

Éléments pour une psychanalyse des mentalités

René KAËS

1. Travail psychique de mentalisation et mentalités.

Je voudrais tout d'abord inscrire dans le thème général que j'ai proposé pour ce colloque : « Rupture, paradoxe et mentalisation » la notion de travail psychique. Je parlerai donc du travail de la mentalisation et des mentalités, entendant par travail une transformation, produite sous l'effet de modifications énergétiques d'intensité variable, de formes, de processus et de systèmes de relations psychiques.

Le travail de la formation et la transformation des qualités psychiques pourrait qualifier la mentalisation. Un tel travail suppose une dépense d'énergie, faible pour sa réalisation, plus forte pour susciter et maintenir des forces de contre-élaboration.

Inscrire d'emblée la mentalisation dans un processus de travail psychique nous conduit à nous interroger sur deux sortes de transformations : celles qui s'opèrent au cours du passage d'un niveau à un autre ; par exemple lorsque nous passons du niveau des quantités de stimulation physiologique au niveau des qualités psychiques, ou encore, et ceci est moins souvent pris en considération, du niveau des préconstructions sociales et culturelles à celui de leur investissement et de leur reconstruction psychiques ; mais il existe aussi des transformations qui s'effectuent, ou peuvent s'effectuer, à l'intérieur même du niveau intrapsychique, soit lorsque l'on passe d'une formation psychique à une autre. L'idée de *Durcharbeitung*, dans la théorie psychanalytique, est traduite par *perlaboration* : travail à travers. Elle indique que le processus de la transformation s'effectue à travers les formations psychiques ; la transformation qui peut affecter une formation psychique psychique retentit sur d'autres formations, à travers lesquelles la transformation s'effectue.

Cette notion de travail nous renvoie, par son étymologie, à deux autres thèmes : A.M. Blanchard et M. Mathieu rappellent que le travail, dans les villages, c'est un *appareil* qui permet de soutenir les animaux lorsqu'on doit les

ferrer ou les soigner ; c'est un soutien, un cadre. C'est aussi, comme le donne à entendre la langue anglaise, aller à travers, voyager (*travel*).

Ces deux derniers aspects sont conjoints dans le travail psychique : il repose sur l'existence d'un cadre et d'un soutien, mais il est aussi voyage à travers, voire vagance. Tels sont peut-être les deux pôles — cadre et passage — du travail psychique ou de l'outillage psychique, qui permettent une opération de mentalisation.

Il est utile de s'interroger sur l'outillage et le dispositif du travail psychique, surtout lorsque la transformation dépend étroitement de ceux-ci, c'est-à-dire lorsqu'ils sont installés en vue de ce travail, comme c'est le cas dans la formation et dans la thérapie. Par exemple, nous avons à nous demander quel type de dispositif est adéquat pour quel projet de travail psychique. Nous pouvons alors nous interroger sur ce qui est travaillé lorsque tel dispositif est mis en place, et nous pouvons faire l'hypothèse que les formations psychiques travaillées dans une situation duelle ou bien ne sont pas les mêmes que celles qui peuvent être travaillées dans un dispositif groupal, ou bien ne travaillent pas de la même manière. Nous aurons certainement à revenir sur ces questions au cours de notre colloque, puisque nous aurons à nous interroger sur les propriétés du dispositif et sur leurs rapports avec le travail de la mentalisation. Le dispositif groupal, par exemple, définit un travail de mentalisation et des mentalités dont la genèse, la structure et la fonction diffèrent de celui et de celles que rend possible un dispositif duel. Une question théorique que suscite ce point de vue est de savoir si ce qui travaille dans le dispositif groupal consiste dans des arrangements différents de processus psychiques constants, ou bien si nous avons affaire à des processus psychiques qui seraient spécifiquement « découverts » et travaillés par la situation groupale. Je voudrais faire une autre remarque à ce propos : l'histoire récente de la psychanalyse indique un chemin que, après Bion, plusieurs

d'entre nous ont parcouru : ce chemin va de l'analyse des processus de groupe à une interrogation sur la mentalisation et sur la pensée. Beaucoup de ceux qui s'interrogent sur le groupe sont amenés dans un temps second à porter leur recherche sur la construction groupale des mentalités ; ils travaillent alors sur des ensembles de représentations et d'opérations mentales organisées, dont la genèse, la structure, la fonction portent la possibilité et la marque d'une articulation entre le processus individuel et le processus groupal.

Bion a caractérisé la mentalité groupale comme l'activité mentale collective qui se forme lorsque plusieurs personnes se réunissent en groupe. Cette activité se forme par l'opinion, la volonté et le désir unanime des membres du groupe à un moment donné. Les individus contribuent et adhèrent à cette mentalité d'une manière anonyme et inconsciente. Pour ma part, j'appellerai mentalité cet ensemble de représentations et d'opérations psychiques qui portent trace de l'articulation entre le processus individuel et le processus groupal. Et je me placerai du point de vue de cette articulation.

Qualifier les mentalités comme le résultat d'un travail de mentalisation et d'articulation entre le processus individuel et le processus groupal est une perspective nouvelle développée par la pratique psychanalytique des groupes. Je voudrais, avant de préciser ce que nous pouvons entendre par mentalisation, examiner le concept plus ancien de mentalité. Et pour cela, nous devons esquisser une brève histoire de ce concept.

2. Psychologues, sociologues, ethnologues et les avatars d'une notion.

La notion de mentalité a appartenu dès son origine au vocabulaire des psychologues. Et c'est à deux historiens de l'histoire des mentalités que nous devons de nous en souvenir. J. Le Goff (1974) rappelle que le mot anglais *mentality* désigne dès le 18^e siècle « la coloration collective du psychisme, la façon particulière de sentir et de penser d'un peuple, d'un certain groupe de personnes ». Probablement, W.R. Bion s'en souviendra lorsqu'il parlera de mentalité groupale (1961). La *mentality* est une forme d'esprit, c'est la qualité de ce qui est mental. Le 19^e siècle français adopte le mot, vraisemblablement, comme le note G. Duby (1961) dans le sillage de cette idée des lumières, selon laquelle l'attitude psychologique des hommes n'est pas demeurée semblable à toutes les époques, idée qui va soutenir l'entreprise d'une histoire de l'esprit humain. Une autre influence mérite d'être mentionnée, celle des philosophes éclectiques qui, au milieu du 19^e siècle, forgent avec Destutt de Tracy le terme d'idéologie qui s'entend alors comme science des idées.

De ces trois courants, un élément commun semble émerger, que masque une conception idéaliste de la mentalité : c'est l'appui de la

mentalité sur la sensibilité, sur la sensation, sur le corps, sur le cadre matériel. Cette référence s'observe aussi bien dans le courant sensualiste et empiriste anglais, que dans la démarche d'un Destutt de Tracy ou d'un Cabanis. Le projet d'une histoire comparée s'inspire de postulats analogues.

L'idée d'une conscience collective travaille (dans) tout le 19^e siècle, avec l'urbanisation, l'industrialisation, le mouvement social et le ferment des idées révolutionnaires. Les sociologues en recueillent l'écho, et l'élaborent : la mentalité est ce qui se forme dans l'esprit d'un ensemble de personnes : croyance, pensées, visions du monde (*Weltanschauungen*) formées dans le processus social. G. Le Bon (1895) définira la foule par son unité mentale, c'est-à-dire par « l'orientation fixe des idées et des sentiments des individus qui la composent ». Le Bon étudie, on le sait, les lois de cette unité mentale, de « l'âme collective » de la foule, et il met l'accent sur l'homogénéisation des « aptitudes intellectuelles et des sensibilités », sous l'effet de la prédominance des « qualités inconscientes » (p. 11-12) : suggestibilité, contagion. Le projet de Durkheim, en 1898, date à laquelle il publie dans la *Revue de Métaphysique et de morale* son article sur *Représentations individuelles et représentations collectives* est de « mettre en relief l'indépendance relative » de ces deux types de formations, en raison de leurs substrats différents, et de discerner les rapports entre psychologie et sociologie. Un des apports fondamentaux de Durkheim est de donner à la notion de représentation collective une certaine autonomie par rapport au substrat social : « une même institution sociale (peut) successivement remplir les plus variées (...). Aussi, tout en résidant dans le substrat collectif par lequel elle se rattache au reste du monde, la vie collective n'y réside pas cependant de manière à s'y absorber. Elle en est, à la fois, dépendante et distincte, comme la fonction l'est de l'organe » (édition 1963, p. 42-43). La suite du texte présente la genèse et l'organisation des représentations collectives selon un modèle qui n'est pas sans rapport avec celui que Freud va proposer quant au lien entre le noyau originaire du refoulement et les représentations secondaires qui s'y trouvent attirées (1).

