pressions constantes qu'on lui fait subir au dehors et qui sont inchangeables. Nous sommes en présence d'un cas de ce genre lorsqu'une famille, une institution, une organisation sociale quelconque, mues par un intérêt puissant, mais en partie inconscient ou inavoué (prestige de l'autorité que l'on détient, désir de puissance, domination, idéologie, compensation à un sentiment d'infériorité), déforment les faits tout en possédant un pouvoir efficace (force sociale, argent, autorité politique, chantage affectif) pour imposer à un individu cette déformation comme étant la réalité. Ces groupes tombent eux-mêmes, comme nous le notions plus haut, sous l'emprise de cette double contrainte qu'ils ont formée et, par conséquent, tenter de la combattre en lui opposant la réalité, c'est la renforcer. Cette double contrainte pourra prendre la forme suivante: si un sujet affirme une chose qui est conforme aux faits et agit en conséquence, il est défini comme irresponsable, menteur et malade, mais responsable, véridique et sain d'esprit dans le cas contraire. En somme, on lui dit: «Soyez responsable mais pour l'être, il vous faut ne pas l'être». Dans un tel système, dont la mise en marche et le soutien sont la prétendue infaillibilité du pouvoir, le prestige de l'autorité et le désir de toute-puissance, l'appel à un thérapeute pour identifier le jeu en cours et lui en substituer un autre est inconcevable. Ainsi, le seul salut que peut espérer celui qui est victime consciente de cette double contrainte est une référence, par l'intérieur, à des normes qui définissent la normalité. Dans ce cas, l'unique rôle que pour-

rait jouer un thérapeute ne serait pas de soigner et de guérir, mais simplement d'être le représentant d'une société normale et de confirmer, en lui permettant une communication saine, les normes à partir desquelles quelqu'un défend comme il peut son équilibre mental contre un milieu qui le force à y renoncer pour se le voir reconnaître.

10. A. Virieux-Raymond, *Épistémologie*, Paris, P.U.F., coll. Sup, 1966, p. 48.

11. Le système clos est une règle d'interprétation des expériences proposée par Stuart Mill. Celui-ci constate que le savant se comporte comme si, à l'intérieur d'une expérimentation donnée, tout était connu et pouvait être isolé, comme par une enceinte, du reste de la réalité. Ce système clos est une nécessité pour l'esprit à l'intérieur d'un champ d'observation. Cependant, c'est l'esprit qui le produit et non la nature qui l'octroie. Il n'y a pas de système clos dans la nature. (*Cf.* Georges Bénéas, *La méthode expérimentale*, Paris, P.U.F., 1967, p. 44.)

12. Jacques Lavigne, *Op. cit.*, pp. 27-38.

13. En apparence, cette définition de la philosophie nous éloigne de l'image qu'évoque la variété de ces systèmes d'idées abstraites que l'on appelle *philosophies* et qui au cours des siècles se sont offerts comme autant de révélations des principes premiers à l'origine de tout ce qui existe. En face de ces systèmes, ce n'est pas une situation comme celle que nous rappelons qui se présente spontanément à l'esprit. C'est, bien au contraire, l'idée de quelque spéculation de l'intelligence pure, étrangère à toute compromission avec le sentiment. Toutefois, il en va tout autrement si on se place à l'intérieur d'une perspective génétique, comme nous l'avons fait pour les recherches qui sont à l'origine de cet ouvrage. À ce moment-là, nous remontons aux origines pédagogiques de la philosophie et nous nous mettons alors à l'école de Socrate et, sur ce point, à l'école aussi de Freud qui montre que l'incorporation des valeurs n'est pas étrangère au processus d'identification.

14. À ce propos, on pourra consulter avec profit le livre si positif de Carol Gilligan, *Une si grande différence* (Paris, Flammarion, 1986).

15. Sans doute, toutes les méthodes de psychothérapie ne s'appuient pas explicitement sur l'hypothèse de l'existence d'un inconscient. Il n'en demeure pas moins que ce n'est pas trop

affirmer de dire que toutes, à la fin, aboutissent à la manifestation de phénomènes psychiques et d'interactions qui à l'origine n'étaient pas conscients; que toutes conduisent à des changements de perspective quant à la perception de soi, à des changements quant à l'orientation des communications dans lesquelles on était engagé et quant aux comportements répétitifs dont on était esclave et qui faisaient problème, changements dont ni la nécessité ni la possibilité n'étaient conscientes lorsque la psychothérapie, quelle qu'ait été sa forme, a été entreprise. C'est ainsi que la notion d'inconscient nous est apparue comme le point d'appui le plus universel pour l'élaboration d'une définition générale de la psychothérapie. Ajoutons que le contenu de la notion d'inconscient auquel nous nous référons n'est pas réductible à celui que lui donne Freud et que, nous le répétons, la psychothérapie que nous désignons ne se limite pas aux techniques et perspectives de la psychanalyse, bien qu'elle ne les exclue pas, tout en en modifiant plus d'une fois l'interprétation et l'usage.

16. Nous rappelons, pour l'utilité du lecteur, que l'on appelle variable indépendante celle sur laquelle l'expérimentateur agit, et la variable dépendante celle qui est modifiée par cette action.

17. C'est par un type d'expérience de cette nature que nous avons vérifié l'exactitude et la validité de ce concept d'*homosexualité symbolique* que nous avons traité dans *L'Objectivité*. Nous avons surtout exploré la portée de ce concept dans deux longues psychothérapies. La première a duré quatre ans et la deuxième, plusieurs années plus tard, a duré trois ans. C'est durant la première expérience que nous avons élaboré, précisé et vérifié notre hypothèse dans une série d'expérimentations qui nous servaient tout autant à cerner davantage nos conjectures qu'à en contrôler la vérité. La deuxième expérience avait nettement un caractère de contrôle par prédiction, puisque nous avons surtout recouru à une méthode que nous connaissions déjà, attendant les résultats qui devaient fatalement en découler si c'était bien une loi qui se dégageait de notre première expérience. Cette deuxième expérience était d'autant plus intéressante, comme contrôle, qu'il s'agissait du même type de personnalité psychique que dans la première expérience, même âge, même sexe, mêmes caractéristiques pul-

sionnelles et affectives, seule la situation étant radicalement différente.

Nous reprendrons ailleurs l'analyse de ce concept d'*homosexualité symbolique* afin d'apporter des précisions supplémentaires à ce que nous en avons déjà dit dans *L'Objectivité*: précisions sur les faits qui nous ont conduit à la création de ce concept, précisions aussi sur la portée de ce concept et sur ses limites tant du point de vue théorique que du point de vue des expériences qui nous ont semblé vérifier l'utilité et la plausibilité de son contenu. Ce travail de clarification sera facilité, croyons-nous, par l'examen approfondi que nous faisons dans ce livre d'une notion générale de sexualité symbolique que nous n'avions qu'ébauchée dans *L'Objectivité*. En effet, le concept d'*homosexualité symbolique* nous réfère à une forme, parmi plusieurs autres, de cette fonction symbolique que nous attribuons à la pulsion sexuelle.

