

Sigmund Freud, “ Le moi et le ça ” (1923) §1 et 2

1 La conscience et l'inconscient

Dans ce chapitre d'introduction, je n'ai rien de nouveau à dire et je ne puis guère éviter la répétition de ce que j'ai souvent eu l'occasion de dire précédemment. La division du psychique en un psychique conscient et un psychique inconscient constitue la prémisse fondamentale de la psychanalyse, sans laquelle elle serait incapable de comprendre les processus pathologiques, aussi fréquents que graves, de la vie psychique et de les faire rentrer dans le cadre de la science. Encore une fois, en d'autres termes : la psychanalyse se refuse à considérer la conscience comme formant l'essence même de la vie psychique, mais voit dans la conscience une simple qualité de celle-ci, pouvant coexister avec d'autres qualités ou faire défaut. Si je pouvais avoir l'illusion que tous ceux qui s'intéressent à la psychologie lisent cet essai, je m'attendrais certainement à ce que plus d'un lecteur, choqué par la place modeste que j'accorde à la conscience, me faussât compagnie dès cette première page et se refusât à poursuivre la lecture. Nous sommes ici, en effet, en présence du premier Schibboleth de la psychanalyse. La plupart des gens possédant une culture philosophique sont absolument incapables de comprendre qu'un fait psychique puisse n'être pas conscient, et ils repoussent cette idée comme absurde et en contradiction avec la saine et simple logique. Cela tient, à mon avis, à ce que ces gens n'ont jamais étudié les phénomènes de l'hypnose et du rêve qui, abstraction faite de ce qu'ils peuvent avoir de pathologique, nous imposent la manière de voir que je viens de formuler. En revanche, leur psychologie fondée sur l'omniprésence de la conscience, est incapable de résoudre les problèmes en rapport avec l'hypnose et le rêve. « Être conscient » est avant tout une expression purement descriptive et se rapporte à la perception la plus immédiate et la plus certaine. Mais l'expérience nous montre qu'un élément psychique, une représentation par exemple, n'est jamais conscient d'une façon permanente. Ce qui caractérise plutôt les éléments psychiques, c'est la disparition rapide de leur état conscient. Une représentation, consciente à un moment donné, ne l'est plus au moment suivant, mais peut le redevenir dans certaines conditions, faciles à réaliser. Dans l'intervalle, nous ignorons ce qu'elle est; nous pouvons dire qu'elle est latente, entendant par là qu'elle est capable à tout instant de devenir consciente. En disant qu'une représentation est restée, dans l'intervalle, inconsciente, nous formulons encore une définition correcte, cet état inconscient coïncidant avec l'état latent et l'aptitude à revenir à la conscience. Les philosophes nous adresseraient ici l'objection suivante : le terme inconscient ne se laisse pas appliquer dans le cas particulier, car aussi longtemps qu'une représentation se trouve à l'état latent, elle ne représente rien de psychique. Nous nous garderons bien de répondre quoi que ce soit à cette objection, car cela nous entraînerait dans une polémique purement verbale, à laquelle nous n'avons rien à gagner. Mais nous avons obtenu le terme ou la notion de l'inconscient en suivant une autre voie, et notamment en utilisant des expériences dans lesquelles intervient le dynamisme psychique. Nous avons appris ou, plutôt, nous avons été obligés d'admettre, qu'il existe d'intenses processus psychiques, ou représentations (nous tenons ici compte principalement du facteur quantitatif, c'est-à-dire économique), capables de se manifester par des effets semblables à ceux produits par d'autres représentations, voire par des effets qui, prenant à leur tour la forme de représentations, sont susceptibles de devenir conscients, sans que les processus eux-mêmes qui les ont produits le deviennent. Inutile de répéter ici en détail ce qui a été dit tant de fois. Qu'il nous suffise de rappeler que c'est en ce point qu'intervient la théorie psychanalytique, pour déclarer que si certaines représentations sont incapables de devenir conscientes, c'est à cause d'une certaine force qui s'y oppose ; que sans cette force elles pourraient bien devenir conscientes, ce qui nous permettrait de constater combien peu elles diffèrent d'autres éléments psychiques, officiellement reconnus comme tels. Ce qui rend cette théorie irréfutable, c'est qu'elle a trouvé dans la technique psychanalytique un moyen qui permet de vaincre la force d'opposition et d'amener à la conscience ces représentations inconscientes. À l'état dans lequel se trouvent ces représentations, avant qu'elles soient amenées à la conscience, nous avons donné le nom de refoulement; et quant à la force qui produit et maintient le refoulement, nous disons que nous la ressentons, pendant le travail analytique, sous la forme d'une

