

# Le Supplément (Paris. 1970)

Source gallica.bnf.fr / Les éditions du Cerf

Le Supplément (Paris. 1970). 1992/10-1992/12.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

\*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

\*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer [ici](#) pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

\*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

\*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter [reutilisation@bnf.fr](mailto:reutilisation@bnf.fr).

# NATURE, CULTURE ET RÉALITÉ PSYCHIQUE.

## Indissociable unité

Invité à dire ce que la psychologie apporte à la question du rapport entre la nature et la culture, je me trouve d'abord dans l'embarras de dire ce qu'est la psychologie. J'ai, bien sûr, ma conception de la psychologie ; mais je sais que bien d'autres ne la partagent pas. De quel droit alors vous parler au nom de la psychologie ? Comme il n'y a pas de conception unanime de la psychologie, il faut qu'au préalable je présente et que je justifie ma conception. Ce préalable doit donner quelque autorité aux idées que j'avancerai. Mais ce préalable n'est pas extérieur à la question que je suis invité à traiter ici. Il la concerne dans son essence même. Un bref aperçu des problèmes du statut même de la psychologie montrera qu'ils tournent précisément autour du rapport entre nature et culture chez l'homme. Le premier point de mon exposé consistera donc à éclairer notre question par une épistémologie de la psychologie. Je développerai ensuite quelques éléments qui mettront en lumière l'énigmatique lien entre nature et culture qui définit l'être humain et dont témoigne la réalité psychique. Bien entendu, par réalité psychique, j'entends ici celle de l'homme.

## I

CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES  
SUR LE STATUT DE LA PSYCHOLOGIE*1. La psychologie est partout et nulle part.*

On ne peut reconnaître une pertinence à la psychologie comme science humaine que si l'on s'accorde sur la réalité psychique qui constitue précisément son objet. Or, si depuis le XIX<sup>e</sup> siècle la psychologie a acquis son statut officiel de discipline scientifique, son identité reste incertaine pour les psychologues eux-mêmes, précisément parce qu'il est apparemment bien difficile de circonscrire son sujet.

Qu'est-ce qui est psychologique en effet ? On pourrait croire que l'organisation de l'enseignement de la psychologie nous instruirait à ce sujet. Or, si on inspecte les programmes des facultés de psychologie, on constate l'absence de système dans leur nomenclature. Il y a la psychologie de la personne, la psychologie différentielle, la psychologie de l'enfant, de l'adolescent, de l'adulte, du troisième et du quatrième âge ; la psychologie sociale, industrielle, criminelle ; la psychologie de la religion, la psychologie clinique, sexuelle, médicale ; la psychologie du langage, de la culture, de l'art, de l'architecture... ; on pourrait sans doute utilement ajouter : la psychologie de la cuisine, du jardinage, de l'habitation, du grand-père et de la grand-mère, du professeur et du recteur... La nomenclature des cours et des multiples revues de psychologie aurait-elle pour but de sauvegarder les intérêts de la nomenclature des professeurs de psychologie ? Cela paraît parfois le cas. Mais on peut aussi penser que de la psychologie vaut également ce que Merleau-Ponty a dit de la philosophie : qu'elle est partout et nulle part. De fait, l'éclatement de la science psychologique semble bien correspondre à la réalité psychique. Tout ce qui est humain comporte sa part psychique, mais rien de ce qui est humain n'est exclusivement psychologique. Aussi, n'importe quel traité de psychologie est-il à la fois de la psychologie et autre chose que de la psychologie. Certains ont essayé d'imposer la

distinction entre la psychologie fondamentale et la psychologie appliquée. La psychologie de la personnalité, qu'ils enseignent eux-mêmes, serait fondamentale, et les autres disciplines psychologiques appliqueraient les lois qu'eux auraient établies scientifiquement. En réalité, on peut découvrir la réalité psychique et son organisation dans n'importe laquelle des activités humaines. Mais pour la saisir, il faut s'attacher à l'observation de l'une des activités dans lesquelles l'homme se réalise et s'exprime. Je dirais qu'il n'y a de psychologie fondamentale qu'appliquée, parce qu'il n'y a de personne humaine que dans ses activités et ses relations. Et comme en toutes ses activités et relations la personne est toujours présente avec tout ce qui la compose, toutes les psychologies dites appliquées tendent à converger vers la psychologie fondamentale. La raison de cette situation est précisément qu'en toutes ses activités l'homme se manifeste comme appartenant à la nature et comme engendrant la culture. C'est l'inhérence de la culture dans la nature, autrement dit l'intrication de l'objectif et du subjectif dans la vie humaine, qui constitue la réalité psychique. L'étude de la conjonction de la nature et de la culture définit dès lors le statut de la psychologie comme science humaine. L'ambiguïté de l'expression qui réunit les termes de « science » et d'« humaine » tient à l'unité en l'homme de la nature et de la culture.

Le malaise de la psychologie qui cherche à trouver son identité en identifiant son objet demeure donc sans remède. L'objet même de la psychologie, en effet, reste foncièrement énigmatique et il défie la volonté de trouver une méthode qui soit simple et rigoureuse. Il n'y a de science que lorsqu'elle parvient à délimiter son objet et à proposer un domaine circonscrit à ses recherches. Mais comment délimiter le psychique lorsqu'il est aussi ouvert que la nature en instance d'être métamorphosée en culture ?

Au défi que représente l'objet de la psychologie, des psychologues ont essayé de répondre en construisant cet objet par une méthodologie scientifique qui le délimite. Séduit par la rigueur des sciences empirico-formelles de la nature, ils ont pris modèle sur celles-ci. Or ces sciences construisent leur objet en faisant abstraction des idées qualitatives qui appartiennent à la perception naturelle du monde. Elles mettent en jeu un langage formel et forment avec celui-ci des concepts théoriques qu'elles

mettent ensuite en correspondance avec l'observation décrite en termes empiriques. La psychologie behaviouriste qui entend procéder de cette manière met entre parenthèses les notions à caractère subjectif de la psychologie naturelle, appelée psychologie populaire, ainsi que leur élaboration par la tradition de psychologie philosophique. Ce sont les notions de conscience, de besoin, de motivation, de volonté, de sentiment... Les réalités psychologiques que désignent ces notions représentent, en effet, un double obstacle à un traitement proprement scientifique. Elles expriment et ordonnent plus ou moins l'expérience que le sujet prend de lui-même et qu'il est seul à pouvoir attester. Ces notions impliquent en outre une idée de finalité. Les données auxquelles elles se réfèrent ne peuvent dès lors pas faire l'objet d'une science qui observe, forge des concepts formalisés et explique les phénomènes observés en établissant des lois de causalité.

Aussi le behaviourisme s'attache-t-il à ce qu'il appelle le comportement : la réaction observable aux stimulations. Mais en éliminant les concepts conducteurs qu'offre la psychologie naturelle ou préscientifique, ne se trouve-t-on pas amené à réduire la psychologie à l'étude de ce qui est nature en l'homme, au lieu d'en faire une science humaine ? La psychologie, dans ce cas, ne sera qu'un détour méthodologique pour observer ce qui est neurophysiologique, comme elle l'a été pour la neurologie médicale avant que celle-ci ne dispose des instruments d'observation directe, tel les générations de scanner. D'autre part, si, dans cette perspective idolâtrique de la science, on formule néanmoins des hypothèses sur ce qui est proprement psychique, l'observation en démontre la nature lacuneuse, la stérilité ou l'absurdité. Un exemple : si l'apprentissage du langage devait s'accomplir selon la loi causaliste du renforcement par le bénéfice qu'apportent les énoncés corrects, on a calculé qu'un enfant de quatre ans qui dispose du langage normal pour son âge aurait dû subir des dizaines de milliers de tels renforcements par jour. Je laisse encore de côté les formations psychologiques autrement complexes comme celle de la conscience morale ou de la conscience en première personne. La psychologie behaviouriste, maladie infantile de la psychologie, a donc au moins le mérite involontaire de montrer que la réalité psychique ne se prête pas à la dissociation méthodologique de ce qui est subjectif et objectif, de ce qui relève des lois causales et de ce qui est d'un autre ordre,

celui de la finalité, de la signification et de la structure symbolique.