18. On appelle contre-transfert les réactions de l'inconscient et du conscient du thérapeute à l'inconscient du sujet analysé. Le thérapeute doit amener au niveau conscient tout ce qui est contenu dans son contre-transfert et départager ce qui vient de son histoire à lui, de sa subjectivité, et ce qui vient de son patient, en tous les cas éduquer son inconscient afin qu'il lui serve de guide et de science dans la connaissance de l'autre.

19. Au sujet de la relation thérapeutique, en particulier lorsqu'elle est soumise au contrôle d'une supervision, le docteur Harold F. Searles, l'une des grandes autorités contemporaines dans le champ de la psychothérapie des schizophrénies chroniques, écrit ce qui suit: «*Let me emphasize that there would seem to be great value in studying exhaustively the interplay between the patient-therapid relationship and the therapist-supervisor relationship, since the total situation is without a parallel anywhere else among human relations, in that each relationship includes at least one expert in the study of intrapersonal and interpersonal process. Thus this area offers unique possibilities for research. The result of such research might will be applicable not only to psychotherapy and to the supervision of psychotherapy, but to human relationship in general.*» (Harold F. Searles, M.D., *Collected Papers of Schizophrenia and Related Subjects*, New York, International Universiters Press, 1965, p. 176.)

20. Nous avons choisi quinze sujets parmi plusieurs jeunes qui ont fait appel à nos services pour une psychothérapie. Il s'agissait de jeunes hommes de dix-neuf à vingt et un ans dont les problèmes psychiques paraissaient particulièrement significatifs par rapport à notre hypothèse d'un lien entre l'activité philosophique et la conquête de l'autonomie du moi. Parmi ces quinze sujets, deux se sont révélés progressivement comme des prépsychotiques. Le premier de ces deux sujets est celui que nous avons décrit dans *L'Objectivité* et qui nous a inspiré notre hypothèse de l'*homosexualité symbolique*. Nous avons utilisé pour le second, en partie, au milieu du traitement, la méthode indirecte de la psychothérapie familiale, et cela grâce à la collaboration du frère du sujet analysé. Dans ces deux cas, nous nous sommes servi avant tout, comme guide, du contre-transfert de la psychose. Nous reviendrons souvent sur ces deux longues analyses qui ont été l'éclairage privilégié de toute cette recherche. Enfin, l'un de ces quinze jeunes était hospitalisé et classifié, à cause de son délire organisé, dans la catégorie des schizophrènes. Cependant, ce dernier sujet nous a surtout servi de point de comparaison par rapport aux deux autres. En effet, à la suggestion du psychiatre qui le traitait, notre rôle auprès de lui était du type «accompagnement». Les douze autres jeunes que nous avons choisis pour cette expérience présentaient, comme caractère psychique, une conformation diversement atténuée de celle des trois autres. Si l'on peut, à leur sujet parler de «névrose», c'est en introduisant sous ce concept toute une série de nuances que l'on n'a pas coutume d'y placer dans les ouvrages qui traitent de ces questions.

Les sujets que nous avons groupés sont tous de sexe masculin, Bien sûr, plusieurs jeunes filles se sont adressées à nous pour recevoir une aide psychologique. Cependant, le problème de la connaissance dans ses racines incarnées ne se pose pas de la même manière, à l'adolescence, chez la jeune fille et chez le jeune homme, et le processus d'identification rattaché à cet éveil de l'intelligence adulte n'est pas «joué», cela va de soi, de la même façon par rapport à un thérapeute masculin s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille. Ce fait, évidemment, n'a rien à voir avec l'égalité incontestable de l'homme et de la femme. De plus, notre recherche à partir d'une expérience entreprise auprès de sujets masculins a une portée générale et, par conséquent, s'applique tout aussi bien à la jeune fille qu'au jeune homme. Mais puisqu'il est question de la genèse concrète de la connaissance adulte à l'adolescence, il arrive que les particularités de cette genèse en rapport avec l'histoire affective et

pulsionnelle d'un sujet soient plus en relief, semble-t-il, chez le jeune homme. Par ailleurs, l'identité des sexes entre le thérapeute et l'analysé dans une expérience de ce genre paraît essentielle pour que, dans la ligne de l'identification, le contre-transfert puisse aller jusqu'au bout de sa perméabilité au transfert de l'autre. Enfin, nous avons interrogé plusieurs jeunes filles et femmes à propos de ce problème de la différence de la genèse de la connaissance adulte chez le jeune homme et la jeune fille, et les réponses confirmaient nos observations. Une femme qui entreprendrait les mêmes recherches que nous auprès d'un certain nombre de jeunes filles aboutirait sans doute à des conclusions analogues aux nôtres, mais mieux ajustées aux faits spécifiques de la genèse concrète de la connaissance adulte chez la jeune fille. Notons enfin que notre notion d'*homosexualité symbolique*, qui rend compte de la compromission de la pulsion sexuelle dans la paternité et la maternité, s'applique tout spécialement aux problèmes de connaissance que nous soulevons ici.

21. Nous parlons de nature à la manière du langage commun, c'est-à-dire d'une manière qui n'est pas critique. Cet usage non critique du mot nature nous paraît cependant ici justifié. Car, s'il est vrai que nous plaçons de la nature en l'homme beaucoup plus que nous ne pourrons jamais savoir ce qu'il en contient, il n'en demeure pas moins que ce concept de nature nous protège, comme une sorte de modèle hypothétique et idéal, contre les abus que nous pourrions faire des artifices de la culture, et cela en nous renvoyant sans cesse à l'écoute de ce qu'il y a de premier dans notre désir de vivre, d'aimer, de comprendre et de nous ouvrir aux interrogations de l'esprit scientifique. Mais on peut se servir, à propos de l'homme, du mot nature dans un autre sens, qui est négatif. Ce sens négatif est celui où l'on fait endosser par la nature des idées nuisibles à l'homme, idées qui ne sont que des créations de l'esprit humain sous la pression de contraintes comme celles qu'engendrent l'économie, les modes, les traditions, l'ignorance, etc. Lorsque nous parlons de la nature au sujet des sentiments maternels et paternels, nous en parlons évidemment selon le sens positif que nous avons évoqué plus haut. Il n'est pas interdit de penser, toutefois, que dans cette nature-là il y a de l'évolution, de l'apprentissage, de la science et bien d'autres faits encore qui, déjà, ont été pensés, acquis, transmis et fondus enfin dans un sentiment que l'on dit naturel.

22. Il est ici opportun de constater qu'on ne tient à peu près jamais compte, du moins en se servant de la méthode expérimentale, de la pathologie de la pensée dans les analyses scientifiques ou philosophiques que l'on fait de la pensée en général. La psychiatrie, de son côté, n'accorde aucune réalité aux productions de la pensée morbide en dehors de la subjectivité pathologique qu'elles manifestent. Tout se passe comme si, dans ce dernier cas, on prétendait, en éliminant le désordre mental, supprimer du même coup les idées philosophiques et religieuses et les idéologies qui l'accompagnent.

23. C'est ce principe unificateur que nous avons désigné, dans *L'Objectivité*, par l'expression «homosexualité symbolique», justement pour tenter de nous rapprocher toujours davantage de la réalité difficile à isoler qu'elle s'efforce de traduire. Rappelons tout de suite que par cette notion nous avons voulu insister sur le lien intime, selon nous, qui rattache la connaissance objective au processus d'identification.