résistance. Notre notion de l'inconscient se trouve ainsi déduite de la théorie du refoulement. Ce qui est refoulé, est pour nous le prototype de l'inconscient. Nous savons cependant qu'il existe deux variétés d'inconscient : les faits psychiques latents, mais susceptibles de devenir conscients, et les faits psychiques refoulés qui, comme tels et livrés à eux-mêmes, sont incapables d'arriver à la conscience. Notre manière d'envisager le dynamisme psychique ne peut pas rester sans influence sur la terminologie et la description. Aussi disons-nous que les faits psychiques latents, c'est-à-dire inconscients au sens descriptif, mais non dynamique, du mot, sont des faits préconscients, et nous réservons le nom d'inconscients aux faits psychiques refoulés, c'est-à-dire dynamiquement inconscients. Nous sommes ainsi en possession de trois termes : conscient, préconscient et inconscient, dont la signification n'est plus purement descriptive. Nous admettons que le préconscient se rapproche davantage du conscient que l'inconscient et, comme nous n'avons pas hésité à attribuer à ce dernier un caractère psychique, nous hésiterons d'autant moins à reconnaître ce caractère au préconscient, c'est-à-dire à ce qui est latent. Mais pourquoi ne suivrions-nous pas l'exemple des philosophes qui tracent une ligne de démarcation entre le préconscient et l'inconscient, d'une part, le conscient, de l'autre, ce qui paraît d'ailleurs très logique? Si nous le faisons, ces philosophes nous inviteraient alors à considérer le préconscient et l'inconscient comme deux variétés ou degrés du psychoïde. L'unité, il est vrai, se trouverait ainsi rétablie, mais nous nous heurterions, dans l'exposé des faits, à des difficultés sans fin, et le seul fait important, à savoir que ces psychoïdes coïncident sur presque tous les points avec ce qui est généralement reconnu comme psychique, se trouverait refoulé à l'arrière-plan, au profit d'un préjugé qui date de l'époque où ces psychoïdes étaient encore inconnus, dit moins dans ce qu'il ont d'essentiel. Or nos trois termes : conscient, préconscient, inconscient, sont faciles à manier et nous donnent une grande liberté de mouvements, à la condition de ne pas oublier que si, au point de vue descriptif, il y a deux variétés d'inconscient, il n'y en a qu'une seule, au point de vue dynamique. Dans certains cas, nous pouvons faire un exposé en négligeant cette distinction, mais dans d'autres elle est indispensable. Quoi qu'il en soit, nous sommes suffisamment habitués à ce double sens de l'inconscient et nous n'en avons jamais éprouvé une grande gêne. Il me paraît, en tout cas, inévitable. En ce qui concerne, enfin, la distinction entre le conscient et l'inconscient, elle se réduit à une simple question de perception, question qui comporte la réponse oui ou non, l'acte de la perception lui-même ne nous fournissant pas la moindre information sur les raisons pour lesquelles une chose est perçue ou non. On aurait tort de se plaindre de ce que le dynamisme psychique se manifeste toujours sous un double aspect (conscient et inconscient)¹. Mais les recherches psychanalytiques ultérieures ont montré que ces