## 2. *L'inné et l'acquis.*

Les fameuses discussions sur la distinction entre l'inné et l'acquis, qui ont agité le camp des psychologues et des psychiatres, visaient elles aussi la question de savoir s'il est possible de séparer ce qui est nature et ce qui est culture dans les phénomènes psychologiques. Quelle qu'en soit finalement l'explication psychologique, l'inné, en effet, ne peut être que ce qui est transmis par l'hérédité naturelle. Ces discussions ont surtout fait fureur dans deux domaines qui semblaient se prêter à des observations suffisamment rigoureuses : l'intelligence et la schizophrénie. Or, la volonté exacerbée de prouver la transmission héréditaire de l'intelligence ou de la schizophrénie a donné lieu à de véritables fraudes scientifiques. Le cas le plus éclatant est celui du psychologue anglais Cecile Burt dont les études statistiques ont d'abord fait autorité, au point d'influencer la politique anglaise de l'éducation, jusqu'au moment où on a prouvé qu'il en a tout simplement inventé la plus grande partie. Kamin, le même psychologue qui a démystifié les prétendues preuves statistiques de C. Burt, a par la suite démonté les « preuves » statistiques du caractère héréditaire de la schizophrénie<sup>1</sup>. Cela n'empêche pas bien des manuels de psychiatrie de les reprendre pour accréditer la thèse de l'innéité. Pourquoi cet acharnement à vouloir saisir dans des réalités psychiques ce qui serait distinctement naturel ? Des intérêts passionnés sont incontestablement en jeu : une idéologie raciste, des convictions élitistes des classes sociales, la volonté de puissance médicale. Plus fondamentalement, peut-être, une idéologie matérialiste nourrit-elle l'espoir de pouvoir montrer un jour, par des observations psychologiques, que ce qu'on appelle la réalité psychique, n'est que la face apparente de la vraie réalité qui est neurophysiologique. Des discussions sur l'inné et l'acquis donnent en tout cas à penser que les théories

1. Leon KAMIN, « Schizophrenia : The Clash of Determinisms », dans R.C. LEWONTIN, St ROSE et L. KAMIN, *Not in our Genes. Biology, Ideology and Human Nature*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 107-231.

psychologiques qui veulent démontrer la naturalité de certains phénomènes psychologiques, sont elles-mêmes peu naturelles ; elles sont animées par des ressorts secrets, proprement idéologiques, en d'autres termes : par des intérêts affectifs méconnus que la psychologie est appelée à éclairer.

Des observations de divers ordres font certes présumer qu'il y a un aspect inné dans l'intelligence, dans les dispositions pour la création artistique, dans le caractère et dans les maladies mentales. Sans doute faut-il concevoir l'inné comme une aptitude à acquérir. Les échecs dans les tentatives de démontrer rigoureusement la part de transmission héréditaire des données de nature psychologique attestent en tout cas que chez l'homme l'environnement culturel assume, élabore et transforme dès le départ ce qui est aptitude naturelle en lui. Les tentatives avortées pour saisir l'inné n'ont pas été inutiles pour la psychologie elle-même. Ma conviction est qu'en renonçant à vouloir dissocier la nature et la culture la psychologie avance vers une plus adéquate définition de son propre statut en correspondance avec son objet essentiellement ambigu.

### 3. Une machine productrice ou douée d'esprit ?

La neurobiologie a puissamment renouvelé le problème de la réalité psychique. Pour autant que je sois informé, la question de l'intelligence artificielle, formulée par les philosophes dans les termes de *mind and body*, n'est qu'un aspect du problème psychologique plus englobant. Nous avons entendu les exposés remarquables de deux collègues particulièrement compétents sur la neuropsychologie et sur l'intelligence artificielle. Tous deux ont pris position contre les interprétations philosophiques qui proposent une explication causale réductrice de la réalité psychique, celle qui n'y voit que la manifestation, sans réalité autonome, des processus ayant lieu au niveau neurophysiologique. Les idées que nos collègues ont défendues de manière convaincante nous placent ainsi de nouveau devant le fait central et éminemment aporétique que, chez l'homme, tout fait psychologique est entièrement un fait de la nature et entièrement un fait de culture. En effet, rien de ce qui est psychique n'a lieu



sans qu'on puisse y décrire tout un mécanisme neurophysiologique qui lui correspond. Et cependant, il suffit d'exprimer un fait psychique dans les termes de la neurophysiologie pour faire éclater le non-sens d'une interprétation simplement causaliste. A titre d'exemple, ce cantique d'amour formulé en ces termes : « Désir, mon beau désir, ne serais-tu qu'un bouillon de sorcière, à peine plus épicé que des humeurs de rat ? Dopamine et sérotonine guident mon regard vers toi, ô ma bien-aimée. C'est vers toi seule que coule la lulibérine dans mon hypothalamus enflammé<sup>2</sup>. »

Il n'y aurait pas d'amour sans qu'on ait parlé de l'amour, a dit Paul Valéry. L'amour est une réalité culturelle, comme l'histoire de la culture l'a bien montré. L'amour est aussi ce que la psychologie appelle un sentiment et une passion. La neurobiologie n'observe pas l'amour comme tel mais les processus neurobiologiques qui sont en correspondance avec lui. Où se trouve la réalité de l'amour ? Si un geste et un regard, qui prennent leur sens symbolique dans le contexte culturel, peuvent susciter le désir amoureux, le symbole a-t-il donc un effet causal sur l'inflammation de l'hypothalamus ? Le sens commun l'affirmerait. Mais peut-on penser scientifiquement pareille causalité ? Pour reprendre une formule célèbre : « l'insoutenable légèreté » de la réalité symbolique rend impensable pareille causalité. D'autre part, le cantique neurobiologique de l'amour fait sentir l'absurdité qu'il y a à l'exclure.

La neurobiologie n'observera évidemment jamais la causalité psychique, car pour son observation propre celle-ci n'est jamais antécédente à la mise en mouvement des processus neurobiologiques. Cette correspondance immédiate entre les faits psychologiques et les faits neurobiologiques incline bien des scientifiques et des philosophes à résoudre le problème posé en déclarant qu'il faut maintenir sur l'homme trois sortes de langage : celui de l'organisme, qui se dédouble dans le langage sur les composantes matérielles et celui sur la structure des opérations du système, et, en troisième lieu, le langage psychologique sur la personne, ce dernier langage étant de l'ordre de l'intentionnalité. Mais n'est-ce pas éluder le problème de la causalité et donc de la réalité

2. Persiflage du discours réductionniste que j'emprunte à Jean-Didier VINCENT, *Biologie des passions*, Paris, Seuil, 1986, p. 170.

psychique que de tenir deux discours parallèles, celui de l'organisme et celui de la motivation ? La question est des plus complexes qui soient. Personnellement, je défendrais la thèse de la causalité proprement psychique, tout en soulignant qu'une cause psychique n'est pas dissociable des processus neurobiologiques qu'elle met en route. Autrement dit, l'idée de causalité psychique implique celle d'un effet, non seulement sur le cours du processus psychique, mais également sur le système neurophysiologique ; et cependant, l'idée de causalité psychique exclut l'idée d'un antécédent psychologique et d'un conséquent temporel d'ordre neurophysiologique. En effet, il est inconcevable qu'un processus psychologique ait lieu sans le support neurophysiologique. On ne peut pas supposer une distance temporelle entre un événement psychologique (quelque chose qui nous affecte de tristesse, qui nous amuse ou nous rend heureux...) et le retentissement de cette expérience psychologique sur le système neurophysiologique. De même des représentations de désir, de bonheur ou d'angoisse qui surgissent de notre mémoire, même inconsciente, ont, par leur qualité psychologique, leurs effets sur le système neurophysiologique, sans qu'on puisse poser une distance temporelle entre les deux ordres. C'est précisément cette particularité de la causalité psychique qui s'oppose à une formulation dualiste du lien entre les deux ordres, au sens où une conception dualiste poserait le processus psychique comme à ce point subsistant en lui-même qu'il aurait lieu indépendamment du changement neurophysiologique ; ou, ce qui revient au même, que le fait psychologique précéderait ce dernier. Au contraire d'un enchaînement causal dans la nature, la cause psychologique ne fait pas partie d'un enchaînement linéaire (processus neurophysiologique → fait psychologique → processus neurophysiologique).

Pour donner consistance au concept de causalité, j'invoquerai encore l'expérience clinique de la psychothérapie. Si le deuil peut déclencher une dépression et si la thérapie médicamenteuse peut contribuer à la guérison de cette dépression, n'est-on pas contraint d'invoquer l'effet causal d'un événement psychique sur l'organisme ? D'autre part, dans les cas où le traitement par antidépresseur n'a pas son effet s'il n'est pas accompagné par le travail psychothérapeutique, n'est-ce pas l'indice d'une causalité réciproque entre le psychique et le neurobiologique ?