24. Le transfert désigne l'ensemble des sentiments éprouvés à l'endroit de son thérapeute par celui qui se soumet à une psychothérapie.

Chapitre I

1. Le lecteur trouvera des explications supplémentaires de notre conception des idées de philosophie et d'activité philosophique au début du chapitre III du présent ouvrage.

2. Peut-être faudrait-il faire une exception pour le marxisme. Mais la majorité de ceux qui s'en sont faits les commentateurs et les théoriciens le présentent davantage comme une science que comme une philosophie, une science économique, sociologique, politique et une science de l'histoire.

Ajoutons que comme phénomène institutionnel la philosophie existe toujours et que ce phénomène culturel n'est pas près de disparaître. En effet, il existe toujours des départements de philosophie dans de nombreux collèges et universités; par conséquent, il existe toujours des professeurs de philosophie, des congrès nationaux et internationaux de philosophie et on écrit toujours des livres de philosophie et publie toujours des revues de philosophie. Mais cette philosophie que l'on enseigne, dont on discute en congrès et qu'on imprime dans des

livres et des revues, on a de la difficulté à définir sa nature et son objet. Cet objet relève tantôt du marxisme, tantôt de l'histoire de la philosophie, tantôt de l'épistémologie scientifique, tantôt de la logique, mais rarement de la philosophie comme on la concevait il y a vingt ou trente ans.

3. Cf. *L'Objectivité*.

4. Signalons que c'est à l'ensemble de ce chapitre qu'il faut se référer pour découvrir la série des opérations dont ce langage de base est l'articulation et la synthèse. Nous analyserons plus loin les notions de symbolisme de base, de langage des valeurs, de métaphysique, de niveaux de langage, de pathologie de la pensée, d'idéologie, d'identification. Ce sont ces opérations, comprises d'une certaine façon, amenées à la conscience, puis fondues dans l'usage que l'on fait de tout langage, qui constituent le langage de base en question. Ce langage n'est donc ni une langue particulière, ni une science première dont dépendraient toutes les autres, ni encore la syntaxe universelle d'une logique universelle, rien par conséquent qui puisse constituer un corpus que l'on pourrait apprendre et transmettre. Ce langage de base est conçu comme une activité qui consiste à employer un langage de telle sorte que le contenu de sa signification, d'abord l'objet d'une seule perception, soit ensuite soumis à un double regard. Ce double regard est le résultat de la confrontation d'un système de signes linguistiques avec les opérations que nous avons énumérées plus haut et que nous analyserons plus loin: symbolisme de base, niveaux de langage, tendances métaphysiques, etc. D'ailleurs, tel est pour nous l'essentiel de l'activité philosophique telle que nous en avons élaboré le concept en fonction de la recherche expérimentale précise et circonscrite qui est à l'origine de ce livre; tel est le résumé aussi de la définition opératoire de cette activité philosophique aux fins de la même recherche, définition opératoire dont nous reprenons l'analyse au chapitre III.

Quant au contenu de ce langage de base, d'autres chercheurs pourraient peut-être y introduire des facteurs différents de ceux que nous avons mentionnés, par exemple l'histoire, la culture, des données anthropologiques, linguistiques, sociologiques. Mais en général ces facteurs, nous semble-t-il, sont réductibles à ceux que nous avons énumérés. Par ailleurs, nous pourrions poser la question à savoir s'il peut exister plusieurs langages de base, comme nous avons dit plus haut qu'il est

concevable qu'il y ait plusieurs théories générales de la signification complémentaires les unes des autres. Nous ne voyons pas comment nous pourrions répondre positivement. En effet, si l'on peut songer à d'autres manières de présenter le problème d'un langage de base que celle que nous avons adoptée, il n'en va pas de même quant au fond de ce langage. Car, si ce langage consiste à assurer à chacun l'objectivité minimale dans ses actes de connaissance, l'autonomie minimale dans la possession de son moi, le contrôle minimal de son inconscient, il est difficilement imaginable que l'on puisse en produire un autre qui ne le supposerait pas.

5. Par exemple, la théorie du comportement de Skinner est une théorie psychologique scientifique, vérifiable expérimentalement, qui n'en dégage pas moins, lorsqu'elle se présente comme la seule explication de la conduite individuelle et sociale, ou qu'elle est la seule connue et pratiquée, un symbolisme inaperçu, mais efficace, qui enferme la conscience dans une image de l'homme et de la société qui n'appartient plus à la science, mais à la faculté de valoriser. On pourrait dire la même chose d'une généralisation de la théorie atomique, de la mathématisation des connaissances, etc.

6. En relisant notre texte, il nous a paru utile de noter, pour dissiper toute ambiguïté, que l'aspect symbolique des systèmes philosophiques, des théories scientifiques adoptées comme vision du monde, des idéologies, etc., n'est pas perçu directement et que l'on ne fait à peu près jamais appel à cette optique pour montrer ce que l'on a compris de ces philosophies, de ces théories scientifiques. On peut donc dire que le symbolisme de base dont nous parlons est tout aussi inconnu dans les systèmes d'idées qui le traduisent que dans ses effets sur la conscience. Aussi serait-il plus précis d'affirmer que si, dans ce symbolisme de base, les systèmes philosophiques et les théories scientifiques constituent le connu, l'inconnu est à la fois les effets de ces systèmes d'idées sur la conscience et les diverses références qui font que ces systèmes ont une structure symbolique. C'est ainsi que nous montrerons dans les pages qui suivent, à partir du sentiment des valeurs, de la tendance métaphysique, des niveaux de langage, de la nature de l'idéologie, de la pathologie de la pensée, comment s'articule ce symbolisme de base et comment on peut conclure qu'il constitue un fait indéniable dans l'évolution de l'intelligence à la conquête

de sa maturité. La perception de ce symbolisme est un aspect du double regard dont nous avons parlé plus haut à propos de l'activité philosophique comme langage de base.

7. Il existe une représentation du monde propre à l'enfance et à la préadolescence dont Jean Piaget nous a montré la genèse et les stades de développement. Cette évolution de l'intelligence aboutirait, à l'adolescence, au stade opératoire abstrait qui définirait la connaissance adulte, laquelle trouverait son expression adéquate dans le mode scientifique de penser. Or l'expérience montre bien que la maîtrise réelle de ce stade opératoire abstrait est beaucoup plus complexe que celle de tous les autres stades; que l'apprentissage des opérations propres à ce stade est d'une durée variable selon les individus; qu'il n'est pas acquis une fois pour toutes; qu'il met en jeu un grand nombre de facteurs et que le contrôle apparent chez un sujet d'un langage abstrait, des opérations hypothético-déductives de nature verbale ne signifie pas nécessairement que ce sujet possède une capacité d'abstraire réelle qu'il appliquera partout dans ses confrontations avec l'expérience, de sorte que l'on pourrait conclure que sa connaissance est toujours en mesure de rejoindre l'authenticité et l'objectivité parce qu'elle a compris les modèles proposés par la science telle qu'elle existe aujourd'hui. Nous l'avons souvent répété, la philosophie, pour nous, définit une activité, et cette activité, si elle ne produit pas une science, est une condition fondamentale de l'acquisition et de l'usage vrai de toute science. Bien que Jean Piaget ne semble voir dans la philosophie qu'une croyance (voir son livre *Sagesse et illusion de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968), il n'en reconnaît pas moins, après Hjelmslev et L. Apostel, qu'il y a un langage qui sert moins à transmettre à la pensée des structures toutes faites qu'à éduquer cette pensée, que ce langage relèverait d'un principe commun à la logique formelle et à la langue et assurerait la «pré-correction des erreurs pouvant se produire entre l'encodage et le décodage» (J. Piaget, *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël, 1972). Il écrit par ailleurs dans ce même ouvrage que la pensée «ne se réduit pas à classer en catégories, à parler, ni même à abstraire» et que «penser, c'est agir sur l'objet, le transformer». Il donne comme exemple une panne d'automobile, où comprendre la situation, c'est démonter et remonter la mécanique. Ce qu'il dit d'un objet quelconque nous semble également vrai de notre propre pensée, de notre utilisation de la parole, de la qualité de nos