¹ Voir à ce sujet Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten, dans «Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre », 4e Série. Il convient de signaler une nouvelle orientation dans la critique de l'inconscient. Certains auteurs qui, tout en consentant à reconnaître les faits psychanalytiques, se refusent à admettre l'inconscient, ont recours à cet argument irréfutable que la conscience elle-même, en tant que phénomène, présente de nombreux degrés d'intensité et de clarté. De même qu'il y a des processus dont nous avons une conscience vive, frappante, autant dire concrète, il en est d'autres dont nous avons une conscience faible, à peine perceptible ; et, ajoutent ces auteurs, les processus dont nous avons la conscience la plus faible sont précisément ceux auxquels la psychanalyse applique improprement la qualification d'inconscients, alors qu'en réalité ils seraient conscients quand même ou, tout au moins, demeureraient « dans la conscience », capables, si on leur prête une attention suffisante, de devenir pleinement et intensément conscients. Pour autant que des arguments puissent jouer un rôle quelconque dans la solution d'une question qui, comme celle qui nous occupe, dépend étroitement de conventions ou de facteurs affectifs, nous dirons ceci : conclure du fait que la conscience présente une échelle de netteté et de clarté à l'inexistence de l'inconscient équivaut à affirmer la nonexistence de l'obscurité, parce que la lumière présente toutes les gradations, depuis l'éclairage le plus cru jusqu'aux lueurs les plus atténuées, à peine perceptibles, ou à tirer des innombrables degrés de vitalité un argument en faveur de la nonexistence de la mort. Ces raisonnements peuvent, jusqu'à un certain point, être ingénieux, mais ils sont dépourvus de toute valeur pratique, ce dont on ne tarde pas à se rendre compte dès qu'on veut en tirer certaines conséquences, dans le genre de celle-ci, par exemple : puisque l'obscurité n'existe

distinctions étaient, elles aussi, insuffisantes et insatisfaisantes. Parmi les situations dans lesquelles ce fait apparaît d'une façon particulièrement nette, nous citerons la suivante qui nous semble décisive. Nous nous représentons les processus psychiques d'une personne comme formant une organisation cohérente et nous disons que cette organisation cohérente constitue le Moi de la personne. C'est à ce Moi, prétendons-nous, que se rattache la conscience, c'est lui qui contrôle et surveille les accès vers la motilité, c'est-à-dire l'extériorisation des excitations. Nous voyons dans le Moi l'instance psychique qui exerce un contrôle sur tous ses processus partiels, qui s'endort la nuit et qui, tout en dormant, exerce un droit de censure sur les rêves. C'est encore de ce Moi que partiraient les refoulements, à la faveur desquels certaines tendances psychiques sont, non seulement éliminées de la conscience, mais mises dans l'impossibilité de se manifester ou de s'exprimer d'une façon quelconque. Au cours de l'analyse, ces tendances, éliminées par le refoulement, se dressent contre le Moi, et la tâche de l'analyse consiste à supprimer les résistances que le Moi nous oppose dans nos tentatives d'aborder les tendances refoulées. Or, on constate au cours de l'analyse que le malade se trouve fort embarrassé lorsqu'on lui impose certaines tâches, que ses associations se trouvent en défaut toutes les fois qu'elles se rapprochent de ce qui est refoulé. Nous lui disons alors qu'il subit l'influence d'une résistance, mais il n'en sait rien lui-même ; et alors même que les sentiments pénibles qu'il éprouve l'obligent à reconnaître qu'il est dominé par une résistance, il est incapable de dire en quoi elle consiste et d'où elle vient. Mais comme cette résistance émane certainement de son Moi et en fait partie, nous nous trouvons devant une situation que nous n'avions pas prévue. Nous avons trouvé dans le Moi lui-même quelque chose qui est aussi inconscient que les tendances refoulées et se comporte comme elles, c'est-à-dire produit des effets très marqués, sans devenir conscient, et ne peut être rendu tel qu'à la suite d'un travail spécial. De ce fait, nous nous heurtons, dans notre travail analytique, à d'innombrables difficultés et obscurités, lorsque nous voulons nous en tenir à nos définitions habituelles, en ramenant, par exemple, la névrose à un conflit entre le conscient et l'inconscient. A cette opposition nous devons, étant donné la manière dont nous concevons la structure psychique, en substituer une autre : l'opposition entre le Moi cohérent et les éléments détachés du Moi et refoulés. Mais le fait que nous venons de signaler est encore plus gros de conséquences pour notre conception de l'inconscient. Le point de vue dynamique nous en avait fourni une première correction, le point de vue structural nous en fournit une autre. Nous sommes amenés à reconnaître que l'inconscient ne coïncide pas avec les éléments refoulés. Il reste vrai que tout ce qui est refoulé est inconscient, mais il y a des éléments qui sont inconscients sans être refoulés. Une partie du Moi, et Dieu sait quelle importante partie, peut également être inconsciente, et l'est certainement. Et cette partie inconsciente du Moi n'est pas latente, au même titre que le préconscient, car si elle l'était, elle ne pourrait pas être activée, sans devenir consciente, et on ne se heurterait pas à de si grosses difficultés toutes les fois qu'on voudrait la rendre consciente. Nous nous trouvons ainsi dans la nécessité d'admettre l'existence d'un troisième inconscient, non refoulé ; mais nous avouons que, de ce fait même, le caractère de l'inconscient perd pour nous toute signification précise. L'inconscient devient une qualité aux

