

## Théorie psychologique et sociologie implicite\* Psychological theory and implicit sociology

Robert Sévigny

Volume 8, numéro 1, juin 1983

Structures intermédiaires ou alternatives?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/030159ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/030159ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

0383-6320 (imprimé)

1708-3923 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sévigny, R. (1983). Théorie psychologique et sociologie implicite\*. *Santé mentale au Québec*, 8(1), 7–20. <https://doi.org/10.7202/030159ar>

Résumé de l'article

Ce texte part de l'hypothèse générale que toute théorie de psychologie de la personnalité doit inévitablement, d'une façon ou de l'autre, faire référence à une sociologie, c'est-à-dire à un ensemble de connaissances se rapportant aux divers milieux sociaux dans leur relation avec les individus. Cette sociologie, selon cette hypothèse de travail, demeure implicite. Ce texte discute ensuite un ensemble d'approches théoriques pour vérifier cette hypothèse. Cette démarche permet de dégager diverses formes ou diverses expressions de cette sociologie implicite. Dans ce contexte sont explorés rapidement plusieurs courants : psychanalyse, behaviorisme, gestaltisme, la théorie classique des besoins. L'auteur commente aussi l'approche qui consiste à utiliser la notion de mythe pour approfondir la connaissance de soi, celle qui s'inspire des philosophies ou des techniques orientales. Enfin, dans la même perspective, il commente plus longuement l'oeuvre de Carl Rogers pour en faire ressortir les diverses formes de sociologie implicite. À part Carl Rogers, ce texte fait référence à Freud, Jung, Adler, Reich, Perls, Goodman, Skinner, ainsi qu'à Ginette Paris et à divers commentateurs du taoïsme. En conclusion l'auteur indique la signification de son analyse du double point de vue de la théorie et de la pratique psychologiques.

## THÉORIE PSYCHOLOGIQUE ET SOCIOLOGIE IMPLICITE\*

Robert Sévigny\*\*

Ce texte part de l'hypothèse générale que toute théorie de psychologie de la personnalité doit inévitablement, d'une façon ou de l'autre, faire référence à une sociologie, c'est-à-dire à un ensemble de connaissances se rapportant aux divers milieux sociaux dans leur relation avec les individus. Cette sociologie, selon cette hypothèse de travail, demeure implicite. Ce texte discute ensuite un ensemble d'approches théoriques pour vérifier cette hypothèse. Cette démarche permet de dégager diverses formes ou diverses expressions de cette sociologie implicite.

Dans ce contexte sont explorés rapidement plusieurs courants : psychanalyse, behaviorisme, gestaltisme, la théorie classique des besoins. L'auteur commente aussi l'approche qui consiste à utiliser la notion de mythe pour approfondir la connaissance de soi, celle qui s'inspire des philosophies ou des techniques orientales. Enfin, dans la même perspective, il commente plus longuement l'œuvre de Carl Rogers pour en faire ressortir les diverses formes de sociologie implicite. À part Carl Rogers, ce texte fait référence à Freud, Jung, Adler, Reich, Perls, Goodman, Skinner, ainsi qu'à Ginette Paris et à divers commentateurs du taoïsme.

En conclusion l'auteur indique la signification de son analyse du double point de vue de la théorie et de la pratique psychologiques.

Par définition une théorie est explicite. Cela est vrai même dans les sciences humaines, où ce qu'on appelle « théories » ne sont pas de véritables théories scientifiques mais plutôt des approches conceptuelles. L'idée centrale que je voudrais présenter ici est qu'aucune théorie de psychologie ne peut s'empêcher de faire référence au social et à la société, ne peut s'empêcher de faire entrer, à la frontière ou au cœur de ses concepts psychologiques, une conception de ce que sont les relations sociales, les institutions ou les grands ensembles sociaux. Si cette insertion du social dans le discours théorique de la psychologie demeurerait vague ou superficielle, plutôt accidentelle ou circonstancielle, il n'y aurait pas lieu de parler d'une sociologie, mais plutôt d'une vision du monde ou d'une représentation sociale. Mais c'est à propos des concepts eux-mêmes qu'a lieu cette insertion du social : il convient alors de parler d'une sociologie dont se sert le théoricien psychologue pour donner un sens à ses propres élaborations conceptuelles.

L'expression *sociologie implicite* n'est pas toujours juste car on retrouve des approches psychologiques qui font aussi référence à une sociologie explicite. La formulation des notions de *besoins* et de « *press* », on le verra, en est un bon exemple. Mais malgré ces ambiguïtés, je voudrais proposer ici la thèse suivante : il n'y a pas de théorie psychologique de la personnalité qui ne tienne compte, au moins implicitement, d'une certaine sociologie.