(1) Durkheim écrit (édit. 1963, p. 43) : « une fois qu'un premier fond de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent, pour les raisons que nous avons dites, des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de former entre elles des synthèses de toutes sortes, qui sont déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent, les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale ».

Durkheim désignera sous le terme de mentalité collective la manière générale de penser qui prévaut dans une société. Mais c'est probablement avec L. Lévy-Bruhl que la notion de mentalité deviendra une catégorie, une problématique et un débat d'importance dans les disciplines psychologiques sociales. J. Cazeneuve (1961) en a jalonné les étapes : Lévy-Bruhl reprend à son compte la conception des lumières qui met en question la croyance à l'identité de l'esprit humain ; il existe, écrit-il dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) des différences entre les sociétés humaines quant aux opérations mentales, aussi grandes qu'entre les animaux vertébrés et invertébrés. Il tente alors de comparer deux mentalités contrastées, celles des sociétés inférieures et celles des sociétés modernes issues de la civilisation de la Méditerranée. Son propos est d'étudier, dans les représentations collectives des sociétés inférieures, le mécanisme mental qui en règle le jeu. Par représentations collectives, Lévy-Bruhl entend, quand on applique cette notion aux primitifs, un phénomène complexe où l'élément cognitif est mêlé à des éléments émotionnels ou moteurs, ce qui va définir leur caractère « mystique », c'est-à-dire « la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles au sens, et cependant réelles » (Lévy-Bruhl, cité par J. Cazeneuve, p. 9). Le caractère mystique n'est pas suffisant pour définir la mentalité primitive : dans celle-ci, les représentations collectives ne sont pas liées comme dans la nôtre, ce qui ne signifie pas qu'elles obéissent à une logique autre que celle de notre entendement, mais qu'elles n'obéissent pas exclusivement aux lois de notre logique ; la mentalité est qualifiée par le contenu des représentations (mystiques) et par le mode de liaison (prélogique) entre elles (2). Le mode de liaison prélogique obéit aux principes que Lévy-Bruhl formule comme loi de participation : un tel principe qualifie la mentalité primitive, dans laquelle les êtres et les objets peuvent, sur un mode qui rappelle le statut paradoxal de l'objet transitionnel, être à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. Cette thèse va être réaffirmée douze ans plus tard dans *La mentalité primitive* (1922). On voit donc la notion de mentalité se préciser d'une définition plus stricte, d'une analyse de sa structure, de son contenu, de son processus et de ses fonctions. Remarquable est le détour méthodologique utilisé par Lévy-Bruhl : tout se passe comme si ses recherches, qui parlent autant de notre mentalité que de celle des « primitifs », ne pouvaient s'effectuer qu'à travers l'exotisme : c'est dire que la mentalité suppose, pour être saisie, l'expérience de la différence et de l'altérité, qu'elle requiert un déplacement hors de notre ensemble mental familier. Cette démarche exotique nous dit la difficulté à appréhender le travail de mentalisation, sauf à travers l'expérience de la rupture et de l'immigration mentale. (3).

Mentalité et idéologie sont des notions qui,

dans l'histoire des idées, ont le triste privilège de servir l'injure et à la péjoration d'autrui. J. Cazeneuve a évoqué les malentendus et les querelles suscitées par la notion de mentalité « prélogique » et « mystique », que les contemporains de Lévy-Bruhl ont eu tôt fait de discréditer. J. Le Goff note que le terme, qui avait pourtant reçu de la philosophie de la *Weltanschauung* un statut tout à fait noble, va se disqualifier après son utilisation par Lévy-Bruhl, et prendre une acception proche de celle qu'il a dans le vocabulaire courant. Mentalité ne va plus désigner qu'une forme d'esprit et une vision du monde primitive et dévaluée, dans la mesure où cette vision du monde est considérée comme inachevée, infantile ou pervertie. Cette altération du terme va se poursuivre dans deux courants de recherche : celui de l'ethnologie, où il va désigner le psychisme des primitifs, qui apparaît toujours aux yeux des observateurs comme un phénomène d'emblée collectif dans lequel le psychisme individuel est indiscernable (Lévy-Bruhl, 1922) ; et celui de la psychologie, qui va ainsi contribuer à cette dévaluation, et

(2) Prélogique ne veut pas dire antilogique ou alogique, note Cazeneuve qui cite Lévy-Bruhl : « En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction ».

(3) Il y aurait lieu de reprendre dans la perspective que j'essaie d'ouvrir quant aux relations entre l'individuel et le collectif, certaines des intuitions de Lévy-Bruhl. Par exemple son idée que chez les « primitifs », il n'y a pas de cloison étanche entre l'individuel et le collectif. C'est dans notre propre structure sociale et psychique, un niveau de fonctionnement occulté. Lévy-Bruhl en donne comme raison que la vie mentale des primitifs est tout entière socialisée, de sorte que la logique et le prélogique peuvent coexister dans toutes leurs opérations mentales (cf. J. Cazeneuve, op. cit. p. 13). Lévy-Bruhl expose aussi des vues originales sur l'évolution des représentations collectives (mystiques, prélogiques, obéissant au principe de participation) vers le concept, à travers la dissociation du cognitif, de l'émotionnel et du moteur, dissociation typique des mentalités modernes, dans lesquelles la conscience individuelle s'est affirmée, la perméabilité à l'expérience ayant engendré une plus grande sensibilité à la contradiction. Pour autant ne disparaît pas la mentalité prélogique et mystique : « la pensée logique ne saurait être l'héritière universelle de la mentalité prélogique. Toujours se maintiendront les représentations collectives qui expriment une participation intensément sentie et vécue » (1910, p. 651). Remarquable est la raison qu'avance Lévy-Bruhl de cette persistance : la connaissance logique n'apporte à l'homme qu'une satisfaction partielle, car la maîtrise de l'objet objectif le sujet lui-même. Ce que reconnaît donc Lévy-Bruhl, c'est une certaine dualité de mentalité dans l'homme, refusant l'unité logique du sujet pensant, tant chez le « moderne » que chez le « primitif ».

dont auteur involontaire sera H. Wallon. En associant mentalité primitive et mentalité infantile (1928) Le Goff note que Wallon va établir définitivement la connexion entre les deux aspects péjorés de la notion, qui ainsi va retrouver le sens qu'elle prend dans le vocabulaire commun, lorsque l'on dit, par exemple, de quelqu'un qu'il a « une belle mentalité » et dont on pense « qu'avec une mentalité pareille, il ne peut rien faire de bon ». Depuis, aucun des Dictionnaires de la philosophie, de la psychologie ou de la psychanalyse n'utilisera pratiquement cette notion.

Si mentalité et idéologie subissent un sort analogue, c'est pour des raisons partiellement semblables : l'une et l'autre confrontent l'homme moderne à l'irrationnel et à l'automatisme, au fond même de son organisation psychique et de sa folie. L'attaque contre la mentalité et l'idéologie (qui en assume la systématisation objectivante et rationalisante en Occident) est une attaque contre la défense et l'organisation du fond narcissique, toujours susceptible de se retourner en arme. La mentalité et l'idéologie sont comme un double racial, discriminant, altérité radicale, cible du racisme et du déni de la différence.

On comprend alors une source du rejet de ces termes par les sciences humaines. Une autre pourrait être le caractère molaire ou syncrétique de ces notions. Pourtant l'effort de Lévy-Bruhl avait été de différencier les éléments, les processus et les fonctions de la mentalité collective. L'atomisme notionnel de la psychologie sociale nord-américaine a-t-il jamais permis de rendre compte d'un « phénomène total » ?

Il est, me semble-t-il, une troisième cause à cette désaffection. Mentalité et idéologie nous renvoient à notre fond immuable, à notre cadre narcissique, et c'est dans leur rupture, dans leur faille ou dans leur faillite qu'elles se révèlent à nous, dans ce que j'appelais plus haut l'exotisme, mais à la condition d'admettre, si les mots acceptent de s'entendre, un exotisme interne : une sortie hors de son cadre interne.

3. L'histoire des mentalités.

Le fait est que ce sont les historiens de ce qui va devenir l'École française d'histoire des mentalités qui ont utilisé avec profit, révalorisé et travaillé un terme rejeté par la psychologie, la sociologie et l'ethnologie.

1928 : Ch. Blondel publie son *Introduction à la Psychologie collective*, deux ans après *La mentalité primitive*. C'est cette année là que L. Febvre publie son *Luther* : « le modèle des biographies, écrit G. Duby, puisque le « destin » individuel apparaissait déterminé à la fois par le développement d'une personnalité et par sa réponse aux pressions, aux refus, aux offres d'un environnement intellectuel et affectif, minutieusement analysé » (G. Duby, 1961, p. 941).