pas, point n'est besoin d'allumer des lumières ; puisque la mort n'existe pas, tous les organismes sont immortels. En outre, en ramenant l'imperceptible à la conscience, on se prive de la seule certitude directe et immédiate que comporte la vie psychique. Une conscience dont on ne sait rien me paraît, en effet, une hypothèse beaucoup plus absurde que celle d'une vie psychique inconsciente. Enfin, ceux qui ont cherché à assimiler l'inconscient à l'imperceptible n'ont pas tenu compte des conditions dynamiques auxquelles la conception psychanalytique attribue, au contraire, une importance capitale. Les auteurs en question négligent, en effet, deux faits : ils oublient, en premier lieu, combien il est difficile de prêter une attention suffisante à ce qui est imperceptible et quels efforts il faut déployer à cet effet ; et ils ignorent, en deuxième lieu, qu'alors même que ces efforts sont couronnés de succès, la conscience ne reconnaît pas ce qui lui était resté jusqu'alors imperceptible, qu'elle le repousse comme quelque chose d'étranger et de contraire. La tentative de réduire l'inconscient à l'imperceptible ou à ce qui est peu perceptible n'apparaît ainsi que comme une conséquence du préjugé qui postule l'identité du psychique et du conscient.

significations multiples qui ne justifie pas que les généralisations et les déductions rigoureuses en vue desquelles nous l'utiliserions volontiers. Mais nous aurions tort de la négliger, car, à tout prendre, la propriété « conscient » ou « inconscient » constitue la seule lueur susceptible de nous guider à travers les ténèbres des profondeurs psychiques.