abstractions, et c'est un aspect important de ce que nous appelons l'activité philosophique.

8. Ce paragraphe, à première vue, peut paraître obscur. Il devient clair, croyons-nous, si on le met en rapport, puisqu'il en est une application, avec ce que nous avons dit de notre théorie du symbolisme dans *L'Objectivité* et dans l'introduction du présent ouvrage. Cette théorie affirme, en particulier, que nos idées ont une face conceptuelle qui s'adresse à l'intelligence et une autre qui rejoint notre affectivité, nos pulsions et notre biologie. C'est à ce dernier aspect de l'idée que nous avons réservé le terme *signifiant*, que nous avons emprunté à de Saussure, lequel, comme on le sait, a désigné le concept par le mot *signifié*. Par ailleurs, nous postulons, comme de Saussure, un lien intime entre le signifiant et le signifié, de sorte que l'un n'existerait pas sans l'autre. À partir de cette théorie du symbolisme et du lien intime qu'elle découvre entre le signifiant et le signifié, on saisira plus facilement qu'il puisse exister des idées dont la fonction n'est pas tellement de faire comprendre des objets que de préparer, en vue de cette compréhension, des signifiants à la manière de catégories premières de nature biologique, pulsionnelle et affective. On pourra plus facilement percevoir aussi, à partir de cette théorie du symbolisme, qu'il peut se rencontrer des idées dont le seul rôle, à la fin, consiste à rendre l'appareil mental conforme à un modèle psychique qui définit la normalité; qu'il peut se présenter des idées dont la tâche se réduit, au fond, à traduire conceptuellement la première adaptation à la réalité de la partie biologique, pulsionnelle et affective de notre subjectivité.

Nous reviendrons plusieurs fois sur ce sujet difficile mais central et fondamental dans notre étude.

9. *L'Objectivité*, p. 36.

10. Il y aurait beaucoup à dire sur cette notion de valeur et sur les réalités qu'elle désigne, et nous aurons sans doute l'occasion d'y revenir. Remarquons, pour l'instant, que l'on utilise spontanément le concept de valeur sans évoquer les événements qu'il recouvre dans la réalité, comme s'il nous renvoyait à une évidence dont toute la signification nous était livrée d'un seul coup ainsi qu'il arrive dans une intuition. Aussi parlons-nous de nos valeurs comme si les autres comprenaient naturellement à quelle forme de connaissance et croyance nous nous référons. Mais le mot valeur qui paraît désigner une réalité sim-

ple en évoque une, au contraire, qui est fort complexe, à la fois par rapport à ce à quoi elle correspond dans les choses et par rapport aux forces qu'elle mobilise dans le psychisme.

Du côté du sujet, la valeur sollicite notre intelligence en nous faisant comprendre un idéal; elle s'adresse à notre désir et à notre volonté en nous invitant à réaliser cet idéal; elle nous attache à cet idéal par notre affectivité qu'elle éveille et compromet. Encore du côté du sujet, cette valeur rejoint notre inconscient, puisque l'on peut souvent y lire ce que Freud appelle une sublimation; elle n'est pas sans relation, non plus, avec notre sens pratique et notre instinct de conservation, puisqu'elle est, plus d'une fois, la transfiguration de mobiles purement utilitaires.

Du côté de l'objet, lorsqu'il s'agit de nos connaissances, tantôt on utilise la valeur sans en être conscient et, par conséquent, sans le reconnaître et sans le dire, tantôt on nie au contraire que la valeur puisse exister, du moins on prétend s'obliger à ne pas y recourir. Le premier cas est celui de la métaphysique, comme nous le verrons plus loin, le second est celui de la science.

La science prétend mettre de côté toute référence aux valeurs. Cependant, chaque fois qu'il lui faut recourir à la langue commune, beaucoup de vocables qu'elle emploie tiennent leur première signification de l'évocation de quelque valeur. Ainsi les mots énergie, cause, force, matière, substance, temps, espace, mouvement, vie, etc. Sans doute cette science peut-elle réduire à des opérations ce qu'elle dit, démonter ces opérations et préciser qu'elle ne dit que cela. Il n'en demeure pas moins que, dès qu'elle parle avec les mots de toujours et de tout le monde, elle ne peut s'empêcher de nous mettre en communication, par notre subjectivité, avec plusieurs univers de significations, univers qui, eux, signifient, pour la plupart, par le moyen de la valeur. Mais il y a plus. Si la science s'en tient aux faits, il y a un bon nombre de ces faits en fonction desquels s'organise une explication strictement scientifique parce que ces faits ont été valorisés de façon spéciale. Ainsi, en psychologie, la notion du *moi* et celle de l'*autonomie du moi*. On pourrait relever beaucoup de ces faits qui ont été valorisés de cette manière dans presque toutes les sciences humaines, en psychiatrie, en psychanalyse, en droit et dans la science des mœurs.

On a écrit que les valeurs n'avaient pas de lien avec le cognitif et que, si elles sont créatrices de sens, comme on dit aujourd'hui, ce sens est vital, c'est-à-dire que les valeurs donnent une direction à notre vie, mais sans s'appuyer sur des données vérifiables (Jean Piaget).

Par ailleurs, pour l'école positiviste, comme on le sait, les valeurs n'ont pas de sens du tout. Cependant, par le moyen du langage, les faits qui sont à l'origine de certaines valeurs n'en ont pas moins acquis, à l'intérieur des mots qui les désignent, une signification qu'ils n'avaient pas sans ces mots. Tout se passe donc comme si, lorsqu'un mot a introduit la dimension valeur dans l'interprétation d'un fait et lui a conféré sa signification essentielle par cette valorisation, ce fait devenait une valeur, et cette valeur un fait. Ainsi, lorsqu'on parle de justice, de liberté, de personne humaine, de démocratie, d'égalité, ce sont des significations de ce genre que l'on utilise. D'un autre côté, on a souligné que le langage naturel dirige les interlocuteurs vers une sphère de significations qu'ils ne formulent pas eux-mêmes, mais qu'ils présupposent. Or, cette sphère de significations implicites relèverait d'une axiologie morale, par conséquent d'une référence plus ou moins précise aux notions de bien et de mal entendues dans un sens large. Ainsi, beaucoup de mots du langage commun ou naturel tiendraient leur signification d'une relation indirecte à un univers de valeurs, de sorte que ces significations appartiendraient davantage à ce que Piaget appelle le sens vital qu'à celui qu'il qualifie de sens cognitif, le seul qui serait en rapport, selon lui, avec la connaissance et son progrès, et avec la vérité. Cependant, ce langage naturel est en usage partout dans nos communications, même dans celles qui ne veulent parler que de science et scientifiquement.