Il y a, dans le *Luther* de L. Febvre, autre chose qu'un modèle des biographies, autre chose que l'acte de naissance de l'histoire des mentalités. Il y a le choix d'un personnage et d'une époque de rupture, tout comme il y a chez Lévy-Bruhl le choix d'un exotisme méthodologique.

Comment les historiens des mentalités définissent-ils leur objet ? Les réponses privilégient des aspects différents, mais toutes interrogent le lien de cet objet avec la psychologie, voire avec la psychanalyse. G. Duby (1961, p. 937) note d'emblée les liens de l'histoire et de la psychologie : « psychologique, l'histoire dès ses débuts s'est voulue telle », en expliquant les événements par la psychologie universelle des personnages importants. Mais dès le 18^e siècle se développe un autre courant, celui d'une histoire de l'esprit humain et de ses variations. L'histoire des mentalités rompt avec le psychologisme et renoue avec les questions permanentes des psychologues : « elle prend (...) pour sujet de son attention principale les mécanismes intellectuels, les sentiments, les comportements des hommes qui nous ont précédés » ; et elle se propose de passer et repasser « nécessairement, comme l'y invitent les psychologues, des individus aux groupes » (p. 965). De son côté, J. Le Goff (1974) définit la position de l'histoire des mentalités comme lieu de rencontre d'exigences opposées que la dynamique propre à la recherche historique actuelle force au dialogue. Elle se situe au point de jonction de l'individuel et du collectif, du temps long et du quotidien, de l'inconscient et de l'intentionnel, du structural et du conjoncturel, du marginal et du général » (p. 80). Il tente aussi d'en préciser le niveau : « le niveau de l'histoire des mentalités est celui du quotidien et de l'automatique, c'est ce qui échappe aux sujets individuels de l'histoire parce que révélateur du contenu impersonnel de leur pensée » (ibid.). Ce qui, plus précisément intéresse l'historien des mentalités ce sont les situations où elles (« le vieux fond psychique », écrit-il) l'emportent sur la doctrine : c'est ce qui semble dénué de racines, naît de l'improvisation, du réflexe, de gestes machinaux, de paroles irréfléchies, ce qui « vient de loin (et) témoigne du long retentissement des systèmes de pensée » (p. 81).

On y reconnaît volontiers une inspiration Lévy-Bruhlienne, si Le Goff acceptait que la doctrine soit un élément — un niveau ou un palier, ou encore une instance de la mentalité, organisée selon une logique et des fonctions spécifiques, mais tout autant articulée sur « le vieux fond psychique ». L'intérêt de la formulation que propose Le Goff lorsqu'il met l'accent sur le lointain, est de situer la mentalité dans les structures et les rythmes temporels. C'est là une des perspectives les plus stimulantes qu'ouvrent les historiens aux psychologues et aux psychanalystes, celle de la diversité des temps et des

durées. Le Goff a cette formule : « l'histoire des mentalités, c'est l'histoire de la lenteur dans l'histoire » (p. 82).

R. Mandrou (1972) met l'accent sur d'autres aspects de son objet : sur le **silence**, et non seulement sur l'expression, le fait est à noter ; sur les sentiments et sur les passions. On songe ici aux livres de Delumeau sur la peur et de Leroy-Ladurie sur la violence carnavalesque. Dans son article de l'*Encyclopaedia Universalis* (tome 8, p. 436), R. Mandrou écrit : « L'histoire des mentalités se donne pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs reconnues ou subies par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus des psychologies collectives, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche... Le terme de mentalité inclut nécessairement le domaine affectif, sentiments et passions ; les sensibilités tout autant que le registre intellectuel proprement dit. »

Ainsi, par mentalité, les historiens entendent l'ensemble des représentations et des outillages mentaux. Mais aussi des émotions, des silences et des mouvements affectifs qui peuvent caractériser, à un moment de l'histoire, un groupe, une classe ou une société et en révéler « le vieux fond psychique ». La métaphore que Le Goff utilise pour situer le niveau du travail de l'historien des mentalités est intéressante ; plutôt que d'avoir sur l'histoire le fin mot, ce que l'histoire événementielle met en évidence, ce qui intéresse l'historien des mentalités, c'est la basse continue qui va accompagner les événements et en fournir en fin de compte la base, le fond, l'arrière-fond (« *Hintergrund* », dirait Freud).

Le projet des historiens se soutient d'une méthode, de techniques, et de concepts. Ce qui suppose une certaine hypothèse sur la nature de l'objet. J. Le Goff en propose une formulation forte : « Le discours des hommes, sur quelque ton qu'il ait été prononcé, celui de la conviction, de l'émotion, de l'emphase, n'est le plus souvent qu'un ramassis d'idées toutes faites, de lieux communs, de vieilleries intellectuelles, l'exutoire hétéroclite d'épaves de cultures et de mentalités de diverses origines et de divers temps », (1974, p. 80). D'où la méthode que l'histoire des mentalités impose à l'historien : « une recherche archéologique d'abord des strates et morceaux d'archéopsychologie — au sens où André Varagnac parle d'archéocivilisation —, mais, ces épaves étant cependant assemblées en cohérences mentales sinon logiques, le déchiffrement ensuite de systèmes psychiques proches du **bricolage intellectuel** auquel Claude Lévi-Strauss reconnaît la pensée sauvage » (ibid, p. 81).

D'où l'idée, assez révolutionnaire en his-

toire, que tout est source : ce qui compte, c'est « une certaine lecture de n'importe quel document ». Mais il existe des sources privilégiées, et la première que cite Le Goff m'a parue assez significative : les documents qui témoignent de **sentiments** ou de **comportements** paroxystiques ou marginaux éclairent sur la mentalité commune. Il semble donc que ce soit dans la crise et dans l'écart que se manifeste le vieux fond psychique. Nous sommes d'accord. Mais ce sont aussi les documents littéraires et artistiques qui proposent des **représentations** de ces phénomènes ou encore des documents de l'imaginaire. De tels documents, avec les croyances et les mythes, les visions du monde (4) s'ordonnent dans le concept d'**outillage mental** proposé par L. Febvre (1935). Un tel concept permet de qualifier la cohérence de la mentalité et de l'particulier avec ses lieux et moyens de production. L'inventaire de l'outillage mental comprend les notions et représentations communs, les modèles éducatifs et culturels, les genres de vie et les modes de sociabilité. L'analyse de l'outillage mental suppose une exploration des langages (c'est-à-dire, écrit G. Duby, « les divers moyens d'expression que l'individu reçoit du groupe social où il vit, et qui servent de cadre à toute sa vie mentale », le vocabulaire, le champ sémantique, les mutations linguistiques, la syntaxe, les différents moyens d'expression numérique, quantitatif, etc.) des **expression**, des **perceptions**, des **émotions**, des **canaux d'information**, des **modélisations des fonctions sociales** (rites, cérémonies, fêtes, etc.). Les explorations n'ont plus de limites ; tout contribue à fabriquer et à révéler le *Zeltgeist*, l'Esprit du temps ; aussi bien les conceptions du corps, de l'enfant, de l'amour, de la mort et de la maladie, de l'espace et du temps, que les lieux communs, les cadres, logiques, les techniques du corps, la composition d'un jury de thèse, les pratiques sexuelles. Ce travail extensif d'encyclopédistes est cependant ordonné à des questions qui en organisent l'intérêt, et qui ne sont pas sans écho avec quelques-unes qui préoccupent les psychologues : quels sont les centres d'élaboration, de création et de vulgarisation d'une mentalité ? Comment se transforment les mentalités, comment elles se déforment, s'enrichissent, déperissent, entrent en lutte ou en synergie avec d'autres cadres mentaux, et comment peuvent coexister à une même époque, plusieurs mentalités, dans un même ensemble collectif, ou chez un même individu ? Comment et à quelles

(4) R. Mandrou (1972) définit celles-ci comme l'ensemble plus ou moins cohérent de représentations de la nature, de la vie, des rapports humains, de la divinité. Il en propose une approche plus dynamique quand il les appréhende comme les rapports entre le *su*, le *reconnu* et le *tu* qui interviennent dans la constitution et la cohérence de cet ensemble.

conditions perdurent les mentalités (5), quelles sont leurs fluctuations, leur rythme, leur obsolescence ? Quels liens s'établissent entre structures sociales et mentalités ? Quel est leur rôle dans la tension, les conflits et les luttes sociales ?