2 Le moi et le ça (Es)

Les recherches pathologiques ont, d'une façon trop exclusive, orienté notre attention vers ce qui est refoulé. Nous voudrions connaître un peu mieux le Moi, depuis que nous savons qu'il peut, lui aussi, être inconscient, au sens propre du mot. Jusqu'à présent, nous avons eu pour seul point de repère, dans nos recherches, la qualité consciente ou inconsciente des éléments psychiques. Mais nous avons fini par nous rendre compte que c'était là une qualité aux significations multiples. Or, tout notre savoir est toujours lié à la conscience. Nous ne pouvons connaître l'inconscient lui-même qu'en le rendant conscient. Mais, halte-là : comment cela est-il possible? Que signifie : « rendre quelque chose conscient ? » Comment s'y prend-on pour obtenir ce résultat ? Nous savons déjà à quel point de départ nous devons nous attacher pour répondre à ces questions. La conscience, avons-nous dit, forme la surface de l'appareil psychique ; autrement dit, nous voyons dans la conscience une fonction que nous attribuons à un système qui, au point de vue spatial, est le plus proche du monde extérieur. Cette proximité spatiale doit être entendue non seulement au sens fonctionnel, mais aussi au sens anatomique². Aussi nos recherches doivent-elles, à leur tour, prendre pour point de départ cette surface qui correspond aux perceptions. Sont conscientes en principe toutes les perceptions qui viennent de l'extérieur (perceptions sensibles) ; et sont également conscients ce que nous appelons sensations et sentiments qui viennent du dedans. Mais que dire de ces processus internes que nous réunissons sous le nom lâche et imprécis de « processus intellectuels » ? Devons-nous les concevoir comme des déplacements de l'énergie psychique qui, se produisant à l'intérieur de l'appareil psychique et empruntant les trajets qui mènent à l'action, parviennent à la surface où se forme la conscience? Ou bien est-ce la conscience qui se dirige vers eux, pour s'y associer et s'y combiner? Nous ferons remarquer qu'on se trouve ici en présence de l'une des difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on prend trop au sérieux la représentation spatiale, topique des faits psychiques. Les deux éventualités sont également difficiles à concevoir; il doit y en avoir une troisième. J'avais déjà formulé ailleurs² l'opinion d'après laquelle la différence réelle entre une représentation inconsciente et une représentation préconsciente (idée) consisterait en ce que celle-là se rapporte à des matériaux qui restent inconnus, tandis que celle-ci (la préconsciente) serait associée à une représentation verbale. Première tentative de caractériser l'inconscient et le préconscient autrement que par leurs rapports avec la conscience. A la question : « Comment quelque chose devient-il conscient ? on peut substituer avec avantage celle-ci : « comment quelque chose devient-il préconscient ? » Réponse : grâce à l'association avec les représentations verbales correspondantes. Ces représentations verbales sont des traces mnémiques : elles furent jadis des perceptions et peuvent, comme toutes les traces mnémiques, redevenir conscientes. Avant que nous abordions l'analyse de leur nature, une hypothèse s'impose à notre esprit : ne peut devenir conscient que ce qui a déjà existé à l'état de perception consciente ; et, en dehors des sentiments, tout ce qui, provenant du dedans, veut devenir conscient, doit chercher à se transformer en une perception extérieure, transformation qui n'est possible qu'à la faveur des traces mnémiques. Ces traces mnémiques, nous les imaginons enfermées dans des systèmes, en contact immédiat avec le système perception-conscience, en sorte que leurs charges psychiques peuvent facilement se propager aux éléments de ce dernier. Et, à ce propos, on pense aussitôt aux hallucinations et au fait que le souvenir même le plus vif se laisse encore distinguer aussi bien de l'hallucination que de la perception extérieure, et on en a trouvé sans peine l'explication dans le fait que lors de la reviviscence d'un souvenir, la charge psychique ne quitte pas le système dont le

² Voir Au-delà du principe du plaisir. 2 Das Unbewusste, « Internationale Zeitschr. f. Psychoanalyse », III, 1915 et « Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre », 4e série, 1918.