Comme je le développerai encore plus loin, l'idée de causalité psychique n'est elle-même qu'un premier indice pour une réalité complexe. Les exemples cités, celui du sentiment amoureux et celui de la dépression, évoquent une unité confuse où des forces vitales et des intentions significatives, soutenues par un langage symbolique, sont indissociablement imbriquées les unes dans les autres. Or, si nous écoutons le langage que nous tenons sur l'homme, il manifeste que la finalité qui habite ces intentions significatives n'est ni celle du fonctionnement programmé du système, ni celle de la pensée logique. On ne peut donc pas concevoir la réalité psychique et sa causalité effective comme un double culturel et spirituel qui s'ajouterait au support organique. Dans la réalité psychique l'unité entre la nature et la culture est si étroite que les indices expérientiels de la causalité psychique, tout en étant de l'ordre symbolique, portent en eux-mêmes une puissance que nous devons aussi décrire par des termes qui sont du registre de la vie : les termes de passion et de sentiment. La reconnaissance de la causalité psychique élimine donc comme faux le problème de savoir comment l'esprit peut agir sur le corps et elle enlève par conséquent son fondement à la philosophie matérialiste qui arguë de l'impossibilité de penser une influence causale de l'esprit sur le corps organique.

La réalité psychique ne s'énonce ni dans le langage causaliste du corps, ni dans celui de l'esprit. Elle met donc mal à l'aise aussi bien les matérialistes que certains qui se disent spiritualistes. Ceci explique sans doute la curieuse alliance qu'on peut observer entre ces deux groupes. Aux matérialistes, ce qui se décrit en des termes d'intentionnalité paraît manquer de consistance et n'être qu'une provisoire illusion de la psychologie appelée populaire. En réalité, ils commencent par établir une dichotomie dans laquelle l'ordre de l'intentionnalité serait pur esprit. Les termes de *mind and body* l'indiquent. Par eux-mêmes ces termes déterminent la pensée de la réalité psychique, alors que celle-ci n'est ni *mind* ni *body*. Cela gêne également certains spiritualistes. La reconnaissance de la réalité psychique leur semble porter ombrage sur la consistance spirituelle de l'homme. Aussi les voit-on s'allier avec les matérialistes pour essayer d'intégrer la psychologie dans les brain sciences et la psychologie clinique dans la psychiatrie biologique.

#### 4. *Un rêve rousseauiste.*

Dans la ligne de la conception de Rousseau on peut donner à l'idée de la nature de l'homme le sens d'une puissance originaire et opposer celle-ci aux contraintes que l'environnement culturel lui imposerait artificiellement au point de la dénaturer. Dans cette perspective, l'opposition entre nature et culture paraît évidemment peu rigoureuse, car on se demande s'il ne s'agit pas là d'une conception culturaliste abstraite et idéologique. Où trouver, en effet, une spontanéité humaine naturelle que l'environnement culturel n'aurait pas d'emblée informée et réglée ? Dans une étude célèbre sur l'adolescence à Samoa<sup>3</sup>, Margaret Mead a pourtant essayé de montrer qu'un environnement radicalement permissif en matière de sexualité produit une humanité exempte des maux qu'engendrent les cultures non permissives : la compétition, la jalousie, l'agressivité, la délinquance. Samoa serait un reste du paradis que les régulations culturelles de la nature humaine nous auraient fait perdre. Malheureusement, d'autres recherches<sup>4</sup> ont montré depuis que le partipris de M. Mead l'a portée à utiliser des méthodes d'enquête peu fiables. Par contre, leurs observations plus rigoureuses ont révélé les aspects sombres de la culture de Samoa : la violence, la délinquance, l'agression sexuelle, les crimes commis par jalousie. M. Mead avait pudiquement fermé les yeux sur les avatars de la société de Samoa, toute occupée qu'elle était par son doux rêve d'une culture aussi fraîchement naturelle qu'une rose du matin.

L'expression « culture naturelle » n'est pas de M. Mead. Mais, dans le cadre de notre problématique, je crois que cette expression paradoxale formule adéquatement l'interprétation que M. Mead présente de la culture de Samoa. Le paradoxe est d'autant plus significatif que M. Mead appartient à l'école culturaliste de Boas, pour lequel toute réalité culturelle est si exclusivement culturelle qu'elle échappe à l'explication par des causalités naturelles. Dans cette perspective, on comprend la thèse paradoxale et utopique de M. Mead. Si tout ce qui est humain est exclusivement culturel, il n'y a, dans la sexualité,

3. *Coming of Age in Samoa*, Morrow, 1966.

4. Derek FREEMAN, *Margaret Mead and Samoa*, Harmondsworth, Penguin Books, 1984.

rien de naturel qui appelle une régulation culturelle. Autrement dit, si on nie au départ que l'homme n'engendre la culture que par un travail sur ce qui est nature en lui, on est amené à former la fiction d'une société idéale qui ne connaît aucun des conflits suscités par la tension entre la culture et les pulsions de l'homme. Ma critique ne signifie cependant pas que les pulsions humaines seraient pure nature. Comme je l'expliquerai, elles sont déjà nature imprégnée par ce qui est culturel. Et cependant, il faut également penser la vie psychologique de l'homme dans les termes d'un conflit entre les pulsions et l'ordre culturel. C'est cette complexe unité de nature et de culture que je vais maintenant illustrer par quelques analyses.

## II

### ILLUSTRATIONS DU PSYCHIQUE COMME RÉALITÉ MIXTE

#### *1. La constitution de la personne.*

La psychologie qui s'attache à saisir la réalité psychique dans la personne en vient à en analyser la genèse, autrement dit : la formation de la personne à partir de ce qu'on ne peut qu'appeler son archéologie. Or, cette formation est une auto-constitution en interaction avec le milieu que sont le monde et la société. J'évoque quelques éléments de deux grandes psychologies, celle de Piaget et celle de Freud.

Piaget a essentiellement centré ses recherches sur la formation du sujet épistémique, tel qu'il se forme en interaction avec les objets et avec le langage culturel sur les objets. Dès sa naissance le petit de l'homme, tout comme le petit de l'animal, donne à voir qu'il dispose de certaines structures qui lui permettent de fonctionner d'une certaine manière. Ainsi le sujet devient-il d'abord capable d'assimiler des propriétés des choses dans la mesure où elles sont coaptées à ses structures disponibles. Mais face aux résistances il transforme ses

structures par accommodation, en vue de mieux assimiler les propriétés des choses. Par ce mouvement incessant, qui se poursuit intensément par rapport aux choses et par rapport au langage, et par la médiation du langage en rapport aux choses, le sujet s'auto-construit en se donnant progressivement lui-même les règles de son fonctionnement. Deux choses me paraissent importantes à souligner dans cette auto-constitution du sujet. Tout d'abord, le fait qu'il y a une série réglée d'étapes par lesquelles le sujet doit passer. Deuxièmement, dans cette auto-constitution, il y a les moments de réfléchissement sur soi-même par lesquels le sujet intériorise et conserve un palier pour ensuite passer au palier supérieur. L'expérience de la transformation d'une boule de pâte en boudin, par exemple, devient le principe de la plasticité de certaines matières. A un niveau supérieur : la construction par une opération mathématique devient, comme objet de la réflexion, une opération thématifiée dans son opérativité. Concluons : on ne peut penser le sujet épistémique ni comme la mise en œuvre de structures innées ni comme programmé par la culture. Il résulte d'une longue auto-transformation au cours d'une incessante interaction croisée avec le monde des objets et avec les symboles culturels.

La psychanalyse freudienne est, elle aussi, et de manière éminente une théorie de l'autoconstitution du sujet, s'accomplissant en interaction avec le monde et avec la culture. La psychanalyse n'est pas qu'une théorie des névroses, des perversions et des psychoses. L'explication psychologique des phénomènes psychopathologiques, en effet, consiste précisément à les interpréter comme des perturbations dans l'auto-constitution de la personne. En écoutant les remémorations et les expériences et les conflits actuels des patients, Freud parvient à comprendre le négatif des pathologies comme l'effet des processus actifs par lesquels la personne se construit et se maintient au prix de l'auto-mutilation que le patient opère sur lui-même. Tous les termes clés de la psychopathologie freudienne indiquent ces mouvements actifs qui, malgré leurs résultats variables plus ou moins négatifs, sont encore solidaires des processus de l'auto-constitution ; ce sont les termes de refoulement, de rejet, de dénégation, de défense. L'explication de la maladie exige l'élaboration d'une théorie psychologique de la vie normale. La clinique a même l'avantage d'attirer l'attention sur des principes du fonctionnement sur lesquels