De telles questions n'épuisent pas le rapport ouvert à l'histoire, dans l'histoire : celui d'un domaine « refoulé par l'histoire traditionnelle » (J. Le Goff). Mais y répondre suppose une telle exhaustivité et une telle capacité de synthèse que la tâche paraît requérir le concours de plusieurs disciplines. Et l'histoire des mentalités se définit alors par ses contacts et ses rapports avec les autres sciences humaines. Ainsi Le Goff la rapproche-t-il tout à la fois de l'ethnologie (l'une et l'autre visent à atteindre le niveau le plus stable des sociétés); du sociologue (son objet est le collectif : « la mentalité d'un individu historique, fut-ce un grand homme, est justement ce qu'il a de commun avec d'autres hommes de son temps », p. 78); de l'historien structuraliste et, plus particulièrement, du psychosociologue. Ce rapprochement avait été souhaité, établi et validé par G. Duby bien avant 1961, date à laquelle il écrit son article sur l'histoire des mentalités. La psychologie sociale, essentiellement nord-américaine, lui avait paru apporter une nouvelle perspective : toute conduite individuelle répond à une certaine situation et, par conséquent, elle ne peut être comprise sans que soit examiné de très près le milieu environnant dans son ensemble; de nouveaux concepts : attitude, préjugé, dissonance cognitive, opinion, etc.; de nouvelles techniques d'investigation (observation, entretien, questionnaires, analyse de contenu) et de quantification (échelles, statistiques).

4. Ambivalence des historiens vis-à-vis de la psychologie et de la psychanalyse.

La revalorisation de la notion de mentalité par les historiens interpelle doublement les psychologues. D'abord parce qu'ils l'ont abandonnée et disqualifiée : peut-être avaient-ils raison de ne pas se laisser séduire par son caractère molaire et syncrétique. Il y a là un piège pour qui manie cette notion. Ensuite parce que, depuis Bloch (« les faits historiques sont par essence des faits psychologiques ») Braudel et Febvre, jusqu'à Duby, Le Goff et Mandrou, un appel est lancé vers les psychologues, appel non dépourvu d'ambivalence, c'est-à-dire d'attente, d'intérêt et de méfiance. Ainsi, J. Le Goff écrit (1974, p. 89), « liée aux gestes, aux comportements, aux attitudes — par quoi elle s'articule sur la psychologie, sur une frontière où historiens et psychologues devront bien un jour se rencontrer et collaborer —, l'histoire des mentalités ne doit pourtant pas être happée par un béhaviorisme qui la réduirait à des automatismes sans référence à des systèmes de pensée — et qui éliminerait un des aspects les plus importants de sa problématique : la part et l'intensité du conscient et de la prise de cons-

science en cette histoire ». Il faut prendre acte de cette invitation, mais aussi se demander si, outre la psychologie, la psychanalyse est conviée à cette rencontre. Car il est aussi question de l'inconscient. Mais duquel ? Freud, Jung, Reich ?

Dans son article de l'*Encyclopaedia Universalis*, R. Mandrou ne pose pas la question de savoir si la psychanalyse peut être interrogée pour contribuer à comprendre en quoi, selon le mot de Bloch, « les faits historiques sont par essence des faits psychologiques ». La psychanalyse doit être écartée : « Tout cet itinéraire n'implique aucun recours à la psychanalyse qui tente les historiens des psychologies collectives. Déjà Freud, dans *Motse et le monothéisme* et *Psychologie collective et Analyse du Moi*, se préoccupait des méthodes qui permettraient de franchir « l'abîme qui sépare la psychologie individuelle de la psychologie collective ». Derrière les savants plus ou moins audacieux qui ont pris le relais se profilent d'ailleurs les statures inquiétantes des psychologues sociaux désireux de traiter les foules et les peuples à leur guise : intoxication, manipulation, propagande ». (p. 437). On conviendra que les arguments ne sont pas décisifs et que l'amalgame n'est pas une méthode de recherche.

Toutefois, les mise en garde que formule R. Mandrou ne sont pas toutes commandées par cette sorte de méfiance, voire d'hostilité, qui pourrait être, elle aussi, traitée comme manifestation de la mentalité contemporaine à l'égard des psychistes. Ses exhortations à la prudence valent d'être prises en considération, mais les évidences qu'il rappelle méritent-elles qu'on y insiste ? Mandrou insiste donc d'abord sur celle-ci, que les psychologues sociaux ont énoncée il y a une quarantaine d'années, à savoir que la psychologie collective d'un groupe n'est pas la somme des psychologies individuelles de participants, pas plus que le groupe n'est une simple addition des individus. De même, « les méthodes de recherche psychanalytique qui valent pour les individus ne sont pas immédiatement transposables aux groupes, ni à la société globale ». En quoi on ne saurait lui donner tort. Tout aussi inacceptable est, selon Mandrou « la démarche qui postule une identité fondamentale entre collectif et individuel » : le mythe collectif n'est pas identique au rêve individuel ; « même dans les cas où les contenus semblent se prêter au mieux à ces transpositions (racisme, antisémitisme), les insuffisances de la « méthode » sont trop claires. Il convient enfin de récuser, continue Mandrou, la thèse d'une identité « profonde » de toutes les incons-

(5) Certaines représentations ont une stabilité multiséculaire, note R. Mandrou à propos de l'étude de Marc Bloch sur les caractères surnaturels attribués à la puissance royale en France et en Angleterre, depuis le haut Moyen-Age jusqu'à l'aube de l'époque contemporaine.

cients individuels, sur laquelle pourrait se fonder une analyse de la psyché collective : identité des processus ou même, pour les plus audacieux, des contenus ».

Prudence donc, recommande Mandrou qui préconise d'imiter celle de Freud cherchant les voies du passage pour l'étude de la psychologie collective ; Freud faisait de l'hérédité archaïque un facteur déterminant dans la formation de la personnalité : cette hérédité est constituée par la modélisation sociale que réalise l'éducation. Mais, conclut Mandrou sans expliquer davantage ce point de vue, l'analyse de la personnalité individuelle se trouve bénéficier de cette dimension plutôt que celle de la psychologie collective.

La position de Mandrou ne manque ni d'ambivalence ni d'abrupt. Elle pose quelques questions importantes qu'il convient de laisser ouvertes et de discuter.

Souligner « l'abîme qui sépare la psychologie individuelle de la psychologie collective » est une façon de laisser couverte, béante, la question. Et c'est utile. Mais c'est aussi ne pas regarder du côté du pont ; c'est ignorer tous les efforts qui ont été faits pour penser cette articulation. Et d'abord chez Freud qui affirme, dans *Psychologie collective et Analyse du Moi* précisément, — faut-il le rappeler — que « la psychologie individuelle se présente dès le début comme étant en même temps, par un certain côté, une psychologie sociale, dans le sens élargi mais pleinement justifié du mot ».

Cette position de principe serait encore gratuite si elle ne s'étayait pas sur une construction conceptuelle dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle a fait ses preuves : je veux parler du concept d'identification, de ses enrichissements ultérieurs dans différentes voies de la psychanalyse : de Melanie Klein à Jacques Lacan. Est-il alors nécessaire de chausser les bottes d'un Freud encore biologisant, résistant à sa propre invention, en faisant appel à l'hérédité plutôt qu'au désir et au fantasme ? S'il n'y a pas identité (faut-il dire isomorphisme ?) entre processus et contenus individuels et collectifs, est-il possible de contester le fait que certains processus psychiques (comme l'identification) ou certaines formations (comme le fantasme) sont non seulement intriqués dans le processus collectif, mais à ce point mobilisés que le processus collectif ne saurait prendre forme sans leur capacité dynamisante et organisatrice ? A propos du processus groupal, E. Jacque (1955), W.R. Bion (1961), S.H. Foulkes (1964), H. Ezriel (1950), J.-B. Pontalis (1963), D. Anzieu (1966), R. Schindler (1957), l'ont montré et démontré bien avant 1968. Que le rêve soit différent, dans sa structure et dans ses fonctions, du mythe — et K. Abraham (1909) l'avait d'emblée distingué —, n'empêche pas que des processus et des contenus communs sont repérables. Pourquoi maximaliser la thèse d'une identité « profonde » de tous les inconscients individuels, et ne pas seulement mentionner des

points de vue plus nuancés et plus précis, comme ceux de G. Devereux (1970, p. 4) qui propose le concept d'inconscient ethnique (« cette part de l'inconscient qu'un individu d'une culture donnée possède en commun avec la plupart des membres de sa culture ») ? Est-ce parce que la notion en évoque une autre, jungienne, et à ce titre particulièrement suspectée en France (6) ? La notion critiquable — mais non sans intérêt (7), d'inconscient collectif mériterait au moins une référence, mais ne pas mentionner l'apport de G. Roheim prive l'historien des mentalités d'un apport peut-être plus consistant, ce qui n'a pas échappé à Alain Besançon dans son anthologie de textes articulant les rapports entre histoire et psychanalyse (1974) ni dans son ouvrage fondamental sur la culture russe (1967) : le concept d'intermédiaire est précisément la contribution de Roheim à l'un de ces articulateurs entre psychisme individuel et psychisme collectif.