souvenir fait partie, tandis que dans le cas d'une perception, la charge ne se propage pas seulement de la trace mnémique au système perception-conscience, mais s'y transporte tout entière. Les traces verbales proviennent principalement des perceptions acoustiques, lesquelles représentent ainsi comme une réserve spéciale d'éléments sensibles à l'usage du préconscient. Quant aux éléments visuels des représentations verbales, on peut les négliger, comme étant de nature secondaire, acquis par la lecture ; et nous en dirons autant des images motrices des mots qui, sauf chez les sourds-muets, jouent un rôle de simples signes auxiliaires. À proprement parler, le mot prononcé n'est que la trace mnémique du mot entendu. Loin de nous l'idée de rabaisser, par amour de la simplification, l'importance des restes mnémiques d'ordre optique ou de nier que des processus intellectuels ne puissent devenir conscients grâce au retour aux restes visuels. Nous convenons même que chez beaucoup de personnes c'est surtout à la faveur de la visualisation que la pensée devient consciente. Or, l'étude des rêves et des fantaisies préconscientes, d'après les observations de J. Varendonck, est de nature à nous donner une idée assez exacte de cette pensée visuelle, en nous montrant que ce sont surtout les matériaux concrets des idées qui, dans la pensée visuelle, deviennent conscients, tandis que les relations, qui caractérisent plus particulièrement les idées, ne se prêtent pas à une expression visuelle. Les images constituent donc un moyen très imparfait de rendre la pensée consciente, et l'on peut dire que la pensée visuelle se rapproche davantage des processus inconscients que la pensée verbale et est plus ancienne que celle-ci, tant au point de vue phylogénique qu'ontogénique. Si, pour en revenir à notre sujet, telle est la voie qui conduit de l'inconscient au préconscient, la question : « Comment pouvons-nous amener à la (pré) conscience des éléments refoulés? » reçoit la réponse suivante : « En rétablissant par le travail analytique ces membres intermédiaires préconscients que sont les souvenirs verbaux ». C'est ainsi que la conscience reste à sa place, de même que l'inconscient n'a pas besoin de quitter la sienne pour aller rejoindre la conscience. Alors que les rapports existant entre la perception extérieure et le Moi sont patents et évidents, ceux qui rattachent la perception interne au Moi exigent un examen spécial. A leur sujet, on est tenté de se demander si on est vraiment en droit de rattacher toute la conscience au seul système superficiel « perception-conscience ». La perception interne fournit des sensations en rapport avec des processus se déroulant dans les couches les plus diverses, voire les plus profondes, de l'appareil psychique. Ces sensations sont peu connues, celles de plaisir et de déplaisir pouvant être considérées comme leur meilleur modèle. Elles sont plus primitives, plus élémentaires que celles provenant de l'extérieur et peuvent se produire même dans des états troubles de la conscience. J'ai insisté ailleurs sur leur grande importance économique et sur les raisons métapsychologiques de celle-ci. Ces sensations sont multiloculaires comme les perceptions extérieures, elles peuvent venir simultanément des points les plus différents et posséder des qualités opposées. Les sensations agréables n'ont en elles-mêmes aucun caractère de contrainte ou d'insistance, tandis que les sensations désagréables possèdent ce caractère au plus haut degré. Elles tendent à imposer des modifications, elles cherchent à se décharger par tous les moyens, et c'est pourquoi nous disons que le déplaisir est caractérisé par une augmentation, le plaisir par une diminution de la charge énergétique. Si ce qui est éprouvé comme déplaisir ou plaisir forme, dans la succession des faits psychiques, quelque chose qui, tant au point de vue quantitatif que qualitatif, diffère de ces sensations elles-mêmes, nous voudrions savoir si ce quelque chose peut devenir conscient sur place ou s'il doit, pour devenir conscient, parvenir au système C (conscience). L'expérience clinique parle en faveur de cette dernière éventualité. Elle montre que ce « quelque chose » se comporte comme une velléité refoulée. Cette velléité peut chercher à se manifester en déployant des forces motrices, sans que le Moi s'aperçoive de la contrainte qu'il subit. Pour devenir consciente, sous la forme d'une sensation pénible ou désagréable, cette velléité doit, dans la contrainte qu'elle exerce, se heurter à une résistance, à des obstacles qui s'opposent à sa réaction de décharge. De même que les tensions produites par les besoins, la douleur, ce chaînon intermédiaire entre la perception interne et la perception externe, qui se comporte comme une perception interne, alors même qu'elle a sa source dans le monde extérieur, peut également rester inconsciente. Il est donc exact de dire que même des sentiments et des sensations, pour devenir conscients, doivent parvenir au système C. Si le chemin est barré, ils ne sont pas éprouvés en tant que sentiments et sensations, bien que le « quelque chose