normalement on ne s'interroge pas. Ainsi, Freud ne s'est-il pas tellement intéressé au sujet épistémique, objet majeur des préoccupations dans une civilisation de prestation et de rationalité technique. L'expérience clinique a confronté Freud avec la psychologie des relations humaines, leur part de jouissance et de souffrance, d'échecs et de maladies. C'est naturellement dans ce domaine, bien plus que dans celui du sujet épistémique, que nous observons la réalité psychique. Aussi la psychanalyse est-elle par excellence l'écharde dans la chair des matérialistes et de certains spiritualistes qui, dans leur système, ne savent pas donner une place à la réalité psychique. Mais il est significatif que George Mandler<sup>5</sup>, un des principaux maîtres de la nouvelle psychologie qu'on appelle cognitive, tient Freud et Piaget pour les initiateurs de la véritable psychologie, celle qui étudie les structures, les processus, les représentations, les rapports affectifs par lesquels la personne se construit de manière inconsciente, préconsciente et consciente, et cela dans une interaction avec le monde et avec le milieu culturel. Dans cette interaction le sujet active, même inconsciemment, ses schèmes psychologiques, modifie son milieu et, ce faisant, se transforme lui-même. Poursuivant dans la voie tracée par Freud la psychologie cognitive, ainsi G. Mandler, d'une part rejette l'équation entre le psychique et le conscient, et d'autre part s'oppose à la réduction du psychique à la neurophysiologie. Il ne faut donc pas se laisser induire en erreur par la dénomination de cette psychologie. L'expression « psychologie cognitive », écrit Mandler, a été formée dans l'opposition au behaviourisme ; mais malgré les malentendus auxquels l'expression donne lieu, cette psychologie refuse le modèle conducteur de l'intelligence artificielle. Je ne m'étendrai pas sur la psychologie cognitive ; je voulais simplement apporter le témoignage d'un de ses principaux artisans, en vue de garantir, s'il le fallait, le sérieux de la psychologie freudienne. Une des thèses essentielles de Freud est que la personne se constitue activement en intériorisant ce qui lui vient du monde et de la culture. Le terme d'auto-constitution n'est pas de Freud, mais il désigne adéquatément les processus répétés par lesquels, selon Freud, la personne advient, du moins si on implique dans le terme

5. *Cognitive Psychology. An Essay in Cognitive Psychology*, New York-London, L. Erlbaum, 1985 ; *Mind and Body. Psychology of Emotion and Stress*, New-York, London, W.W. Norton et Cy, 1984.

d'auto-constitution le chiasme d'activité et de passivité par lequel la personne tout à la fois se fait et se reçoit.

Je me limite à évoquer fort brièvement les moments essentiels de l'auto-constitution du sujet. L'observation clinique montre que l'homme peut être psychologiquement malade en raison de différentes fractures plus ou moins graves dans la manière dont il s'éprouve lui-même et dont il perçoit les autres. Évoquons quelques-unes de ces fractures. Il vit son corps comme irrémédiablement morcelé ; sa conscience de lui-même n'acquiert pas ou perd l'ipséité qui correspond à son identité telle que la définit son insertion sociale et culturelle ; il lui manque la conscience éthique qu'exige l'humanisation de l'individu dans son contexte culturel ; ou bien, au contraire, la conscience éthique le paralyse au lieu d'être constructivement opératoire. Pour comprendre ces observations et pour disposer d'idées directrices dans la thérapie, la psychologie doit donc reconstruire en théorie les processus par lesquels se constitue normalement la personne comme ipséité consciente, vivant son corps comme unité dynamique et s'auto-réglant dans ses rapports aux autres. Dans cette reconstitution théorique, la psychanalyse s'appuie sur les indices que fournissent les remémorations entendues au cours de la thérapie.

Pour rendre compte de ce qu'on observe, il faut admettre qu'avant l'avènement du corps vécu dans son unité dynamique, il doit y avoir un corps habité et animé par des besoins et des forces pulsionnelles, un corps qui dispose de certains schèmes de comportement, mais qui n'est pas encore un corps unifié. A certain moment, dit Freud, le moi advient, non pas par la conscience réflexive sur soi-même – car celle-ci présuppose précisément le moi comme unité psychique –, mais par un retour pulsionnel sur soi-même. Ce processus est un acte psychique : le moi psychique se construit lui-même par l'acte dans lequel l'individu, comme ensemble de pulsions, se retourne sur lui-même, s'effectuant ainsi comme sujet, comme moi, en se posant comme objet pour soi-même. Cet acte est celui de l'amour de soi-même (le narcissisme), à partir duquel pourra se développer la conscience de soi-même. Il ne fait pas de doute que dans ce réfléchissement sur soi-même le moi en devenir intériorise aussi l'amour dont il fait l'objet de la part des parents. Remarquons la similarité et la différence entre Freud et Piaget.



De part et d'autre, le sujet s'auto-construit en activant les schèmes psychiques dont il dispose et qui le mettent activement en relation avec son milieu. Selon Freud comme selon Piaget cette auto-construction précède la conscience et elle la prépare. Mais à la différence de Piaget, Freud, obligé de rendre compte de l'expérience clinique, rattache le processus d'auto-constitution de sujet au domaine qui est le plus essentiel pour la personne adulte et qui seul explique les failles les plus fondamentales de la personne : le domaine des pulsions qui est celui de la jouissance et de l'amour.

Le moi qui advient ainsi en se posant dans une réflexivité psychique, opère, par ce mouvement même, une distance interne avec lui-même. En d'autres termes, il ne coïncide pas avec lui-même comme une plénitude ramassée en elle-même. Il n'advient d'ailleurs à lui-même qu'en intériorisant activement pour lui-même et en lui-même l'expérience d'amour dont il est l'objet. Aussi le sujet en devenir peut-il intérioriser destructivement les relations perturbées dont il est l'objet. L'ouverture constitutive de l'auto-construction du moi comporte ainsi un appel à des modèles selon lesquels le moi se trouve obligé de poursuivre son auto-construction. Il emprunte ces modèles aux figures qui ont présidé à sa première auto-construction. Le moi intériorise ainsi les manières d'être, les vœux et les interdits qu'il perçoit dans ces figures et dont il s'éprouve également l'objet. En d'autres termes : le moi se construit en intériorisant ces modèles comme l'idéal du moi. Le moi n'est donc pas simple : il n'est qu'en devenant, dans la tension constitutive entre les deux instances psychiques indissociables que sont le moi et l'idéal du moi.

Cet aperçu peut suffire pour établir l'idée de réalité psychique. Aux processus évoqués correspondent certainement des transformations organisatrices dans le système neurophysiologique, et on présume que des anomalies dans ce système perturbent les processus psychiques. Mais les processus psychologiques ne sont pas la répercussion automatique de ce qui se passe dans le système neurophysiologique et il est légitime de penser qu'ils activent l'organisation de celui-ci, tout comme la perception des figures et des couleurs organise le système neurophysiologique de la vision. Les processus psychologiques eux-mêmes nous interdisent donc de séparer la nature et la culture. Bien sûr, il

faut poser au départ comme une matière naturelle : celle de la vie psychique faite d'un corps doué de schèmes d'action et animé par des besoins et des pulsions. On peut dire de manière mythique qu'à un certain moment le moi s'auto-constitue avec et dans cette matière psychique. Mais ce moment n'est pas localisable dans le temps ; on ne peut pas fixer un premier temps qui serait celui de l'homme-nature précédant le temps de l'homme devenant humain. De toute façon, le psychisme humain a dès le départ cette particularité qu'il se prête à l'auto-constitution et les expériences les plus précoces font déjà la commencer et sont en mesure de la perturber. Et cette auto-constitution est indissociablement l'œuvre que la vie psychique prédonnée accomplit elle-même dans son interaction avec le milieu culturel tel que le déterminent les rapports affectifs et les modèles d'humanité.

#### *La pulsion.*

Dans ce qui précède, j'ai intentionnellement utilisé le terme de pulsion plutôt que celui d'instinct. Le terme d'instinct est dérivé du latin *instinctus* qui signifiait en général toute forme de poussée intérieure vers un but, que ce soit dans le registre du comportement animal, dans les passions humaines ou même dans les mouvements spirituels que l'Esprit de Dieu induit en l'homme. L'étymologie n'infléchit donc pas le terme d'instinct dans un sens naturaliste. Pour éviter les malentendus et pour déterminer les termes utilisés d'après leurs sens dans la théorie psychologique, Freud a néanmoins réservé le terme d'instinct à la désignation des poussées biopsychologiques de l'animal et celui de *Trieb*, en principe équivalent à *Instinct*, aux poussées biopsychologiques de l'homme. En français, on traduit maintenant *Trieb* par un mot emprunté à la physique : la pulsion. L'Anglais n'a malheureusement pas deux termes à sa disposition et traduit aussi bien *Instinct* que *Trieb* par *instinct*, *drive* ayant un sens trop général pour rendre adéquatement le *Trieb* freudien. L'observation psychologique impose la différence de nature entre l'instinct animal et la pulsion humaine. Il y a bien dans les pulsions humaines une charge de force organique, ayant sa source dans le système neurophysiologique. En outre, la pulsion comporte également des schèmes qui rappellent ceux de l'instinct animal ; par exemple la susceptibilité de la sexualité d'être induite