Voilà donc quelques-unes de ces considérations qu'il nous paraît nécessaire d'avoir à l'esprit lorsqu'on évoque la catégorie valeur qu'il semble que l'on ne puisse se dispenser d'utiliser pour communiquer; que l'on emploie à son insu; que l'on rejette, tout en y retournant sans l'avouer et, par le moyen du langage, que l'on introduit dans les événements pour produire des mutations de sens que l'on ne reconnaît pas, mais que l'on vit tout de même comme s'il s'agissait de connaissances vérifiées.

Quant à la distinction que fait Piaget entre le sens vital et le sens cognitif, réservant aux valeurs et à la philosophie le premier sens et le second à la science, elle nous paraît trop restrictive par rapport à la compréhension de l'activité philosophique dans la perspective que nous avons adoptée et qui se veut purement expérimentale, perspective où l'usage des valeurs contribue à la formation d'un symbolisme et d'un langage de base, condition de l'exercice objectif de l'activité scientifique, condition aussi de la cohérence et de l'objectivité de nos pensées dans le cours ordinaire de l'existence.

11. Nous ne disons pas que cette connaissance, produit de l'activité philosophique, qui commence à l'adolescence et se prolonge à l'âge adulte, s'identifie en tous points à cette métaphysique dont parle Comte et qu'il condamne, non plus qu'elle s'identifie à ce savoir que les philosophes, au cours de l'histoire, ont désigné par le mot métaphysique. Nous montrerons plus loin de quelle manière, dans l'optique expérimentale qui est la nôtre, nous intégrons la métaphysique à notre notion d'activité philosophique comme langage et symbolisme de base.

12. Certes, l'histoire donne plutôt l'impression que la spéculation philosophique a retardé l'avènement de la science. Aussi parlons-nous ici, à propos de la philosophie, d'une prise de conscience de la structure d'un langage des valeurs et du symbolisme qu'il véhicule. Or, cette prise de conscience nous semble très récente dans l'histoire de la pensée humaine. C'est la prise de conscience de cette structure et du symbolisme qui la constitue qui nous paraît essentielle à un usage valide de la science ainsi qu'une condition de son développement. Par cette prise de conscience, en effet, on évite de déformer la fonction épistémologique d'un bon nombre de concepts et d'images que la science emprunte au langage des valeurs pour fournir un appui provisoire à ses hypothèses; on échappe aussi à la tentation de transformer en une vision permanente du monde les constructions approximatives et, de ce fait, temporaires de la science à une époque donnée. Par ailleurs, à partir du moment où la science reconnaît dans le produit de l'activité philosophique un langage symbolique traduisant des valeurs, elle est en mesure d'y rencontrer des assises acceptables pour certaines suppositions sur lesquelles elle n'a jamais cessé de s'appuyer dans sa genèse, son développement et sa pratique: la recherche de lois, de causes, de substances, d'un réel, d'une vérité qui sont

autant de concepts qui tirent leur première signification du langage des valeurs. Enfin, la pathologie de la pensée montre bien que, lorsque le langage de base dont nous parlons est perturbé, celui de la science n'est pas éliminé pour autant, mais réduit à la traduction exclusive d'un subjectivisme total, énigmatique et morbide.

13. Sans doute le marxisme-léninisme se définit-il comme une philosophie scientifique qui exclut et combat toute métaphysique. Mais il nous est bien difficile de ne pas lire dans le matérialisme du marxisme, dans sa conception de la connaissance, dans le caractère exclusif de sa méthode dialectique, dans son opposition à l'idéalisme, dans ses concepts économiques, une vision globale de l'univers qui s'appuie sur des significations qui sont des évaluations et qui, par conséquent, relèvent davantage, pour la plupart des manières de penser de la métaphysique que de celles de la méthode expérimentale. Nous reviendrons plus loin sur ces idées.

Chapitre II

1. Freud, *The Complete Works of Sigmund Freud*, Standard Edition, vol. XIV, pp. 117-125; vol. XIX, pp. 40-47.

2. Freud, *Inhibition, symptômes et angoisse*, Paris, P.U.F., 1951, p. 58.

3. Freud, Standard Edition, vol. VII, pp. 217-218; vol. XIV, pp. 74-75; vol. XVII, pp. 90 et 244.

4. Ce qui est important, nous semble-t-il, ce n'est pas d'être fidèle à un modèle théorique biologique qui, par hypothèse, ou plutôt idéologiquement, serait le seul acceptable du point de vue scientifique, mais de rendre compte de tous les aspects de l'expérience, même s'il faut recourir à des concepts dont on ne peut ramener le contenu à des références purement biologiques, chimiques et physiques.

5. *Encyclopédie médico-chirurgicale*, section psychiatrie, vol. 2, 37395, A 10, p. 5.

6. Freud, Standard Edition, vol. XII, pp. 218-235; vol. XIV, pp. 146-147, 311-312; vol. XVI, pp. 356-357; vol. XVIII, pp. 7-11, 29-35.

7. Wilhelm Reich, *L'Analyse caractérielle*, Paris, Payot, coll. Science de l'homme, 1973; *La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche éditeur, 1970.

8. Quant à la sublimation que nous avions associée plus haut au principe de plaisir et à l'imaginaire, nous exposerons plus loin notre point de vue sur ce mécanisme dont on a tendance à simplifier le contenu de façon fort discutable par rapport aux exigences de l'expérience.

9. Freud, Standard Edition, vol. VII, pp. 206 et 238; vol. IX, pp. 122-123, 189; vol. XI, pp. 53-54, 122-123; vol. XII, pp. 61 et 119; vol. XIV, pp. 94-95, 123; vol. XVI, pp. 61 et 119; vol. XIX, p. 123.

10. «Attitude ou habitus psychologique de sens opposé à un désir refoulé, et constitué en réaction contre celui-ci (pudeur s'opposant à des tendances exhibitionnistes par exemple)». (Jean Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967, p. 167).

Chapitre III

1. Voir Jean Ulmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969.

2. Le contenu de cette parenthèse, on l'aura compris, n'est pas l'énumération de relations répétables, mais celle des lieux épistémologiques qui nous ont fourni, dans notre premier chapitre, ces relations répétables propres à nous conduire à une définition opératoire de l'activité philosophique.

3. Nous nous référons ici, cela va de soi, à la pensée adulte et à son origine dans l'adolescence. Ce qui n'exclut pas tout lien, bien au contraire, avec la genèse de l'intelligence chez l'enfant. Il convient d'ajouter que l'apprentissage, à l'adolescence, de l'usage de l'activité philosophique implique la prise de conscience de cette symbolisation qu'elle véhicule, prise de conscience qui, croyons-nous, fait partie de l'exercice même de cette activité philosophique en tant que contrôle des significations du langage naturel, en tant que dépassement de l'égocentrisme de l'enfance, du subjectivisme initial de l'adolescence et du cheminement vers l'objectivité dans la maîtrise progressive des opérations cognitives.