» qui leur correspond demeure invariable dans le déroulement de l'excitation. Par abréviation, et d'une façon qui n'est pas tout à fait correcte, nous parlons alors de sensations inconscientes et nous insistons sur leur analogie avec les représentations inconscientes, ce qui n'est pas tout à fait justifié. La différence entre les unes et les autres consiste notamment en ce que, pour amener à la conscience une représentation inconsciente, il faut créer un certain nombre d'anneaux, d'étapes intermédiaires, tandis que les sensations se propagent directement. Et d'autres termes : la distinction entre le conscient et le préconscient ne se pose pas pour les sensations : une sensation est ou consciente ou inconsciente, mais jamais préconsciente. Alors même qu'une sensation est associée à des représentations verbales, elle devient consciente, non grâce à ces représentations, mais directement. Nous voilà tout à fait fixés sur le rôle des représentations verbales. Par leur intermédiaire, les processus intellectuels internes deviennent des perceptions. On dirait qu'elles ne sont là que pour servir de preuve à la proposition : toute connaissance provient de la perception externe. Lorsque la pensée est en état de surcharge, les idées sont réellement perçues comme venant du dehors et, pour cette raison, considérées comme vraies. Après avoir ainsi élucidé les rapports existant entre la perception externe, la perception interne et le système superficiel « perception-conscience », nous pouvons essayer de donner une forme plus achevée à notre représentation du Moi. Nous le voyons se former à partir du système P (perception), qui en constitue comme le noyau, et comprendre d'abord le préconscient qui s'appuie sur les traces mnémiques. Nous savons cependant que le Moi est également inconscient. Je crois que nous aurions tout profit à suivre les suggestions d'un auteur qui, pour des motifs personnels, voudrait nous persuader, sans y réussir, qu'il n'a rien à voir avec la science rigoureuse et élevée. Cet auteur n'est autre que C. Groddeck, qui ne se lasse pas de répéter que ce que nous appelons notre Moi se comporte dans la vie d'une façon toute passive, que nous sommes, pour nous servir de son expression, vécus par des forces inconnues, échappant à notre maîtrise³. Nous avons tous éprouvé des impressions de ce genre, bien que nous n'en ayons pas toujours subi l'influence au point de devenir inaccessibles à toute autre impression, et nous n'hésitons pas à accorder à la manière de voir de Groddeck la place qui lui revient dans la science. Je propose d'en tenir compte en appelant Moi l'entité qui a son point de départ dans le système P et qui est, en premier lieu, préconscient, et en réservant la dénomination Ça (Es) à tous les autres éléments psychiques dans lesquels le moi se prolonge en se comportant d'une manière inconsciente⁴. Nous ne tarderons pas à voir dans quelle mesure cette conception peut nous être utile pour la description et la compréhension des faits qui nous intéressent. Un individu se compose ainsi pour nous d'un Ça psychique, inconnu et inconscient, auquel se superpose le Moi superficiel, émanant du système P comme d'un noyau. Pour donner de ces rapports une représentation pour ainsi dire graphique, nous dirons que le Moi ne recouvre le Ça que par sa surface formée par le système P, à peu près comme le disque germinal recouvre l'œuf. Il n'existe pas entre le Moi et le Ça de séparation tranchée, surtout dans la partie inférieure de celui-là, où ils tendent à se confondre. Mais ce qui est refoulé se confond également avec le Ça, dont il n'est qu'une partie. C'est par l'intermédiaire du Ça que les éléments refoulés peuvent communiquer avec le Moi dont ils sont nettement séparés par les résistances qui s'opposent à leur apparition à la surface. Nous voyons aussitôt que presque toutes les distinctions que nous venons de décrire, en suivant les suggestions de la pathologie, ne se rapportent qu'aux couches superficielles, les seules que nous connaissions de l'appareil psychique. La naissance du Moi et sa séparation du Ça dépendent encore d'un autre facteur que l'influence du système P. Le propre corps de l'individu et, avant tout, sa surface constituent une source d'où peuvent émaner à la fois des perceptions externes et des perceptions internes. Il est considéré comme un objet étranger, mais fournit au toucher deux variétés de sensations, dont l'une peut être assimilée à une perception interne. La psychophysiologie a d'ailleurs suffisamment montré comment notre propre corps se dégage du monde des perceptions. La douleur semble jouer, elle aussi, un rôle important dans ce processus et la manière dont, dans les maladies

3 G. Groddeck, *Das Buch vom Es*, Internat. psychanalyt. Verlag, 1923.

4 Groddeck lui-même s'est inspiré, à cet égard, de l'exemple de Nietzsche qui emploie cette expression grammaticale pour désigner ce qu'il y a d'impersonnel, de soumis aux nécessités naturelles dans notre être.