Evidemment, toutes ces tentatives sont à évaluer et à passer au crible de la critique du réductionniste, duquel n'ont peut-être pas été préservés les travaux de psychanalystes « appliquant » au mouvement social des concepts produits dans un cadre et pour une analyse de la psyché individuelle. Mandrou pose donc avec raison la question de la méthode et de la transposition des concepts.

Je voudrais maintenant essayer à mon tour de formuler quelques propositions conceptuelles, problématiques et méthodologiques dans la perspective de contribuer à une psychanalyse des mentalités. Mais je souhaite auparavant souligner d'une brève remarque ce qui s'impose à ma lecture des historiens : dans leur objet, leur projet et leur démarche, tout semble laisser postuler un intérêt chez eux fondamental pour le « vieux fond psychique », autant pour ce qui s'en exprime que pour ce qui en est tu, masqué ou refoulé. De quoi s'agit-il alors cette réticence à l'égard des outils forgés par les psychologues ? S'agirait-il d'un intérêt-écran, mutuellement entretenu ? ou bien d'une illusion de convergence ? Un point doit être précisé : la démarche de la psychanalyse diffère, au moins sur le statut de l'objet, de la démarche de l'histoire. Celle-ci recompose, reconstitue, reconstruit « en

(6) Chez les psychanalystes freudiens, le débat est entendu. Il n'est plus ouvert, réévalué, même après la publication de la *Correspondance entre Freud et Jung*, même après les études qui ont jeté un peu de lumière sur les premières années du mouvement psychanalytique et sur les relations de Freud et de ses premiers disciples. On peut aussi se demander pourquoi, lorsque des historiens comme J. Delumeau s'adressent à la psychanalyse pour élaborer les concepts d'angoisse et de peur, c'est à Jung, aux Jungiens ou à Fromm qu'ils se réfèrent, alors que probablement la théorie kleinienne de l'angoisse eut été plus pertinente.

(7) Par exemple quant à la théorie du refoulement.

plein » un objet qui fut perdu, oublié, non conservé : il s'agit de le rendre **présent**. La psychanalyse travaille en « creux », sur la trace de l'objet perdu sur son effet dans le désir. Ce n'est peut-être pas du même passé qu'historiens et psychanalystes semblent en quête : l'imparfait n'est pas le passé composé. Cette question du temps — et de l'oubli — est sans doute un des nœuds du débat.

5. Le travail de l'absence et du lien : la neutralisation.

Qu'est-ce que la mentalisation ? Il me semble que nous pourrions dire que le terme commun à toutes les recherches sur la question conduit à dire que mentaliser c'est établir — ou rétablir — un **lien**. Bion associe les deux aspects de la transformation et du lien dans toute son œuvre sur la pensée. Nous pourrions dire que la mentalisation est le travail du lien, sur plusieurs modes : d'abord, mentaliser c'est établir un lien de transformation entre une impulsion énergétique et une forme psychique étroitement associée à cette tension pulsionnelle et à sa décharge dans des conditions où l'impulsion énergétique ne trouve pas à se satisfaire directement. Ce qui est en cause est ici le fait que, à la voie directe, se substitue une voie nouvelle que suscite l'expérience de l'absence ou du défaut de l'objet. Mentaliser, c'est donc aussi, à travers l'expérience du manque, établir un lien entre une présence qui s'est absentée et une absence représentée. Il est encore un troisième mode du lien, qui met en rapport une représentation psychique subjective et un code ou un système de code. Ce lien va donner à l'une et à l'autre un statut et un destin dans la communication inter- et intra-subjective. Bion donne un exemple de ces trois aspects du lien dans ce qu'il désigne comme la capacité **alpha** de la mère : il s'agit là de la réponse transformatrice par l'appareil psychique maternel des motions douloureuses qui ne parviennent pas chez l'enfant à se transformer en représentants psychiques. Mais la fonction alpha ne s'exerce pas seulement sur la transformation des contenus qui seraient liés à la capacité de la mère de recevoir et de contenir ces **contenus**, elle concerne aussi les processus et les modes mêmes de la transformation. Et ces processus sont, pour une part importante, liés au code local, groupal ou social.

L'attention n'a peut-être pas été suffisamment portée sur cet aspect, à savoir que la codification du contenu est aussi importante que la transformation, et que l'une ou l'autre s'insèrent dans la structure et le processus groupal. Tout d'abord dans le groupe d'appartenance de la mère, c'est-à-dire dans le groupe primaire, avec l'ensemble et la nature des liens qui y sont organisés, entre la mère, le père et l'enfant, au croisement du sexe et de la génération, dans une culture et une société déterminées. Je pense que dans le travail de la mentalisation s'établit (ou ne

s'établit pas) un lien entre la représentation, en tant qu'absence représentée, et la codification, ensemble de procédures et de contenus **prédisposés**. Ce que j'appellerai tout à l'heure l'étagage groupal permet de fournir non seulement un appui, mais aussi une forme, et plus encore un accreditement à la représentation dans une **reprise** qui la rend significative dans le lien inter-personnel groupal et sociétal. Mon point de vue est donc que le travail de la mentalisation est un travail sur le lien. La mentalisation établit un lien entre ces trois ordres : entre le corps et le psychisme, entre les formations psychiques elles-mêmes, entre les formations psychiques et les formations groupales. Le travail de mentalisation est un travail psychique de l'entre-deux, dont les bornes seraient le corps et le code (D. Anzieu, 1977, R. Gori, 1978), la présence et l'absence, le fantasme et le mythe. Voilà un premier thème que je soumetts à la discussion.

Pour le préciser, il me faut envisager le processus d'étagage de la mentalisation.

6. L'étagage multiple de la mentalisation.

Le concept d'étagage dans la théorie psychanalytique est au centre du problème de l'application psychanalytique. Son destin dans la littérature et dans la clinique est cependant des plus surprenants : réductions, distorsions et contre-sens en jalonnent l'usage et l'histoire. Une réévaluation critique s'impose, dont la fécondité s'avère lorsque nous en utilisons le résultat dans l'analyse.

En reprenant l'extension et l'histoire de ce concept dans l'œuvre de Freud, sa réduction à la seule dimension de l'anaclitisme dans l'usage habituel apparaît immédiatement. Or, il est aisé de montrer que, pour Freud, le concept d'étagage s'organise, suivant en cela la richesse sémantique du terme en allemand, autour de trois aspects : le premier est celui d'un **appui**, d'une origine, ou encore d'un fondement de l'organisation psychique sur l'exercice des fonctions corporelles ; le second aspect de l'étagage concerne la **modélisation** (au sens de l'expression allemande **sich leihen an (etwas)**, c'est-à-dire se modeler, prendre exemple sur quelque chose). On voit ici que l'étagage n'est pas sans lien avec les identifications ; le troisième sens d'étagage est celui de la **reprise**, de l'entrebaillement et de l'entr'ouverture, au sens où deux ensembles communiquent à travers un espace agencé à cet effet et qui rend possible le passage d'un ordre ou d'un niveau à un autre. Parmi les conséquences de cette conception de l'étagage, je voudrais en indiquer deux : premièrement, à côté de l'étagage corporel du psychisme, et de l'étagage de celui-ci sur l'objet et sur la relation d'objet maternel, deux autres types d'étagage apparaissent, et dans la pleine acceptation de l'appui, du modèle et de la reprise : l'étagage du psychisme sur le groupe d'une part, et l'étagage du psychisme sur des formations endo-psychiques

d'autre part, ce que l'on peut appeler, avec J. Guillaumin, des auto-étayages. Guillaumin en a donné l'exemple dans le recours à certaines formations psychiques comme le Moi Idéal ou comme l'Idéal du Moi dans l'expérience dépressive, ou, comme R. Roussillon l'a établi à propos du paradoxe, sur certaines formations mentales, sur certains contenus de pensée.

La première conséquence à tirer de la critique du concept d'étayage est celle d'un étayage **multiple** du psychisme : ceci nous introduit à prendre en considération la mentalisation dans ses relations avec le corps, avec la mère, avec le groupe et avec les formations sociétales et culturelles, dont un élément est précisément le code dont il a été question tout à l'heure.