4. *Cf.* chapitre II.

CHAPITRE IV

1. Freud, Standard Edition, vol. XIX, p. 17.

2. Freud, Standard Edition, vol.XIX, pp. 24-25.

3. Freud, Standard Edition, vol. XIX, p. 40.

4. Freud, Standard Edition, vol. XIX, p. 26.

5. À propos de ces réflexions sur l'inconscient selon Freud, on pourra se référer jusqu'à la fin de ce chapitre à l'ouvrage suivant: *Papers on Metapsychology*, Standard Edition, vol. XIV, pp. 117-204. En français: *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1968.

6. Dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.B. Potalis, on utilise le terme représentant-représentation pour traduire le mot allemand *Vorstellungsreprsäentanz* employé par Freud. La signification de ce mot serait à peu près la suivante: ce qui représente la pulsion dans le domaine de la représentation, c'est-à-dire dans «le champ de ce qui forme le contenu concret d'un acte de la pensée». Pour préciser davantage, disons que la pulsion ne peut acquérir une vie psychique que par délégation. Le représentant de la pulsion est cette délégation. Ce représentant, par ailleurs, peut prendre deux formes: a) celle de la représentation d'une situation vécue; b) celle de la modification d'un affect.

7. Ailleurs (Standard Edition, vol. XVIII, p. 257) Freud parlera du moi comme «d'un grand réservoir d'où la libido est envoyée vers les objets et qui est toujours prêt à absorber de la libido qui reflue à partir des objets».

8. C'est dans la *Métapsychologie* (1915) que Freud nous fournit l'exposé le plus complet de sa conception de l'inconscient en tant que produit et contenant du refoulé. (Ce traité est antérieur, comme on le sait, à l'introduction des notions de *ça* et de surmoi pour désigner les constituants, en totalité pour le *ça* et en partie pour le surmoi, de la substance de l'inconscient.) Mais les procédés d'investigation employés par Freud dans la *Métapsychologie* nous ont semblé constituer une sorte de modèle par rapport aux méthodes utilisées dans l'ensemble de ses autres études de l'inconscient. Dans la *Métapsychologie*,

Freud s'emploie à distinguer, en un aussi grand nombre que cela lui semble logiquement nécessaire, les éléments qui constituent la structure de l'inconscient, de même que les formes de leurs interactions et de leurs mouvements, et à créer un vocabulaire propre à identifier les uns et les autres avec la plus grande précision possible. Ces éléments, interactions et mouvements, ce sont ces refoulements, ces affects, représentations, substituts, investissements, contre-investissements, censures, etc., dont Freud nous parle et qu'il articule. C'est comme s'il voulait nous faire voir les pièces et la marche d'une machine interne que l'on ne peut pas voir et que l'on ne verra jamais, parce qu'elle ne sera jamais l'objet d'une expérience directe. Ce que l'on peut observer, ce sont des symptômes, des angoisses, des peurs, des phobies, des obsessions, des manifestations de la pusion sexuelle, etc. Or, c'est à cause de ces faits que la notion d'inconscient et celle de sa structure sont invoquées, détaillées, subdivisées. Freud construit ces notions de façon telle que les faits observés puissent en être déduits comme si elles contenaient les différentes règles ou lois auxquelles ils obéissent et qui, du même coup, leur donnent leurs significations. Enfin, la cure psychanalytique, dans ses réussites, se présente comme l'expérimentation qui confirme qu'il y a bien eu refoulement d'un fait et d'une émotion, que ceux-ci ont été soustraits au champ de la conscience et sont donc devenus inconscients – bien que toujours vivants et agissants – et que, revécus et reconnus grâce au travail de la psychanalyse – donc sortis de l'inconscient –, ils ont libéré le psychisme des perturbations qui l'affectaient. Depuis Freud, on a développé d'autres méthodes de psychothérapie qui ont fait l'économie de cette organisation intrapsychique complexe qu'il faut identifier et traverser pour rejoindre le moment où le refoulement s'est produit et le dénouer. Ces méthodes ne sont donc plus axées sur le dépistage d'un refoulement qui, chez l'adulte, prendrait naissance dans son enfance, mais sur la situation et les communications actuelles dans lesquelles cet adulte perturbé est impliqué. Le refoulement porterait alors sur la perception du caractère pathologique possible de cette situation et de ces communications, et ne serait plus à chercher du côté de l'intimité et du passé du malade. Dans ce contexte, en effet, cette recherche du passé se réduirait à un pur renforcement du refoulement en question.

9. Dans un autre langage, qui est à proprement parler notre langage, ce qui peut se présenter comme refoulé, parce qu'interdit, est en réalité un sentiment naturel essentiel qui n'a pas reçu et ne reçoit pas la satisfaction dont il avait et a toujours besoin et à laquelle il a toujours droit. Il se peut que ce manque soit vécu comme un interdit et, de ce fait, refoulé. Ce refoulé se manifesterait alors sous la forme d'une érotisation.

10. Nous consacrerons tout un chapitre de ce livre au concept de faux-féminin pour préciser davantage la méthode et les faits qui sont à l'origine de son élaboration. Quant à la notion d'homosexualité symbolique, nous rappellerons ailleurs l'essentiel de son contenu et surtout les faits précis et circonscrits qui nous l'ont suggéré: le transfert et le contre-transfert dans le traitement du psychotique.

11. Pour Freud, il y a, semble-t-il, trois formes de refoulement qui aboutissent toutes les trois à de l'inconscient: a) la représentation de la pulsion; b) l'atrophie de l'affect; c) un refoulement général qui sépare le domaine de l'inconscient du reste du psychisme. Dans les deux premiers cas, on peut, par le travail de la psychanalyse, ramener à la conscience ce qui en avait été écarté, «tenu à distance, comme s'il n'existait pas». Dans le troisième cas, on ne voit pas très bien pourquoi Freud utilise le mot refoulement, terme qui fait référence à la pathologie et qui a une résonnance négative, pour désigner le fond pulsionnel et affectif qui est sous-jacent à toute activité et à tout discours concients, négatifs ou positifs. Pour nous, le faux-féminin et l'homosexualité symbolique n'ont pas globalement de rapport direct avec le refoulement. Il ne s'agit donc pas, dans un cas comme dans l'autre, de retourner à la conscience une représentation refoulée. Le faux-féminin est un comportement inconscient négatif qui se présente comme un système (éléments interdépendants composant une totalité) dont on ne peut prendre conscience que par la construction d'un modèle. Il en est de même de l'homosexualité symbolique, sauf qu'il s'agit ici d'un système positif. On peut se donner une représentation de ce dernier système en reconstituant le dynamisme inconscient dont il est l'expression: la relation d'identification à l'intérieur de l'élaboration de la pensée adulte.

Chapitre VI

1. Pour cette analyse de la théorie du surmoi de Freud, nous nous sommes référé surtout aux ouvrages suivants: *Le moi et le ça*, Standard Edition, vol. XIX; *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Standard Edition, vol. XXII; *Malaise dans la civilisation*, Standard Edition, vol. XXI.