Cette notion de sociologie implicite ne renvoie pas à une sociologie mal apprise. Il ne s'agit pas nécessairement d'une sociologie spontanée au sens que Deleuze donne à ce mot, c'est-à-dire une sociologie fautive, mythique, parce que non scientifique. Cette sociologie implicite peut avoir, au contraire, une très grande valeur, peut contenir des pistes intéressantes. Ce n'est pas parce que cette « sociologie implicite » n'est pas académique et systématique, qu'elle n'offre pas une connaissance réfléchie de la société. Par ailleurs, il ne faut pas se le cacher, si je propose d'explorer cette sociologie implicite, c'est pour être en mesure d'en proposer l'explication.

Avant d'aborder un certain nombre d'auteurs pour en expliciter la sociologie, je voudrais faire deux remarques qui justifient, ou fondent, ma démarche.

\* Ce texte a été présenté au colloque sur la psychosociologie et l'intervention, organisé sous l'égide du Département de psychosociologie de l'Université du Québec à Montréal en mai 82. Le lecteur y retrouvera donc un texte très près du « langage parlé ». Il trouvera par ailleurs l'essentiel de ma communication.

\*\* Département de sociologie, Université de Montréal.

D'abord il n'est pas question ici, de reprendre la vieille querelle de la place prépondérante de la psychologie ou de la sociologie dans la compréhension ou l'explication des phénomènes «humains». On pourrait penser que ce débat est clos depuis l'époque où Durkheim opposait son explication (sociologique) à l'explication psychologique du suicide, mais il réapparaît régulièrement dans la littérature<sup>1</sup>. Pour moi, cela est un faux problème. Je pars plutôt du postulat que psychologie et sociologie sont deux *points de vue*, deux *approches*, deux *modes d'abstraction*, deux *paires de lunettes*, pour observer les mêmes objets concrets. Il n'y a donc pas de raison pour limiter la psychologie à certains objets concrets et la sociologie à d'autres objets concrets. Il n'y a pas de raison par exemple, pour s'empêcher de jeter un éclairage sociologique sur les individus, même si on oppose souvent *individu* à *société*. Si on n'accepte pas ce postulat, il n'y a aucun intérêt à comprendre la sociologie implicite des psychologues. Pas plus qu'il y aurait intérêt à comprendre les psychologies implicites des approches sociologiques.

Ma seconde remarque concerne le lien entre théorie et pratique. On se réfère souvent à la pratique comme étant la simple application d'une théorie à des cas concrets, particuliers. C'est là une dimension importante de la pratique. Mais la notion de pratique concerne plusieurs autres dimensions, en particulier le développement de la théorie elle-même. Les processus de conceptualisation ne se font pas à *vide*, ne se font pas *abstraction faite* d'un milieu et d'une histoire donnés. C'est le *couple théorie-pratique* qui est fondamental pour comprendre le développement d'une théorie ou d'une pratique. De ce point de vue : 1) la pratique n'exclut pas la théorie et 2) élaborer une théorie constitue une pratique.

Le travail d'élaboration conceptuelle s'inscrit dans un contexte social, politique, historique. La théorie est *informée* par ce contexte social. Les «problèmes à résoudre», les «choses à faire», les interventions concrètes font partie intégrante de ce contexte social. De sorte qu'à la fin du processus de conceptualisation, on ne retrouve pas une théorie *abstraite et indépendante* d'une société et de ses «problèmes». Dans la théorie psychologique, par exemple, à travers cette théorie psychologique, on retrouve aussi la société et ses problèmes «pratiques».

Il y a bien une distinction entre théorie et pratique, mais cette distinction n'est jamais complète, jamais achevée. C'est ce lien entre théorie et pratique qui donne de l'intérêt à comprendre la sociologie implicite du psychologue, car c'est beaucoup à travers cette sociologie que s'expriment les conditions de la pratique.

Si je me suis limité presque partout à des auteurs devenus classiques, ce n'est pas pour ramener la psychologie 30 ou 50 ans en arrière, mais pour en comprendre le développement. L'opération que je fais pour ces classiques, il serait évidemment intéressant et passionnant de la faire pour des approches très contemporaines. Mais de toute façon, vous le verrez, ces classiques sont encore très présents dans le champ de la psychologie.