par des stimuli spécifiques (Gestalt, odeurs, sons). Mais à la différence de l'instinct la pulsion n'est pas essentiellement une poussée innée qui se déroule et s'oriente d'après un scénario inscrit. Certes, l'éthologie a montré que l'instinct animal jouit lui aussi d'une certaine plasticité. L'apprentissage en améliore les performances et l'assimilation d'un modèle l'oriente plus ou moins. Mais la plasticité limitée de l'instinct indique qu'il met en jeu un programme central préétabli. Rien de tel chez l'homme. Si les pulsions ne se forment pas elles-mêmes par une interaction adéquate avec le milieu, essentiellement composé par les relations caractéristiquement humaines, elles prennent l'allure d'une déformation. Si la pulsion orale par exemple ne se construit pas, elle se détruit dans l'anorexie ou dans la boulimie. La pulsion sexuelle, pour sa part, ne se forme que par un processus extrêmement complexe que je ne saurais résumer en quelques lignes. Je me borne à signaler deux traits caractéristiques. Tout d'abord, la sexualité humaine se constitue progressivement en intégrant de multiples éléments que, pour cette raison, Freud nomme les sources de la sexualité. En second lieu, il faut que ces éléments s'organisent, à travers des transformations, dans une intentionnalité relationnelle humainement significative. Si ce processus ne s'accomplit pas, la sexualité prend les formes qu'avec un terme significatif nous appelons : perversion ou inversion. Ces mots laissent entendre qu'un détournement s'est fait au cours du processus d'auto-constitution. Dans tous les cas la sexualité se constitue ensemble avec l'auto-constitution de la personne. Elle n'est donc jamais un fragment isolé de la personnalité, mais elle l'imprègne dans son rapport au monde et à autrui, de même que ces rapports s'intériorisent aussi dans ce qui constitue distinctement la relation sexuelle. On comprend alors qu'en toute pathologie psychique travaille en sous-œuvre également une perturbation sexuelle. Il serait donc faux de concevoir la pulsion humaine comme une nature psychique qui serait ou bien humanisée, ou bien resterait à l'état de nature. Rien ne reste naturel en l'homme et ce qui ne devient pas nature positivement humanisée devient inexorablement une puissance destructive de l'ordre humain et de ce que, du point de vue de la vie, on peut appeler l'ordre naturel.

Pour se rendre compte de la non-naturalité des pulsions humaines, on peut encore penser au lien intrinsèque qui existe

entre les sentiments et les pulsions. La violence pulsionnelle prend chez l'homme des qualités affectives qu'ignore le monde animal. On n'observe chez l'animal ni la colère, ni la haine, ni le plaisir sadique. Et la sexualité structurée comporte aussi des sentiments positifs qui composent l'amour. Or, on ne contestera pas que l'amour est une réalité culturelle, même si on en trouve chez des animaux des préfigurations sous la forme de l'attachement.

On peut encore souligner une autre différence entre l'instinct et la pulsion. De multiples observations montrent que des animaux sont captifs de séquences instinctuelles, au point de les dérouler automatiquement en dépit des résultats qui s'avèrent répétitivement inefficaces. Ce comportement montre que l'instinct ne dispose pas d'une faculté d'anticipation, même s'il s'adapte à l'aléatoire du détail et comporte une possibilité d'apprentissage. L'intelligence anticipatrice est évidemment caractéristique de l'esprit humain.

En faisant valoir la différence que représente l'absence ou la présence d'une faculté d'anticipation, on pourrait cependant encore concevoir l'homme comme l'être chez qui l'esprit assume les instincts pour les orienter de manière raisonnée. Mais ce langage dualiste méconnaît la différence essentielle entre instinct et pulsion. Aussi j'attache une plus grande importance à la différence que j'ai d'abord mise en lumière. Déjà dans leur statut de réalité proprement psychologique, les pulsions, qui apparentent de quelque manière l'homme à l'animal, ne sont pas des puissances préprogrammées. Ce sont des énergies qui émanent du corps doué de structures nerveuses, qui se forment et se transforment dans et par les relations humaines et qui se constituent en rapport étroit avec l'auto-constitution du sujet en tant qu'ipséité.

La réalité psychique de la pulsion, nature culturalisée, donne toute sa signification à l'expression de causalité psychique. Comme la pulsion est de nature psychique, les significations relationnelles dans lesquelles elle se coule lors des positions qu'elle prend, restent gravées dans la mémoire, largement en deçà du souvenir conscient, et elles contribuent à orienter sa mise en œuvre même hautement structurée et personnalisée. Ainsi y a-t-il, par exemple, une ressemblance entre les jeux sexuels et les perversions. La différence est que, dans les perversions, la

pulsion se fixe et absorbe ses possibilités dans un comportement isolé du rapport structuré que ce mode pulsionnel était normalement destiné à préparer ou à accomplir. Les formes fixées de la pulsion exercent une pression qui détermine le comportement. Le corps énergétique et neurophysiologique, informé par les significations intériorisées dans la pulsion, exerce cette pression plus ou moins déterminante. Mais comme l'information intériorisée dans la mémoire profonde est aussi de nature psychique et qu'elle représente une forme psychohistorique de la pulsion, il s'agit d'une causalité significative. La première conséquence en est que l'analyse de l'histoire psychologique conduit à une explication qui est toujours aussi une interprétation ; par rapport à une causalité significative, on ne peut pas dissocier les deux démarches : l'explication et l'interprétation. La deuxième conséquence est que, si l'explication interprétative peut remonter du présent au passé, on ne peut jamais reconstruire le présent depuis le passé comme si les données du passé devaient produire le présent par une causalité nécessitante. Une troisième conséquence est que les causes psychiques des perturbations du présent, étant de l'ordre de l'inscription dans le souvenir profond, restent en des degrés variables susceptibles d'être reprises dans un travail sur soi-même qui en modifie les structures historiquement établies. Et comme il s'agit de causalités significatives, ce travail se fait entre autres par la parole poursuivie en interlocution dans le rapport technique de la thérapie.

#### *L'Œdipe ou l'interdit de l'inceste.*

Ce qui précède me permettra de clarifier quelque peu la question de savoir si l'interdit de l'inceste est caractéristique de la différence entre nature et culture. On se demande souvent si l'interdit de l'inceste est un signe absolument distinctif de l'homme comparé à l'animal. Pour qu'il le soit, pense-t-on parfois, il faudrait que seul l'homme ne pratique pas l'inceste et que les hommes l'interdisent universellement. Or, on observe chez les singes supérieurs des rapports qui s'apparentent à la structure de la famille humaine et où l'évitement de l'inceste semble de règle. D'autre part, il est des humains qui pratiquent l'inceste.

L'observation du comportement de certains animaux ne me semble pas apporter un argument décisif. On peut fort bien concevoir que, dans l'évolution du règne animal, certains schèmes de comportement se forment qui font se ressembler les familles animales et humaines. Cela prouve seulement que chez l'homme des schèmes sous-tendent ce qui, chez lui, prend la signification, non pas de l'évitement, mais de l'interdit de l'inceste. Il serait même étonnant que de tels schèmes ne sous-tendent pas la structure de la famille humaine, alors que des schèmes de comportement préparent aussi le langage et la formation de la pulsion sexuelle. Ce n'est quand même pas par des computations hygiénique ou économique que l'homme a été amené à éviter ou à interdire l'inceste. J'admets donc sans difficulté qu'un élément naturel est actif dans l'interdit de l'inceste. La présence d'un schème de comportement naturel ne contredit pas l'affirmation qu'il s'agit d'une réalité culturelle, c'est-à-dire : d'une nature psychique culturalisée, au même titre que l'est tout ce qui est humainement psychique. La juste distinction à faire, en effet, n'est pas celle entre la nature et la culture, mais celle entre la nature et la nature culturalisée. Rappelons-nous ce que j'ai dit au début : l'homme appartient à la vie naturelle et il engendre la culture. J'ajoute : il le fait dans et avec ce qui est nature en lui.

Quant au deuxième problème posé, on ne contestera pas que l'interdit de l'inceste est quasi universel. Ce fait est déjà significatif. Il faut dès lors penser que les exceptions sont également significatives. Cela veut dire qu'elles appellent une interprétation. D'ailleurs, si rien dans la vie psychique humaine n'est simplement naturel, on ne conçoit pas que la pratique de l'inceste soit, ou bien une simple survivance d'un état naturel préhumain, ou bien une simple rechute dans la nature. Les mariages incestueux entre frère et sœur ou entre père et filles chez les pharaons ont certainement une signification qui, comme exception motivée par la croyance mythologique, confirme la règle de l'humanité. N'appartenant pas à l'ordre humain, mais de statut divin, les pharaons, d'une part, échappent aux lois de l'humanité et, d'autre part, se sentent obligés de sauvegarder, par la procréation divinement incestueuse, la nature quasi divine de leur descendance. A l'autre extrémité, bien des peuples attribuent aux sorciers l'inceste, précisément parce que ceux-ci

appartiennent à l'ordre démoniaque du mal. Quant aux pratiques incestueuses entre parents et enfants dans nos sociétés, l'expérience clinique y décèle aussi une signification, précisément celle de l'abus pervers et souvent sadique, ou bien celle du dérèglement psychotique. Je souligne que ces propos ne sont pas dictés par des conceptions morales, mais par l'observation clinique des adultes et de leurs victimes blessées dans leur être psychique. On pourrait presque dire que, dans ce cas, la loi morale s'appuie sur la réalité de la nature humaine. Mais c'est là un langage impropre, puisque cette nature n'est plus essentiellement naturelle.