La deuxième conséquence de cette réévaluation de la notion d'étayage (multiple) est que la relation de l'étayant et de l'étayé est en appui, modèle et reprise **mutuels** ; la situation père-mère-enfant à propos du sevrage en fournit un bon exemple : ce qui se désétaye à ce moment-là concerne la **relation** d'objet entre la mère, le nourrisson et le père. Ce que l'enfant mentalise à partir de l'expérience de la séparation (du sevrage) n'est pas sans rapport avec le lien de la mère et du père. Et ce qui s'élabore du côté de la mère concerne aussi sa propre expérience de la séparation et le surgissement de son désir. La notion d'appui mutuel confirme l'urgence d'une logique plurielle des relations pour avancer dans la conceptualisation psychanalytique. Dans cette perspective, il est important de faire porter la recherche sur l'espace intermédiaire de l'étayage : c'est probablement l'espace de la mentalisation. C'est dans cet espace là, qui peut révéler certaines des propriétés de l'espace transitionnel, que les articulations entre des différents niveaux et ordres corporel, psychique, groupal et sociétal peuvent s'effectuer.

Cette conception de l'étayage multiple en appui mutuel rend possible de penser plusieurs niveaux d'articulation, et notamment entre le psychisme individuel et le processus et les structures du groupe (8). Avec elle, nous disposons entre outre, pour penser les situations de rupture et de crise — et l'idéologie est une mentalisation de la crise — d'une notion utile, car nous pouvons alors rendre compte de ce que la clinique nous confronte à vivre et à tenter d'élaborer : l'expérience d'une **perte d'appui** et de la recherche d'un nouvel appui (désétayage, réétayage) ; l'**écart** vécu comme rupture et violence dans le passage d'un appui à un autre (de la mère au groupe, du besoin corporel au fantasme il y a solution de continuité ; la co-variance des états et de la gérance intersystémique (9).

Ce concept précisé, le moment est venu de mettre à l'épreuve cette hypothèse d'un étayage multiple en double appui des formations psychiques. Pour ce qui est de notre présent propos, je voudrais interroger avec cet outil le concept de représentation. Certes l'articulation reste à faire entre représentation et mentali-

sation. Le concept de représentation dans la théorie psychanalytique offre un avantage non négligeable dans ce moment de notre recherche : il comporte **déjà** cette double face, l'une faite de **choses**, l'autre de **mots**. Déjà nous sommes là dans un double étayage de la représentation.

Dans la perspective psychanalytique freudienne, *Vorstellung* désigne l'inscription d'un objet dans le système mnésique ; l'objet est représenté à travers son inscription dans le système mnésique. La distinction qu'opère Freud en 1915 entre représentation de chose et représentation de mot comporte une projection dans la première topique. La représentation de choses résulte de la perceptoin visuelle de la chose, et cette représentation caractérise, rappellent Laplanche et Pontalis, le système inconscient ; d'un point de vue économique, elle consiste en un investissement des traces mnésiques plus ou moins dérivées de la chose. La représentation de mot dérive quant à elle de l'utilisation des systèmes organisés de la parole et du langage. La chose est ainsi liée au mot pour le dire : ce type de représentation caractérise le système préconscient-conscient. Cette distinction appelle une interrogation sur le mode de passage entre représentation de choses et représentation de mots : comment passe-t-on de l'une à l'autre et que se passe-t-il dans ce passage de la représentation visuelle à la représentation verbale acoustique ?

Sans doute faut-il ici penser l'articulation entre les deux topiques, comme me le suggère A.M. Blanchard. Dans cette perspective, nous serions amenés à centrer l'analyse sur le préconscient, sur le moi et sur les relations qu'il instaure avec ses objets, notamment avec ceux d'entre eux qui vont, en s'intériorisant, former les instances idéales du Moi. C'est en se heurtant à ces instances que, pour s'exprimer, la pulsion est contrainte aux métamorphoses de la condensation, du déplacement, du déguisement. La censure double qui s'instaure dans le passage du système Ics au système Pcs, puis du Pcs au Cs contraint la pulsion à s'exprimer

(8) Je développe l'hypothèse de l'étayage multiple en appui mutuel dans un ouvrage sur les fondements de la psychanalyse groupale, à paraître.

(9) J'ai donné dans une récente étude plusieurs exemples de la relation d'étayage entre l'individu et le groupe, dans les situations de crise et de rupture ; à la naissance, à l'adolescence, chez les immigrés, les exilés, les créateurs, etc. Cette translation (ce transfert ou ce déplacement) d'un niveau à un autre est fondamentalement *ambivalent* il peut constituer aussi bien un mode de défense contre les aspects douloureux et désagréables d'une crise (comme dans le cas de la résolution *somatique* d'une crise ou d'un conflit psychique) qu'une modalité d'*élaboration* de la crise. Cf. mon introduction à l'analyse transitionnelle, in : Kaës R., Missenard, A. et al. *Crise, rupture et dépassement. L'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle et groupale*. Paris, Dunod, 1979.

selon des lois différentes. Le système *Pes* est ici articulatoire, puisqu'on y trouverait des représentations de mot, mais aussi des représentations pictogrammiques, sonores, qui, les unes et les autres, ne sont pas soumises au processus secondaire. Le mode de mentalisation doit tenir compte de la relation du *Moi* avec les instances idéales et surmoïques. La mentalisation mytho-poétique s'opposerait de ce point de vue à la mentalisation idéologique, apparemment plus secondarisée, maintenue sous l'allégeance des instances idéales, et incluant tout en les niant, au nom même de l'idéal, des contradictions, des illogismes et des paradoxes.

Comment, dans les différents modes de mentalisation, les formations psychiques s'articulent le corps et la réalité extérieure, notamment avec la réalité sociale, c'est ce que permet d'introduire la notion d'étagage multiple de la représentation, au triple sens d'appui, de modèle et de reprise. L'étagage sur le corps, au sens d'appui et de modèle, apparaît nettement si l'on prend en considération non seulement le rapport entre la forme de la représentation et l'exercice des fonctions corporelles nécessaires à la vie, mais aussi l'intégration dans la représentation de processus tels que la digestion, l'exonération anale, la stimulation et la réponse pellique. Quant à l'aspect de la reprise, il nous conduit à interroger le rôle du *Moi* dans l'étagage de la représentation, notamment quant à sa fonction dans la perception externe et interne. L'hypothèse de l'étagage de la représentation sur le groupe conduit à se demander si les représentations inconscientes peuvent contenir des éléments sociaux refoulés. On connaît la réponse jungienne à une telle question : l'inconscient comprend des éléments sociaux mais ils ne sont pas refoulés, ils sont en quelque sorte en stase dans une position topique produite par un autre ordre que celui du refoulé, et que l'on pourrait comprendre comme un dépôt. Cette position ne répond pas, en fait, à notre question, car nous nous demandons si les représentations inconscientes contiennent des éléments sociaux refoulés, c'est-à-dire du signe ou des systèmes de signes et des systèmes de relation conventionnellement organisés. On peut en effet se demander s'il n'y a pas autre chose que des représentants-représentations constituant le refoulement originaire et le « contenu » même de l'inconscient. Faut-il rappeler que les représentations de chose dérivent de la perception visuelle de la chose, que la perception appartient au système perception-conscience et qu'elle établit les rapports du psychisme avec la réalité extérieure ? On pourrait peut-être avancer l'idée d'un travail de la perception dans la constitution de la représentation de choses, ce serait un premier point de discussion. Mais un second argument me paraît plus important : selon la seconde topique, le *Moi* se différencie du *Ça* d'où il tire son origine, d'après la nécessité et l'influence de la réalité extérieure. (Freud, 1923, *Le Moi et le Ça*, p. 208, dans la traduction française). Est-il