Chapitre VII

1. Jay Haley a été membre du groupe de recherches sur la communication de Palo Alto, dirigé par Gregory Bateson (1952-1962); il a travaillé à la Child Guidance Clinic de Philadelphie et participé aux travaux du Mental Research Institute de Palo Alto; il est directeur du iFamily Therapy Institute de Washington, D.C.

2. Jay Haley, «Towards a Theory of Pathological Systems», in *Family Therapy and Disturbed Families* (G.Zuk et L. Boszormenyl-Nagy), Palo Alto, 1967.

3. Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1975, p.191.

4. Par le mot structure, on entend généralement: 1) un système dans lequel les éléments sont subordonnés aux lois qui régissent l'ensemble du système; 2) un agent de transformation; 3) la présence, à l'intérieur de ce système, d'un mécanisme d'autoréglage (Jean Piaget, *Le structuralisme*, coll. Que sais-je, Paris, P.U.F., 1979, pp.5-16).

Pour sa part, Jean Ulmo définit la structure de la manière suivante: «Un ensemble de rapports considérés comme caractéristiques entre éléments dont l'identité, et même la nature, est jusqu'à un certain point indifférente, et qui peuvent, par la suite, être changés, remplacés par d'autres éléments analogues ou différents, sans que la structure soit altérée.» (Jean Ulmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969, p.99.)

Voici une autre définition, celle-là de Umberto Eco, où la notion de structure est rattachée à celle de modèle: «Une structure est un modèle construit à travers des opérations simplificatrices qui permettent d'uniformiser des phénomènes divers d'un même point de vue.» (Umberto Eco, *La structure absente*, Paris, Mercure de France, 1971, p.53.)

Le concept de structure tel que formulé par les trois définitions que nous venons de grouper nous paraît s'appliquer en tout point au procédé intellectuel par lequel, au sein de l'expérience, nous nous sommes acheminé vers la perception de ce système et de ses effets que nous avons appelés le faux-féminin.

5. C'est un point de vue que nous avons longuement développé dans *L'Objectivité* (pp. 69-90), à savoir que la théorie freudienne qui a été élaborée pour servir de fondement et de guide à un type de traitement des maladies mentales et qui, sans doute, a fait faire des progrès exceptionnels à la psychiatrie et à la psychothérapie, n'en demeure pas moins un système d'interprétation qui se prête, à plus d'un endroit, à un double usage dont l'un est la contradiction de l'autre. En effet, on peut recourir à la théorie freudienne tantôt pour aider, pour guérir, tantôt au contraire pour dominer, asservir ou détruire. Nous reviendrons plus loin sur ces idées quand nous parlerons du complexe d'Œdipe dans ses rapports avec le faux-féminin.

6. Jay Haley, «Pour une théorie des systèmes pathologiques», in *Sur l'interaction*, Paris, Le Seuil, 1981, pp.60-81. Ce livre est la traduction française d'un ensemble de textes publiés par les membres du Mental Research Institute de Palo Alto de 1965 à 1974.Haley a repris cette idée d'une approche thérapeutique à partir d'un groupe d'au moins trois personnes dans son livre *Nouvelles stratégies en thérapie familiale* (Éditions France-Amérique, Montréal, 1981, trad.de *Problem-Solving Therapy*, San Francisco, Jossey-Bass Inc., 1976).

7. Haley fait partie d'une école de pensée où la notion d'inconscient est rarement utilisée parce qu'elle désignerait un de ces phénomènes intrapsychiques qui, délibérément, sont exclus des principes épistémologiques de cette école.On parlera plutôt de métacommunication.Dans cet esprit, Haley affirme que, si une coalition est manifeste à un certain niveau, cette constatation est reformulée à un autre niveau de sorte que, par un comportement métacommunicationnel, l'existence d'une telle coalition soit niée.À quoi nous ajoutons ce commentaire: celui qui est victime de cette coalition ne peut alors la désavouer, et ceux qui en tirent profit dans l'immédiat sont à l'abri

de toute censure, jusqu'à celle qu'ils pourraient s'imposer à eux-mêmes.

Chapitre VIII

1. Nous pensons surtout à l'identification des liens entre le développement intellectuel d'un sujet et son développement pulsionnel et affectif.

2. On peut noter aussi, dans le choix de cette perspective (historique et psychologique), l'influence des travaux de psychologie et d'épistémologie génétiques de Jean Piaget que j'avais lus et auxquels je m'étais déjà référé, à l'occasion, dans *L'inquiétude humaine*. Piaget croit qu'il n'y a pas d'épistémologie scientifique possible sans référence à l'histoire et à la psychologie, plus particulièrement à la psychologie génétique.

3. Pour expliciter davantage la portée épistémologique et pratique de ce phénomène, il n'est sans doute pas inutile de rappeler certaines réflexions de Piaget sur la décentration progressive par rapport au moi propre, décentration essentielle à toute connaissance en marche vers l'objectivité. Piaget constate d'abord que toute connaissance exige toujours une activité du sujet et, de ce fait, contient donc toujours un aspect «subjectif». Mais il faut, pense-t-il, distinguer deux sortes d'activités du sujet: l'une qui est déformante parce qu'entièrement dépendante d'une centration sur l'activité du moi individuel; l'autre qui est axée sur la conquête progressive de l'objectivité par la création de cadres aptes à décentrer le sujet par rapport à l'action propre. Ce dont je prenais conscience, quant à moi, et j'en donnerai un exemple quelques pages plus loin, c'est qu'à l'université où j'enseignais on utilisait l'activité d'un sujet décentré du moi à l'intérieur de l'enseignement, mais le processus contraire en dehors des cours. La perception de la normalité était affectée d'un même dédoublement. Tout cela n'était pas sans entraîner quelques inconvénients sérieux pour la recherche scientifique et, en conséquence, pour l'avancement, si modeste soit-il, de la science.

4. Sur ce sujet, on peut consulter les ouvrages du docteur Harold Searles, dont *Le Contre-transfert* (Paris, Gallimard, 1981) et *L'effort pour rendre l'autre fou*, publié par le même éditeur en 1977.

Aussi, L. Kaufman; G.P. Lai; C. Muller, dans *Encyclopédie médico-chirurgicale*, section psychiatrie, vol. 2, 37295 C/10, pp. 2-4.

5. Je me retrouvais donc enfermé dans ce que l'école de psychothérapie de Palo Alto, à la suite de Gregory Bateson, désigne par l'expression double contrainte (*double blind*), mécanisme dont j'ai résumé la signification dans l'introduction de ce livre et sur lequel je suis revenu en traitant du surmoi et du faux-féminin. La double contrainte est un message contradictoire. Dans le cas d'une définition de soi, on serait ce qu'elle dit que l'on est si on ne l'est pas, et vice versa. S'il s'agit d'un ordre, lui obéir c'est lui désobéir, et inversement. Ainsi, l'exécutif de l'association des professeurs m'obligeait, pour être reconnu comme un professeur normal qui dit la vérité et est responsable, de mentir, d'être irresponsable et de me reconnaître «malade».