Cl. Lévi-Strauss interprète l'interdit de l'inceste du point de vue sociologique et il met en avant l'aspect positif de l'échange des femmes entre les groupes qui se considèrent comme non consanguins ; l'interdit de l'inceste n'en serait que l'aspect ou l'effet négatif. La psychologie, à l'inverse, insiste sur le moment négatif de l'interdit qui produit l'échange. D'après moi le moment négatif est plus fondamental. La négativité est d'ailleurs toujours un moment essentiel dans l'avènement de l'humanité, qui, par le travail négatif sur les pulsions, les transforme en puissances constructives d'humanité. Il est à cet égard tout à fait significatif que le décalogue, la loi éthique sur laquelle notre culture s'est fondée, énonce toutes les lois proprement éthiques dans la formulation négative : tu ne tueras pas, tu ne prendras pas la femme d'un autre, etc. L'interdit de l'inceste ne doit pas pour autant s'expliquer comme une loi éthique qu'établirait la conscience réfléchie. Il est inscrit dans la relation familiale telle qu'elle prend sa signification de par ce qui caractérise l'humain : d'être l'être de parole. Cela donne son fondement à ce que la psychanalyse appelle le complexe d'Œdipe. Ne nous attachons pas d'abord, pour le comprendre, aux récits de la psychanalyse vulgarisée sur la rivalité entre le père et le fils. S'il y a rivalité et désir de parricide, c'est d'abord parce qu'il y a l'interdit. La famille humaine est une organisation significative en ce sens que, sur l'appui des schèmes naturels de la procréation, de l'entraide, du nourrissage et de la protection, s'établit une structure symbolique, celle où les individus et leurs rapports sont identifiés par les noms de père, de mère, d'enfant, de fratrie. La nomination donne aux schèmes naturels la signification de la loi, de ce qui doit être. La nomination de mère et de père

comporte l'exigence que leurs comportements correspondent à leurs fonctions symboliquement identifiées et différenciées. Pour cette raison le comportement qui contredit leur place symbolique dans la structure familiale perturbe gravement l'enfant dans son devenir humain. Ces positions identifiées instaurent, dans la formation de la personne de l'enfant, le développement de son identité sexuelle, son sens de l'historicité, à commencer celle des générations, ainsi que le sens d'avoir reçu la vie comme un don et donc le sens de la dette et de la reconnaissance. L'inceste entre parents et enfants perturbe sérieusement cette structure si essentielle, aussi bien dans le vécu des parents que dans celui de l'enfant. Si brève que soit forcément cette analyse psychologique, elle suffit sans doute pour faire comprendre en quel sens l'interdit de l'inceste marque fondamentalement la différence entre la nature et la culture.

En guise de conclusion, je voudrais clarifier quelque peu le processus de l'engendrement par l'homme de la culture. D'une part, on ne peut mettre aucune nécessité à la base de ce processus, car, s'il était nécessité, il le serait par une cause naturelle et le produit serait un phénomène naturel. D'autre part, on ne peut pas non plus penser ce processus comme une option libre, car la liberté présuppose la culture. Il faut donc dire que l'homme a engendré la culture par une spontanéité dans laquelle ont conflué des schèmes naturels préparés par l'évolution de la vie et les directions de sens que comportait l'ordre structural et symbolique du langage. Dans cette perspective on peut sans doute également comprendre que les cultures anciennes étaient toutes, ou pratiquement toutes, religieuses. Des psychologues comme Freud ont essayé d'expliquer par la psychologie l'origine de la religion comme de la culture. Mais si on analyse leurs théories, il appert que toute explication psychologique de la religion comme de la culture présuppose la culture et, je suis convaincu, la religion. La culture est venue avec l'homme qui l'engendre et l'homme est venu au monde comme nature culturalisée. J'espère que mon exposé sur la réalité psychique vous en a convaincu.

Pr Antoine VERGOTE.



### Discussion

M. LADRIÈRE : Votre exposé est très éclairant et certains de ses aspects me conduisent à poser la question : peut-on caractériser la culture par l'idée d'ordre symbolique ? Et si le culturel est ce qui appartient à l'ordre symbolique, il présuppose le langage par lequel cet ordre s'exprime. Mais il se pourrait que pareille assimilation soit trop restrictive car, s'il est vrai que tout est culturel chez l'homme, peut-on dire que les pulsions, par exemple, relèvent de l'ordre symbolique ? A moins de considérer qu'elles deviennent culturelles en se chargeant de valeurs symboliques.

M. VERGOTE : Je le pense et je marque mon accord pour dire que la culture, c'est l'ordre symbolique. Toutefois, cet ordre ne doit pas nécessairement être explicitement, consciemment, reconnu comme tel : il est évident qu'il ne l'est pas chez le petit enfant mais il forge quand même tous ses rapports aux autres car l'enfant est dès le départ pris dans son milieu. On ne peut penser l'auto-constitution de la personne indépendamment de l'insertion dans un ordre symbolique reconnu. Mon exposé va effectivement dans le sens de votre perspective, laquelle, comme vous le dites, présuppose le langage. Et je crois aussi que la paléontologie appuie cette manière de voir : seul l'homme fait des outils pour en fabriquer d'autres, ce ne sont donc pas seulement des instruments qui prolongent ses membres comme le bâton qu'utilise un chimpanzé, et, Lévi-Strauss insiste là-dessus, pareille activité suppose assurément le langage.

M. MORREN : Un point de votre bel exposé m'a particulièrement frappé et il soulève une interrogation. Vous récusez le monisme, qu'il soit matérialiste ou qu'il soit spiritualiste, mais vous récusez aussi le dualisme. Cela peut sembler une position difficile à tenir et je ne vois dès lors d'issue que par une voie qui m'est chère, celle de la complémentarité.

M. VERGOTE : Qu'entendez-vous au juste par là ?

M. MORREN : La conjonction de deux pôles dichotomiques qui sont nécessaires pour constituer un être dans son unité sans que l'on puisse établir comment ils s'articulent l'un à l'autre. Et pareille structure se retrouve à tous les niveaux de l'être, depuis les entités élémentaires de la physique jusqu'à l'homme.

M. VERGOTE : De fait je crois qu'on ne peut jamais analyser comment s'élabore le lien entre nature et culture mais je craindrais cependant

que le terme de complémentarité ne conduise à une description trop statique pour une réalité qui est essentiellement dynamique. On ne peut penser l'être humain que comme se faisant lui-même, comme s'engendrant lui-même et produisant ainsi la culture.

Mme MORREN : Mais en marchant toutefois sur deux pieds.

M. VERGOTE : L'image est dangereuse car il ne peut s'agir de deux pieds séparés dont l'un serait seulement naturel. Rien chez l'homme ne reste purement naturel, tout ce qui est humain est culturalisé, si l'on excepte le corps qu'il a.

M. MORREN : Ne devrait-on pas dire le corps qu'il est ?

M. VERGOTE : Oui, mais du moment que vous parlez ainsi, vous évoquez un corps qui n'est plus simplement naturel.

Mme LUYCKX : Et le bébé à sa naissance ?

M. VERGOTE : Vous pouvez de manière abstraite penser que le bébé vient au monde comme un être qui ne serait que nature. Mais on sait maintenant qu'il est influencé par tout ce qu'il a entendu au travers du corps de sa mère, par le son de sa voix notamment. Il est déjà marqué par la manière dont il a été porté. Et on ne peut situer l'origine de ce processus à un moment précis avant lequel on aurait un être purement naturel. Un commencement est pensable mais non localisable.

Mme MORREN : Et pour l'humanité non plus ?

M. VERGOTE : Il faudrait recourir à un spécialiste de la question mais il semble bien qu'il y ait eu un saut. Leroi-Gourhan, par exemple, insiste sur le fait qu'on ne peut penser la venue de l'homme comme le simple couronnement de l'évolution biologique. Il doit y avoir eu au départ un moment de rupture, de passage à un autre ordre.

M. VERDOODT : Je me réfère alors à un passage de votre exposé où vous avez souligné l'incapacité de la psychologie behaviouriste d'expliquer par le système de marquage et de renforcement l'acquisition du langage que possède un enfant de quatre ans.

M. VERGOTE : De fait, on ne rend pas ainsi compte de la réalité.

M. THIELEN : Quelque peu dans la ligne de cette question, je pense aux rapports difficiles qui s'établissent entre la biologie et la psychologie.