possible de soutenir que l'inconscient comporte des formations qui seraient entremises par l'intermédiaire du *Moi* avec le monde extérieur, par exemple des systèmes de relation d'objets socialement constitués ? Nous trouvons, dans *Le Moi et le Ça* un texte assez significatif : « En y réfléchissant de plus près, nous constatons que tout ce que le *Ça* éprouve, toutes les expériences qu'il reçoit, il le doit à l'entremise du *Moi* qui à ses lieux et place communique avec le monde extérieur (...) Il ne faut pas poser entre le *Moi* et le *Ça* une différence trop tranchée : on ne doit pas oublier en effet que le *Moi* n'est qu'une partie du *Ça* ayant subi une différenciation particulière. Les expériences faites par le *Moi* semblent d'abord perdues au point de vue de la transmission héréditaire, mais lorsqu'elles sont suffisamment intenses et se répètent d'une façon suffisamment fréquente chez un grand nombre d'individus appartenant à des générations successives, elles se transforment, pour ainsi dire, en expérience du *Ça* dont les traces mnésiques sont conservées et maintenues à la faveur de l'hérédité. C'est ainsi que le *Ça* héréditaire abrite les restes d'innombrables existences individuelles et lorsque le *Moi* puise dans le *Ça* son *Surmoi*, il ne fait peut être que retrouver ou ressusciter ses aspects anciens du *Moi* ». Ce texte, rarement travaillé, apporte une ouverture du côté de cette hypothèse de l'inclusion, dans l'inconscient, de formations sociales ou groupales (à la formule lacanienne, de l'inconscient structuré comme un langage, j'avais apporté un élargissement en proposant de considérer qu'il était structuré comme un groupe ; formule d'ailleurs réversible, si l'on parle de ce que figure le groupal). Bien entendu, ce texte doit être confronté avec ce que nous savons du rôle que Freud a fait jouer à l'hérédité, mais il semble qu'il y ait eu là une intuition que le conflit entre Jung et Freud a quelque peu rejeté à l'arrière-plan. Il est un autre passage du *Moi et le Ça*, beaucoup plus connu ; le *Moi* n'y est pas seulement défini comme médiation, issue du *Ça*, avec la réalité extérieure ; sa formation repose aussi sur la perception particulière de l'identification et des relations d'objet.

Certains travaux d'ethnologues sont ici fort précieux : ils nous font comprendre que les expériences de la chose, les expériences de l'absence, et les expériences de la représentation se constituent dans un codage et dans une organisation groupale. L'étagage du *Moi* sur le groupe et le code n'est pas sans effet structurant sur le travail de la mentalisation et sur les processus psychiques mis en œuvre dans les mentalités qui en résultent. Le « *Moi groupal* » des Dogons ne perçoit pas les « choses » comme le *Moi* d'un anglo-saxon. Les mots pour le dire impliquent la référence à un code (linguistique, mythique) et à une organisation du groupe : les travaux de M. Leenhardt (1947) nous ont montré comment la configuration du code structure la perception de l'objet, et comment la désignation des personnes structure

l'organisation des relations interpersonnelles et des relations intrapsychiques. Les désignations du nom, par exemple, chez les mélanésiens, nous orientent vers un tout autre système de construction des relations d'objets et des relations interpersonnelles.

Piaget a eu cette intuition d'un étayage de l'activité mentale sur le groupe ; être en groupe et grouper les opérations mentales vont de pair : « sans l'échange de pensée et la coopération avec les autres, l'individu ne parviendrait pas à grouper ses opérations en un tout cohérent... » 1967, p. 174) ; et plus loin « l'individu ne parvient à la logique que grâce à la coopération » (ibid, p. 176). Pour le psychanalyste, la mentalisation se construit et se « groupe » dans le groupe primaire, d'abord dans le groupe-mère, c'est-à-dire dans ce qui, primitivement, s'actualise pour l'enfant quant au système des liens organisés entre la mère, le père et l'enfant, au croisement du sexe et de la génération.

Les organisateurs psychiques et socioculturels de la représentation.

Dans les recherches que j'ai entreprises sur les représentations du groupe, en tant qu'objet d'investissements psychiques et sociaux (R. Kaës, 1976), j'ai été conduit à distinguer deux systèmes d'étayage à travers lesquels se construit la représentation du groupe : « d'une part un système psychique dans lequel le groupe fonctionne comme représentant-représentation de la pulsion, et d'autre part un système socioculturel dans lequel le groupe est figuré comme modèle de relation et d'expression. Chacun de ces systèmes comporte des **organiseurs** spécifiques, soit des schèmes sous-jacents qui organisent la construction du groupe en tant qu'objet de représentation. Les **organiseurs** que je qualifie de psychiques correspondent à une formation inconsciente proche du noyau imagé du rêve : ils sont constitués par les objets plus ou moins scénarisés du désir infantile ; ils peuvent être communs à plusieurs individus et revêtir un caractère typique, au sens où Freud et Abraham parlaient de rêves typiques. Ils empruntent à l'expérience quotidienne et aux modèles sociaux de représentation du groupe le matériel « diurne » nécessaire à leur élaboration. Les **organiseurs socioculturels** résultent de la transformation par le travail groupal de ce noyau inconscient ; communs aux membres d'une aire socio-culturelle donnée, éventuellement à plusieurs cultures, ils fonctionnent comme des codes enregistrants, tel le mythe, différents ordre de réalités : physique, psychique, sociale, politique, philosophique. Ils rendent possible l'élaboration symbolique du noyau inconscient de la représentation et la communication entre les membres d'une société. Ils opèrent ainsi la transition du rêve vers le mythe.

Il est probable que les organisateurs psychiques et socio-culturels marquent certains stades critiques dans le développement de la personnalité et de la société, qu'ils révèlent des

niveaux d'intégration que des schèmes spécifiques de représentation (Spitz parlerait d'indicateurs du comportement) permettraient d'identifier. Cette hypothèse ne peut être vérifiée que dans l'analyse du processus groupal dans son ensemble ». (Kaës, R., 1974, 1976).

J'appliquais alors au processus groupal cette notion d'organiseurs psychique et socio-culturel.

Les **organiseurs psychiques** consistent dans des configurations inconscientes typiques de relations d'objets. Leur propriété dominante est de posséder une **structure groupale**, c'est-à-dire de constituer des ensembles spécifiques de relations entre des objets ordonnés à un but selon un schéma dramatique plus ou moins cohérent. Les organisateurs psychiques possèdent des propriétés figuratives, scénarisées et pro-actives. Je distinguais alors quatre principaux organisateurs psychiques, l'image du corps, la fantasmagorie originelle, les imagos et les complexes familiaux, l'imaginaire de la psyché (systèmes et instances de la topique, réseaux d'identification notamment).

Les **organiseurs socio-culturels** de la représentation résultent de l'élaboration sociale de l'expérience des différentes formes de groupalité. Ils sont, de ce fait, infiltrés par les organisateurs psychiques. L'étude des **représentations sociales** du groupe, dans ses différentes modalités expressives (mythes, idéologies, romans, iconographies, expressions verbales, etc.) porte sur la transformation de l'expérience groupale et du vécu groupal intrapsychique en un système social de représentation plus ou moins cohérent, mis en place à travers un langage ; et dont une des fonctions majeures est de rendre intelligibles un ordre de relation à un objet, d'établir à son propos une communication inter-subjective.

Un tel système définit la culture, c'est-à-dire le code commun à tous les membres d'une formation collective organisée ; ce code est composé des pratiques sociales et de systèmes sociaux de représentations tels que les rites, les mythes, les idéologies, les conceptions de l'univers, les doctrines philosophiques, les théories scientifiques. Un tel code comporte deux caractéristiques essentielles :

a) il enregistre des représentations de réalités d'ordre varié : psychique, social, religieux, cosmique, physique, etc. Il permet ainsi d'établir un lien entre des représentations singulières de choses encore inarticulées et des représentations de mots gérées par le sens commun, et socialement admises. Il articule la formation inconsciente à un « déjà-dit ».

b) ses constituants supportent des variations plus ou moins amples en fonction de l'état des rapports sociaux et des besoins psychologiques des différents membres de cette formation. L'étude des contenus des représentations est, de ce fait, de moindre intérêt que celle du processus de leur organisation propre et de leurs formations psychiques et sociales.

Dans cette perspective, comme l'a souligné S. Moscovici (1961), l'accent est moins mis sur les contenus de la représentation que sur l'analyse de ses dimensions, de son processus d'élaboration, de son style et de ses fonctions psychique et sociales. La représentation apparaît non plus comme la reproduction d'un état mental ou d'un état social dont elle serait le reflet, mais comme un **processus d'organisation des rapports psycho-sociaux**.

Nous voici donc arrivés à un point où la jonction entre mentalisation et mentalité est possible, et où la perspective de l'étaillage multiple du psychisme nous a permis d'articuler les relations de **reprise** entre l'ordre du corps et celui du social.

Un chantier de recherche s'ouvre alors. Juste avant d'y accueillir les contributions de ce colloque, je voudrais en indiquer encore une dimension. Il s'agit des **moments** et des **modes** de la mentalisation. Nous pouvons, ici encore, les situer entre deux pôles, le corps et l'organisation symbolique, avec un entre-deux d'allure paradoxale.