douloureuses, nous acquérons une nouvelle connaissance de nos organes est peut-être de nature à nous donner une idée de la manière dont nous nous élevons à la représentation de notre corps en général. Il est facile de voir que le Moi est une partie du Ça ayant subi des modifications sous l'influence directe du monde extérieur, et par l'intermédiaire de la conscience-perception. Il représente, dans une certaine mesure, un prolongement de la différenciation superficielle. Il s'efforce aussi d'étendre sur le Ça et sur ses intentions l'influence du monde extérieur, de substituer le principe de la réalité au principe du plaisir qui seul affirme son pouvoir dans le Ça. La perception est au Moi ce que l'instinct ou l'impulsion instinctive sont au Ça. Le Moi représente ce qu'on appelle la raison et la sagesse, le Ça, au contraire, est dominé par les passions. Tout cela s'accorde avec les distinctions courantes et bien connues, mais ne doit être pris que d'une façon très générale et considéré comme étant d'une exactitude purement virtuelle. L'importance fonctionnelle du Moi consiste en ce que, d'une façon normale, c'est lui qui contrôle les avenues de la motilité. Dans ses rapports avec le Ça, on peut le comparer au cavalier chargé de maîtriser à force supérieure du cheval, à la différence près que le cavalier domine le cheval par ses propres forces, tandis que le Moi le fait avec des forces d'emprunt. Cette comparaison peut être poussée un peu plus loin. De même qu'au cavalier, s'il ne veut pas se séparer du cheval, il ne reste souvent qu'à le conduire là où il veut aller, de même le Moi traduit généralement en action la volonté du Ça comme si elle était sa propre volonté. Le Moi est avant tout une entité corporelle, non seulement une entité toute en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface. Pour nous servir d'une analogie anatomique, nous le comparerions volontiers au « mannequin cérébral » des anatomistes, placé dans l'écorce cérébrale, la tête en bas, les pieds en haut, les yeux tournés en arrière et portant la zone du langage à gauche. Les rapports entre le Moi et la conscience ont été souvent décrits, mais quelques faits importants méritent d'être signalés à nouveau. Habités à introduire partout le point de vue de la valeur sociale ou morale, nous ne sommes pas surpris d'entendre dire que les passions inférieures ont pour arène l'inconscient, et nous sommes persuadés que les fonctions psychiques pénètrent dans la conscience d'autant plus facilement et sûrement que leur valeur sociale ou morale est plus grande. Mais l'expérience psychanalytique nous montre que cette manière de voir repose sur une erreur ou sur une illusion. Nous savons, en effet, d'une part, que même un travail intellectuel difficile et délicat et qui, dans des conditions ordinaires, exige une grande concentration de la pensée, peut s'accomplir dans le préconscient, sans parvenir à la conscience. Il s'agit là de cas dont la réalité est au-dessus de toute contestation, de cas qui se produisent, par exemple, dans l'état de sommeil et se manifestent par le fait qu'une personne retrouve au réveil la solution d'un problème difficile, mathématique ou autre, qu'elle avait cherchée en vain à l'état de veille⁵. Mais nous pouvons citer un autre fait, beaucoup plus étrange. Nous constatons au cours de nos analyses qu'il y a des personnes chez lesquelles l'attitude critique à l'égard de soi-même et les scrupules de conscience, c'est-à-dire des fonctions psychiques auxquelles s'attache certainement une valeur sociale et morale très grande, se présentent comme des manifestations inconscientes et, comme telles, se montrent d'une très grande efficacité ; le caractère inconscient de la résistance que les malades opposent au cours de l'analyse ne constitue donc pas la seule manifestation de ce genre. Mais ce fait nouveau, qui nous oblige, malgré l'affinement de notre sens critique, à parler d'un sentiment de culpabilité inconscient, est de nature à aggraver l'embarras que nous éprouvons déjà du fait de la résistance inconsciente et à nous mettre en présence de nouvelles énigmes, surtout lorsque nous en venons à nous assurer peu à peu que dans un grand nombre de névroses ce sentiment de culpabilité inconscient joue, au point de vue économique, un rôle décisif et oppose à la guérison les plus grands obstacles. Pour en revenir à notre échelle de valeurs, nous pouvons donc dire : ce n'est pas seulement ce qu'il y a de plus profond en nous qui peut être inconscient, mais aussi ce qu'il y a de plus élevé. Nous avons là comme une nouvelle démonstration de ce que nous avons dit plus haut au sujet du Moi conscient, à savoir qu'il ne représente que notre corps.

⁵Un cas de ce genre m'a été communiqué récemment, et à titre d'objection contre ma description du « travail de rêve ».