Et je me sens mal à l'aise quand on veut circonscrire de façon trop rigide et trop réductrice le statut de la biologie. Je ne pense notamment pas que la neurobiologie puisse se désintéresser des aspects comportementaux sous prétexte que le scanner va lui donner des moyens physico-chimiques d'approcher le cerveau. Selon moi, parler des comportements relève du statut et de l'objet de la biologie, laquelle se devra d'utiliser aussi les concepts qui interviennent dans les processus d'auto-organisation dont vous avez parlé en psychologue. Y a-t-il une véritable différence entre le concept d'individu qu'utilise la biologie et les termes de « personne » et de « moi » de la psychologie, que le biologiste craint de prononcer ? Et s'il y a effectivement rupture entre instinct et pulsion, cela signifie-t-il que la biologie n'aurait plus son mot à dire en pareil domaine ?

M. VERGOTE : Vous avez posé plusieurs questions et je n'aimerais pas m'engager dans une discussion sur la psychologie de mes collègues biologistes et neurophysiologistes ! C'est un fait que les médecins, avec les possibilités offertes par les scanners, n'utilisent presque plus la psychologie et que bien des tests psychologiques sont devenus superflus. Mais cela n'implique pas une réduction de la neurologie. D'autre part, vous avez parlé d'auto-organisation alors que j'utilise le terme d'auto-constitution.

M. THIELEN : Je ne vois pas pourquoi ce terme d'auto-constitution n'entrerait pas lui aussi dans le vocabulaire biologique.

M. VERGOTE : Mais de quelle constitution s'agit-il alors ? De celle du comportement ? La neurophysiologie parle-t-elle de l'auto-constitution du sujet comme « moi » ?

M. WATTÉ : Changeux, dans *L'homme neuronal* dira que l'homme en est capable.

M. VERGOTE : Il le dit, mais c'est une opinion fort discutable.

M. THIELEN : Le débat montre bien qu'il s'agit d'un jeu entre les disciplines telles qu'elles se sont constituées au sein des Universités. Mais des champs d'influences interviennent.

M. VERGOTE : Il n'y a pas que des champs d'influences, des positions philosophiques interviennent aussi et elles conduisent à des extrapolations étonnantes au sujet de l'organisation cérébrale. C'est le cas notamment de l'interprétation de Changeux que, pour faire court, on peut qualifier de matérialiste. J'en dirais autant des behaviouristes qui

ont toujours le projet d'expliquer la formation de la conscience éthique en partant de lois biologiques. Mais quand on y regarde de plus près, on découvre, au travers de grandes formulations, des passages d'un registre à l'autre par de surprenantes extrapolations. A ce langage qui efface les différences, j'en oppose un autre qui à l'opposé les marque.

M. WATTÉ : J'aimerais intervenir dans ce débat en reprenant votre formulation. Selon vous, si je vous ai bien suivi, le neurophysiologiste ne peut parler de conscience mais quand vous avez abordé le freudisme, vous avez dit que la conscience éthique manque en certains cas et écrase en d'autres. Dans votre bouche, cette expression de conscience éthique m'a surpris car on peut se demander si la psychanalyse permet d'en parler ? Ne s'agit-il pas plutôt alors d'un idéal du moi ? Comment distingueriez-vous cet idéal du moi de la conscience éthique ? Il me paraît paradoxal que vous ayez utilisé un vocabulaire réductionniste en mettant la conscience éthique du côté de la psychanalyse.

M. VERGOTE : « Conscience éthique » est en tout cas une expression que Freud utilise régulièrement. C'est je pense le propre de la psychanalyse de reprendre le vocabulaire de ce qu'on appelle par ailleurs la psychologie populaire, celle de tous les jours. On prend l'homme tel qu'il se présente dans la réalité culturelle comme ayant au départ une conscience morale. Et puis, ce qui est propre à la psychanalyse, c'est de poser à la fois la double question de savoir comment, d'une part, cela peut se structurer de manière constructive pour l'être humain et pour la culture et, d'autre part et à l'opposé, comment cela peut aussi devenir maladie psychologique ? Je n'ai pas pu développer cet aspect de la problématique mais je souligne que la conscience éthique est quelque chose d'extrêmement complexe car il y a l'idéal du moi qui s'appuie sur certains modèles et une déhiscence par rapport à ce qu'on est soi-même ; on s'anticipe très tôt sur soi-même et cela est propre à l'homme et ne relève pas simplement de l'intelligence calculatrice. C'est pourquoi j'utilise le terme non pas d'auto-construction mais d'auto-constitution. On est toujours en devenir humain, on se constitue progressivement selon un processus qui intériorise aussi les appels qui viennent du monde extérieur, appels qui sont des vœux, des désirs, des interdits, des manières d'être sur lesquelles on prend très tôt modèle. Soulignons à ce propos la différence entre ce processus et celui de l'imprégnation qu'étudie la psychologie animale. Chez l'homme, l'influence du milieu devient un principe interne et la poursuite de sa formation s'accompagne d'un réfléchissement sur soi-même. J'utilise ce terme de réfléchissement pour ne pas dire réflexion. Alors, dans l'idéal du moi, on décèle une force intérieure, une certaine capacité interne

de se juger par rapport à lui. Cela fait aussi partie, comme principe actif, de ce qu'on appelle la conscience morale. Celle-ci n'est pas simplement une capacité intellectuelle de juger, c'est aussi une capacité de se faire, de s'orienter, de se poser activement – négativement ou positivement – par rapport à l'idéal du moi. C'est tout cet ensemble qui, en définitive, constitue la conscience morale. La psychanalyse, comme toute psychologie, observe ce processus mais elle va plus loin, sans doute, car elle s'efforce de comprendre non seulement comment un homme peut devenir un être moral mais aussi, à l'inverse, un être sans moralité. Elle tâche d'analyser tout ce qui est prérequis par ce devenir, et là nous rejoignons bien la question de nature et de culture. Et elle étudie donc aussi les déviations, ce qu'on appelle la psychopathie, tous les asservissements, aux drogues, à l'alcool, la kleptomanie comme la criminalité dont notre société est aujourd'hui infestée. On peut dire qu'en ces cas l'autorégulation ne s'est pas formée, ce qu'il y avait comme principe actif pulsionnel chez l'homme s'est même alors détourné du but pulsionnel normal qui est quand même le plaisir et la jouissance. On sait maintenant très bien que le but de la kleptomanie, par exemple, n'est pas la jouissance mais qu'un certain automatisme s'est installé, qui est véritablement destructeur. L'instinct animal ne conduit jamais à de pareilles perturbations qui sont vraiment propres à l'homme.

M. GARCIA BARDON : J'ai apprécié votre manière d'envisager l'interdiction de l'inceste mais je me demande néanmoins si nous n'avons pas d'abord là une codification à base empirique ? L'expérience des effets négatifs de l'inceste sur la progéniture se serait traduite en règles impératives de conduite matrimoniale.

M. VERGOTE : Pareille façon de voir ne me paraît pas pouvoir rendre compte du rejet quasi universel de l'inceste. D'autant plus, qu'en bien des cas, l'inceste pourrait ne pas du tout être génétiquement négatif. Et même s'il l'était, comment supposer que des populations primitives, qui ont une véritable horreur de l'inceste, posséderaient de pareilles connaissances ? Je ne pense donc pas que l'interdit de l'inceste ait pu s'établir au départ de calculs hygiéniques, il a des racines beaucoup plus fondamentales.

M. GILLES : A ce propos, n'étant pas psychologue, je pose seulement une question : l'interdit de l'inceste ne correspondrait-il pas à une recherche de stabilité du groupe social en cause ?

Il contribue à structurer ce groupe et, d'ailleurs, la recherche de la stabilité est une tendance universelle qui se retrouve aussi en physique, mon domaine.

M. VERGOTE : On pourrait rétorquer que la recherche d'une femme en dehors du groupe, ce qui y introduit une étrangère, représenterait plutôt un facteur d'instabilité. On risque l'aventure !

M. MORREN : Je vois en effet mal pourquoi l'inceste serait un facteur d'instabilité.

M. GILLES : Je songe avant tout à l'inceste entre parents et enfants car il perturbe gravement la psychologie de l'enfant à un âge où elle s'est déjà constituée. Je vous concède que l'inceste entre frère et sœur pourrait au contraire être facteur de stabilité.

M. MORREN : C'est ce qui se passait dans l'Égypte pharaonique.

M. VERGOTE : Et ailleurs aussi. Mais il y a davantage que la recherche d'une stabilité et d'autres éléments jouent dans l'interdit de l'inceste. S'appliquant aux relations entre parents et enfants, il marque la différence des générations, ce qui fait sortir de la confusion animale. D'ailleurs, l'inceste entre parents et enfants représente plus qu'un simple retour à la nature, il est destructeur de la personnalité de l'enfant qui en est victime. Comme Freud et d'autres l'ont souligné, l'interdit de l'inceste a une signification fondamentale pour toute la culture, il est bien davantage qu'un règlement de la vie sexuelle, il s'inscrit dans tout le rapport de l'homme à son existence et au monde.