On peut discerner un moment fondateur dans le travail de la mentalisation : il s'agit de ce que P. Dubor, dans un travail qu'il effectue sur la mentalisation chez les psychotiques, appelle la capacité d'externaliser sur un mode réifiant les impulsions internes. P. Dubor fait de « l'agir » le temps premier et fondateur de la mentalisation. « Nous entendons par agir, dit-il, une possibilité de décharge directe des pulsions s'exprimant dans des manifestations corporelles comportementales ayant la caractéristique d'actualiser d'emblée la pulsion et son éprouvé dans le contexte circonstanciel énergétique et dynamique, ceci sans passer obligatoirement par la chaîne des mentalisations de désir de ces représentants imaginaires ou symboliques. On pourrait dire encore que l'agir est une modalité signifiante systématisée, ancrée dans

l'éprouvé corporel, d'une motion corporelle qui utilise le poids du réel pour se faire comprendre ». Ces formulations sont proches de ce que René Roussillon assigne, en s'inspirant de B. Lewin et de A. Green, à la fonction de l'écran. L'extrajection réifiante de Dubor requiert la mise en place d'un écran assurant la possibilité d'une représentation ou d'une mentalisation ultérieure, en tant que représentation d'une absence. Ces « agir » expressifs et interprétatifs sont une modalités relationnelle signifiante qui sont accessibles notamment aux psychotiques. Ils ne font que reprendre, en insistant sur ce mode, un des moments de base du procès de sens et de communication normale, d'après lequel, écrit Dubor, « le fonctionnement mental au niveau imaginaire et symbolique se fait l'écho à un niveau psychique d'un engagement corporel vécu primitivement dans le réel ».

Au temps premier de l'extrajection réifiante vont succéder des moments et des modes intermédiaires, qui composeront avec un pôle opposé et complémentaire, caractérisé comme procès symbolique, temps de l'absence. Ce moment diffère du temps du manque. Le manque dénote la tension pulsionnelle non déchargée et le défaut de l'objet : **ça manque**. L'hallucination obture l'expérience de l'absence. De ce point de vue la mentalité idéologique est hallucination systématique (9). Au contraire, l'absence se constitue, après-coup, par la représentation de mot. L'hallucination négative, R. Roussillon nous en dira sans doute davantage, serait alors le moment paradoxal de l'articulation entre le manque et l'absence.

(10) La position et la mentalisation idéologique ont fait l'objet de développements plus précis dans un ouvrage : *La position idéologique : mentalité de l'idéal et esprit du corps*. Paris, Dunod.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABRAHAM (K.) — 1909. Rêve et mythe, in : *Oeuvres complètes*, Tome I. Paris, Payot, 1965.
 ANZIEU (D.) — 1967. Pour une psycholinguistique psychanalytique : bref bilan et question préliminaires, in : Anzieu, D., Gibello, B. et al : *Psychanalyse et langage*. Paris, Dunod.
 ANZIEU (D.) — 1966. Etude psychanalytique des groupes réels. *Les Temps Modernes*, 242, 56-73.
 BESANÇON (A.) — 1967. *La Tsarevitch immolé*. Paris, Plon.
 BESANÇON (A.) — 1969. Vers une histoire psychanalytique. *Annales E.S.C.*, 3, 594-616 et 4, 1011-1033. Réédité in : *Histoire et Expérience du Moi*. Paris, Flammarion, 1971.
 BESANÇON (A.) — 1974. *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*. Paris - La Haye, Mouton.
 BION (W.R.) — 1961. *Recherches sur les petits groupes*. Paris, P.U.F., 1965.
 BION (W.R.) — 1962. *Learning from Experience*. Londres, P. Heineman.

BION (W.R.) — 1964. Théorie de la pensée. *Revue Française de Psychanalyse*, XXVIII, 1, 75-84.
 BION (W.R.) — 1970. *L'attention et l'interprétation*. Paris, Payot, 1974.
 BLONDEL (Ch.) — 1926. *La mentalité primitive*. Paris, Stock.
 BLONDEL (Ch.) — 1928. *Introduction à la psychologie collective*. Paris, A. Colin.
 CAZENEUVE (J.) — 1961. *La mentalité archaïque*. Paris, A. Colin.
 DELUMEAU (J.) — 1978. *La peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècle*. Paris, Fayard.
 DEVEREUX (G.) — 1970. *Ethnopsychiatrie générale*. Paris, Gallimard.
 DUBOR (P.) — 1976. *La dialectique du faire et du dire en pathologie et en thérapeutique. L'expression agie (extrajection réifiante) temps premier et fondateur de la mentalisation*. Communication au X^e Congrès International de Psychothérapie, Paris, Ronéo, 9 p.

- DUBY (G.) — 1961. Histoire des mentalités. In : *L'histoire et ses méthodes*. Encyclopédie de la pléiade. Paris, Gallimard.
- DURKHEIM (E.) — 1898. Représentations individuelles et représentations collectives, in : *Sociologie et Philosophie*. Paris, P.U.F. 1963.
- EZRIEL (H.) — 1950. A psychoanalytic approach to group treatment. *British Journal of Medical Psychology*, 23, 59-75.
- FEBVRE (L.) — 1928. *Un destin*. Martin Luther. Paris.
- FEBVRE (L.) — 1938. *Psychologie et histoire*. Encyclopédie Française, Tome VIII, fasc. 8-12.
- FOULKES (S.H.) — 1964. *Psychothérapie et analyse de groupe*. Paris, Payot, 1970.
- FREUD (S.) — 1915. Das Unbewusste. G. W., X. Trad. fr. : L'inconscient, in : *Métopsychoanalyse*. Paris, Gallimard, 1952.
- FREUD (S.) — 1921. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. G. W. XIII, 71-161. Trad. fr. : *Psychologie Collective et Analyse du Moi*. Paris, Payot.
- FREUD (S.) — 1923. *Das Ich und das Es*. G. W., XIII, 237-289. Trad. fr. in : *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot ; p. 177-234.
- FREUD (S.) — 1938. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. G. W., XVI, 103-246. Trad. fr. : *Moïse et le monothéisme*. Paris, Gallimard, 1948.
- GORI (R.) — 1978. *Le corps et le signe dans l'acte de parole*. Paris, Dunod.
- JAQUES (E.) — 1955. Social system as a defense against Persecutory and Depressive Anxiety. In : *New Direction in Psychoanalysis*, London, Tavistock, 478-498. Trad. fr. in : *Levy, A., Psychologie sociale*, Paris, Dunod.
- KAËS (R.) — 1976. *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*. Paris, Dunod.
- KAËS (R.) — 1978. L'utopie dans l'espace paradoxal : entre Jeu et Folie raisonneuse. *Bulletin de Psychologie*, 12-17, 853-880.
- KAËS (R.) — 1979. Introduction à l'analyse transitionnelle, in : *Kaës, R., Missenard, A. et col. : Crise et changement, rupture et continuité. L'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle et groupale*. Paris, Dunod.
- KAËS (R.) — 1980. *La position idéologique. Mentalité de l'idéal et esprit de corps*. Paris, Dunod.
- LAPLANCHE (J.), PONTALIS (J.-B.) — 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F.
- LE BON (G.) — 1895. *Psychologie des foules*. Paris, P.U.F. 1963.
- LEENHARDT (M.) — 1947. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris Gallimard.
- LE GOFF (J.) — 1974. Les mentalités. Une histoire ambiguë. In : *Le Goff, J., Nora, P., : Faire de l'histoire*, III, Paris, Gallimard.
- LEVY-BRUHL (L.) — 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan.
- LEVY-BRUHL (L.) — 1922. *La mentalité primitive*. Paris, Alcan.
- MANDROU (R.) — 1972. *L'histoire des mentalités*. Encyclopédia Universalis, 8, 436-438.
- MOSCOVICI (S.) — 1961. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris, P.U.F.
- PONTALIS (J.-B.) — 1963. Le petit groupe comme objet. *Les Temps Modernes*, 211, 1057-1069.
- ROHEIM (G.) — 1943. *Origine et fonction de la culture*. Paris, Gallimard, 1972.
- ROUSSILLON (R.) — 1976. *Paradoxe et mentalisation*. Mémoire de D.E.A. (Université de Lyon II). Ronéoté, 57 p.
- ROUSSILLON (R.) — 1978. *Du paradoxe incontestable au paradoxe contenu*. Thèse pour le Doctorat de 3^e cycle, Université de Lyon II, 223 p.
- SCHINDLER (R.) — 1957. Grundprinzipien der Psychodynamik in der Gruppe. *Psyché*, 11, 308-314.
- WALLON (H.) — 1928. La mentalité primitive et celle de l'enfant. *Revue philosophique*, CV, 82-105.