Cette situation créée par la direction et l'exécutif de l'association des professeurs de l'université***, et rendue publique par une conférence de presse, est aussi un exemple concret de ce que j'entends par un langage de base, produit de l'activité philosophique et condition d'une pensée objective et authentique.

6. Pour une description et une interprétation plus complètes du cas du jeune E***, on pourra se référer à *L'Objectivité* (pp. 99-124).

7. Voici quelques-uns de ces mécanismes psychiques, symptômes de la schizophrénie: prédominance du subjectif, de l'imaginaire sur l'objectif et la réalité; associations indirectes, approximations vagues; symbolisme pathologique en ce sens que le discours et le comportement d'un sujet sont avant tout au service de ses conflits pulsionnels; culte des mots; difficulté de conceptualiser, à l'intérieur même d'une tendance à abuser de l'abstraction détournée de sa véritable fonction; ambivalence qui se traduit par des contradictions dans l'ordre des sentiments (amour-haine) et des idées (affirmation-négation); prédominance du passé sur le présent dans les sentiments et mutation des sentiments passés en images spatiales et physiques qui désamorcent les engagements familiaux et sociaux.

8. Mais ce n'est là qu'un aspect de la réalité. Par exemple, ainsi que nous l'avons déjà noté dans notre introduction, il

y a toujours au moins un facteur extérieur au sujet à l'origine des troubles psychotiques. Ensuite, dans la situation que nous venons de décrire, il n'est pas évident qu'il s'agissait de la contamination d'un milieu par un cas de psychose. On a plutôt l'impression d'une interaction où, pour toutes sortes de raisons plus ou moins obscures, le milieu prenait la forme d'une collaboration dans le sens d'un soutien des déviations et régressions du psychotique comme si elles étaient éprouvées comme normales.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 7
Philosophie et autonomie du moi 9
Théorie du symbolisme et modèle psychique 10
Le concept de philosophie 17
La philosophie comme fait psychologique 18
L'expérience de la psychothérapie 19
L'usage du pathologique 21
Application de la méthode scientifique 24
Délimitation du champ d'observation et d'expérimentation: 27

I: LE CONCEPT DE PHILOSOPHIE 35
L'idée de philosophie aujourd'hui par rapport à celle d'autrefois 38
Langage de base 39
Symbolisme de base: aspects positifs 43
Symbolisme de base: aspects négatifs 45
Un langage qualitatif: celui de la valeur 46
La valeur: une forme de compréhension 49
Métaphysique 52
Les niveaux de langage 57
Système de réalité et pathologie 63
Idéologie 69
Symbolisme de deux définitions de la philosophie 72
Une métaphilosophie. 80

II: SYMBOLISME DE BASE ET PULSION SEXUELLE 83
Philosophie et pulsions 86
Les pulsions 89
Affectivité 95

La libido selon Freud 97
Libido et affectivité 99
Sexualité symbolique 101
L'explication linéaire de la sexualité dans l'œuvre de Freud 103
Le fait sexuel comme symbole 104
Affectivité: résumé 109
Le principe de plaisir selon Freud 110
Le principe de plaisir selon Reich 113
Le principe de plaisir selon Marcuse 117
Imaginaire, imagination, image 120
La sublimation 124
La sublimation selon Freud 125
Conclusion 129

III: PHILOSOPHIE ET AUTONOMIE DU MOI 131
Le concept 134
Le concept philosophique 136
Le moi et son autonomie 143

IV: LE MOI ET SON AUTONOMIE SELON FREUD . 147
La notion du moi selon Freud: origine et évolution 149
Deux définitions du moi 150
Rappel de quelques divergences 152
Système inconscient et refoulement 154
Le moi comme agent de refoulement 156
Le ça 156
Trois formes d'inconscient 156
Le préconscient 157
Un intermédiaire 158
Préconscient et représentation de mot 158
Revivification de la pensée 159

La représentation de mot et la schizophrénie 160
Interaction entre l'inconscient et le préconscient 161
Préconscient et censure 162
Théorie de l'inconscient et langage de base 163

V: LE MOI ET SON AUTONOMIE SELON FREUD (SUITE) 167
Moi et pulsions 169
L'amour et la haine 170
Pulsion de mort 173
Considérations générales 174
Deux faits à l'origine de l'hypothèse de l'existence d'une pulsion de mort: la répétition compulsive et le masochisme 176
La pulsion de mort et l'édification du moi 179
Une énergie neutre 180
Critique de la notion freudienne de pulsion de mort . . . 181
Signification symbolique du concept de pulsion de mort . 182
La théorie du moi chez Freud et l'activité philosophique: conclusion provisoire 188

VI: SURMOI ET LANGAGE DE BASE 191
Caractéristique générale du surmoi: fonction critique . . 195
Origines du surmoi 200
Autres caractéristiques et contenu du surmoi 201
Le surmoi et l'inconscient 202
Liens entre le moi et le surmoi 203
Surmoi et langage de base 204
Un système pathologique 206
Le symbolisme de la notion de surmoi 208
Les choix et décisions éthiques dans un langage de base . 212
Limites à l'intégration de la notion de surmoi à celle de langage de base 214

VII: FAUX-FÉMININ ET PHILOSOPHIE 217
Le concept de faux-féminin: sa nature épistémologique . 221
Le mot «féminin» 222
Le faux-féminin 223
Une image 224
Pourquoi une image? 225
Le triangle pervers: une théorie de Jay Haley 227
Similitudes et différences entre les concepts de triangle pervers et de faux-féminin 228
Triangle pervers et complexe d'Œdipe 229
Faux-féminin et complexe d'Œdipe 230

VIII: PHILOSOPHIE ET EXPÉRIMENTATION 235
Deux étapes 237
L'expérimentation dans cette recherche 238
L'observation de la connaissance normale: ses limites . . 240
Origine concrète de cette recherche 242
Caractéristiques scientifiques de cette expérience personnelle 249
Introspection 251
Analyse d'un groupe: difficulté 251
Intervention de l'expérimentateur 252
Observation et théorie scientifique 253
Hypothèse et expérimentation 254
Philosophie et psychose 256
Conscience psychotique: mode d'approche 257
Étude du prépsychotique: avantages et désavantages . . . 258
Un autre livre 265

NOTES 267

Achevé d'imprimer
en novembre 1987 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.

PHILOSOPHIE ET PSYCHOTHÉRAPIE

Jamais, depuis sa naissance chez les Grecs, n'a-t-on mis en doute sa valeur d'une manière aussi radicale. L'activité philosophique a-t-elle aujourd'hui un intérêt pour l'esprit humain? Remplit-elle une fonction irremplaçable dans l'évolution du moi, ou bien n'est-elle que le résidu d'une forme de connaissance qui appartient à un temps révolu?

Jacques Lavigne, né à Montréal en 1919, auteur d'ouvrages qui ont marqué l'histoire philosophique du Québec, nous propose dans ce livre tout à fait original d'établir l'existence d'un type d'activité psychique qu'on a appelé, au cours des siècles, philosophie et qui est la condition essentielle de toute conscience qui fait prévaloir la réalité sur le préjugé, l'amour sur l'agressivité, l'authentique sur l'inauthentique, l'objectivité sur la subjectivité.

BEFFROI

PHILOSOPHIE ET PSYCHOTHÉRAPIE

LAVIGNE