M. GILLES : Oui, on reconnaît chez l'homme une tendance à structurer son environnement. Dans cet ordre d'idées, j'avais encore noté dans votre exposé que le travail des pulsions s'opère par des négations, à l'exemple notamment du Décalogue. Les négations placent l'homme devant des choix préférentiels et c'est par de tels choix que l'on peut sortir d'une situation chaotique. Cela m'apparaît un processus assez universel. On en parle aujourd'hui au niveau des structures qui apparaissent dans le cerveau. Il semble qu'au départ le cerveau soit un instrument chaotique ; chez l'embryon, il ne serait pas encore structuré mais, par la suite et par une série de choix qui sont irréversibles, des structures se forment qui vont permettre au cerveau de parvenir au stade où il va pouvoir être utilisé, en particulier pour le langage et pour l'entrée en relations avec le milieu.

M. VERGOTE : Je n'ai aucunement nié qu'un tel développement se produise au niveau de la biologie et j'ai même établi une comparaison en mentionnant la capacité de structurer la vision par la perception de lignes diversement orientées. Quant au rôle de la négation, je préfère parler de négativité pour souligner qu'il s'agit d'un rapport de refus

qui n'est pas nécessairement exprimé en tant que négation consciente. Ce qui n'empêche que l'on puisse reprendre ce que vous dites au sujet des choix préférentiels. Le terme allemand « Urteil » (jugement) le dit très bien, il n'y a pas dans le langage d'énoncé qui ne soit aussi un jugement : « Urteil », c'est étymologiquement une différenciation (teil) originaire (Ur) dans l'énoncé linguistique.

M. VERDOODT : En rapport précisément avec l'énoncé linguistique, j'aimerais vous demander comment vous interprétez le fait que de nombreux parents, aujourd'hui, désirent que leurs enfants les appellent par leurs prénoms et non « papa » ou « maman » ?

M. VERGOTE : C'est effectivement une question de psychologie mais je connais des enfants qui, par réaction affective, ont refusé cette pratique car elle leur semble effacer un ordre constitutif de leur personne. Mais on peut s'interroger sur l'attitude des parents.

Mme LUYCKX : Nous connaissons un cas où les enfants appellent leur mère maman et leur père par son prénom, sans pour autant entraîner un manque de respect.

M. VERGOTE : Cela n'empêche donc pas de garder la conscience qu'il s'agit bien de leur père et c'est l'essentiel.

M. GARCIA BARDON : Certes, tout ce qui touche au langage est important mais j'ai été quelque peu étonné de ce que vous n'avez rien dit d'un autre signe d'hominisation qu'on évoque souvent, la conscience de la mort avec toute la symbolique que représentent les rites funéraires.

M. VERGOTE : On ne peut parler de tout mais, effectivement, l'homme, dès son origine, marque la mort par un signe funéraire symbolique. Une pratique qui est universelle aussi et, je vous l'accorde, fort importante. Et même si on ne croit pas à un au-delà personnel, le corps du défunt est vu comme emblème de la personne qui vient de mourir.

M. GARCIA BARDON : Il est typique qu'en grec, *séma* signifie non seulement « signe » mais encore « tombeau ».

M. VERGOTE : Oui, mais ce qui importe davantage à mes yeux, c'est que le corps du mort soit toujours considéré comme humain. L'homme a conscience d'être mortel, et cette conscience me paraît liée à celle de devoir son existence à une origine. Ainsi, des enfants voyant la photo de mariage de leurs parents demandent : « Où étais-je à ce moment-là ? » Un choc se produit par la prise de conscience de sa contingence, qu'on

doit son existence à d'autres alors que, à l'opposé peut-on dire mais de façon assez naturelle pour l'imaginaire humain, on vit couramment comme si on était immortel. Dès lors, la venue d'une maladie grave crée une surprise et un choc, elle ravive la conscience de la mort qui constitue une autre différence culturelle typiquement humaine. Et, à nouveau, le corps, même inanimé, reste le symbole de la personne, ce n'est pas une réalité simplement biologique.

M. GILLES : Vous venez de parler de la prise de conscience de la mort. Je pense que la prise de conscience de soi croît progressivement au cours de l'existence mais peut-on évaluer cette croissance ?

M. VERGOTE : Je ne vois pas comment l'évaluer car le moi seul peut s'attester lui-même.

Mme LUYCKX : Et les autres, ne voient-ils pas que le moi progresse ou change ?

M. VERGOTE : Oui, mais pourquoi considérez-vous l'autre comme un moi ? Parce qu'il s'atteste lui-même comme un « moi » en disant « je ». Alors, bien sûr, on observe un changement chez l'enfant : il se réfère d'abord à lui-même de la même manière que les autres s'adressent à lui et il se désigne par son prénom. Mais à un certain moment, il devient capable de se poser en première personne et de dire « moi » ou « je ». C'est un moment important dans la constitution du moi. Et, par la suite, il va émettre des jugements moraux qui évoluent, qui forment une certaine séquence. Il y a ainsi une évolution dans le jugement moral qui est absolument nécessaire. Piaget a insisté sur ce point, on ne saute pas des phases. Mais ce n'est pas simplement une croissance à l'image d'un développement biologique car il y a des moments de rupture où l'on accède à un nouveau palier, à une nouvelle manière d'être et de se rapporter à autrui. Seulement, cela ne s'observe pas simplement de l'extérieur, il faut que le sujet l'atteste lui-même. C'est la raison pour laquelle je donne la préférence à l'expression de Piaget de « réfléchissement sur soi-même », qui est plus intériorisée, à celle de croissance du moi. Parler de croissance est ici trop ambigu car elle ferait songer à un développement graduel alors que des auto-transformations se produisent qui impliquent des moments de rupture.

M. GILLES : Nous dirions en physique qu'il ne s'agit pas d'une croissance continue. Nous connaissons aussi des transitions de phases telles que le passage brusque de l'état liquide à l'état solide. Ce passage, observé au microscope, révèle des fluctuations locales mais, à grande échelle, la constitution ordonnée du solide se manifeste brusquement.



M. VERGOTE : Je vous suis très bien mais j'insiste néanmoins sur le fait, déjà souligné, que dans la dialectique psychique de l'homme, le passage d'un stade à un autre s'opère par l'intériorisation de certains principes, ce que j'ai désigné par le réfléchissement sur soi-même. Le sujet se construit lui-même en intériorisant les modèles qu'il découvre.

M. GILLES : Bien sûr, ce n'est pas un système passif comme l'est un cristal qui se forme dans un liquide mais une organisation qui se constitue.

M. DEGAND : Dans cette ligne de la transformation de la personnalité, je vois une dialectique entre nature et culture que, dans un tout autre domaine, j'ai pu observer dans le développement rural. Il y a là, effectivement, un ordre symbolique qui s'efface petit à petit ; je songe plus particulièrement à la signification symbolique de la terre qui se répercute sur le développement de la communauté et des personnes qui la constituent. Nous avons vécu en Europe, et le phénomène se poursuit, une distanciation entre terre-symbole et terre-usage, ce qui provoque un déplacement de valeurs symboliques sur d'autres choses. Pourrait-on, en psychologie, formaliser un tel passage ?

M. VERGOTE : Je ferai d'abord une remarque : quand je vois la soif des citadins de retrouver le contact avec la nature au cours des vacances, leur intérêt pour tout ce qui pousse, la rupture dont vous parlez me paraît plus radicale au plan économique qu'à celui du vécu des personnes. Ce thème me fait revenir à celui de la mort : beaucoup de gens tiennent à l'enterrement, au dépôt du corps dans la terre, laquelle garde ainsi une valeur symbolique. Je sais que la crémation progresse mais, même en ce cas, on précise ce qu'il y a lieu de faire des cendres.

M. DEGAND : Les esprits évoluent à ce sujet mais j'insisterais avant tout sur l'attachement du paysan à sa terre, et là nous observons un lien symbolique très profond qui évolue lui aussi. Ce qui peut ne pas être sans rapport avec cette transformation du moi et de sa conscience.

M. MORREN : A ce propos, il était frappant d'entendre à la télévision la réaction d'un cultivateur aux décisions prises de maintenir des terres en friche en vue de régulariser les productions agricoles. C'était pour lui contre nature, et on lui arrachait quelque chose !

M. DEGAND : C'est exact, ce ne peut être pour lui qu'un contresens.

M. VERGOTE : De fait, on ne peut couper le lien symbolique avec la nature et, de ce point de vue, l'écologie en témoigne aujourd'hui.