## 1. THÉORIES OÙ SE RETROUVE UN LIEN EXPLICITE ENTRE SOCIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

*Freud*. Commençons par le commencement. Quand on considère l'ensemble de l'œuvre de Freud, le plus surprenant est de constater jusqu'à quel point ce qui a été le plus négligé par la suite est justement cette partie où il essaie de comprendre le rapport individu-société (*Totem et Tabou*, *Malaise de la civilisation*, *Psychologie collective et analyse du moi*, etc.). Or c'est justement la partie de son œuvre qui, visiblement, dépasse le cadre d'une visée thérapeutique et la problématique de la santé mentale. Du point de vue des canons de la science, c'est aussi la partie que l'on étiquette le plus volontiers comme non scientifique. Que l'on soit aujourd'hui d'accord ou non avec le contenu précis de ces ouvrages, cela importe peu. Ce qui importe c'est que peu d'auteurs (sauf dans la psychanalyse française, et chez certains psychanalystes non thérapeutes) ont poursuivi cette intention d'en arriver à une anthropologie ou à une sociologie.

À propos de l'œuvre de Freud, on a affirmé et montré, à tour de rôle, qu'il exprimait la structure sociale et l'idéologie de son époque, celle de la société autrichienne de la fin du siècle dernier, de la bourgeoisie capitaliste, du patriarcat, du judaïsme. Tout cela est bien embêtant pour qui rêve d'une psychologie aseptique, pure, universelle, abstraite de tout contexte social. La tendance

majoritaire reste d'escamoter l'analyse de la relation individu-société, de déconnecter psychologie et sociologie.

Les réactions des spécialistes actuel(le)s de la psychologie de la femme sont révélatrices à cet égard. D'une part, si on considère son œuvre comme le simple reflet figé et figeant du patriarcat, on la rejette d'emblée : c'est la position majoritaire maintenant. Mais si on la considère comme un projet d'analyse, comme ouvrant des pistes, comme indiquant le type de société qui a «produit» la femme d'aujourd'hui mais pas nécessairement celle de demain, on ne rejette pas la psychanalyse.<sup>2</sup> Au fond, par rapport à la psychologie de la femme, l'acceptation ou le rejet de Freud est fonction du statut qu'on accorde aux dimensions sociologiques de son œuvre.

Je voudrais mentionner Adler à propos d'un seul thème, celui justement de la psychologie de la femme. Dès 1927, il a rédigé sur ce thème un chapitre où alternent, de façon dynamique, les perspectives psychologiques et sociologiques.<sup>3</sup> De bien des façons, il va plus loin que plusieurs textes contemporains sur le sujet. Non seulement, il remet en cause toute proposition universelle sur la psychologie attribuée à la femme, mais il met cette conception de la femme en rapport avec toutes les principales notions sociologiques de son époque. Il décrit, bien sûr, le rôle de la socialisation, mais il invoque aussi l'influence de la «division du «travail», de la «structure de la société», de la «culture d'aujourd'hui», des «institutions», des «lois», des «mentalités», des «privèges» acquis par la «domination du mâle». Il relie cette domination au développement du droit de propriété et du droit de succession. Reprenant son thème privilégié des sentiments d'infériorité et de supériorité, il rappelle que «notre civilisation» (et non la civilisation en elle-même) favorise un mode de pensée où tout ce qui est valable est défini «masculin» et tout ce qui ne l'est pas est défini «féminin». Il n'y aurait pas lieu de rappeler ce texte, s'il n'avait pas été écrit il y a plus de 50 ans et s'il n'exprimait pas un souci systématique de ne pas déconnecter psychologie et sociologie, de ne pas nier la sociologie au profit d'une psychologie abstraite de son contexte social. Je dois dire ma surprise devant ce texte. Le plus surprenant est encore que ce type

d'analyse ait été aussi facilement escamoté au cours du développement de la psychologie.

Poursuivons avec un autre pionnier de la psychanalyse, W. Reich. On sait que Reich est un de ceux qui a repris les thèmes freudiens de l'énergie corporelle. Tous les écrits sur la sexualité en particulier et sur le corps en général, payent leur tribut à Reich. C'est le cas de Lowen et de ceux qui s'étiquettent maintenant de néo-reichiens. À propos de Reich et de mon propos, il y a une seule chose que je voudrais signaler : son texte, publié il y a plus de 60 ans sur *Matérialisme dialectique et psychanalyse*.<sup>4</sup> Dans ce texte, il reprend les grands concepts de la sociologie marxiste pour les mettre en rapport avec la théorie freudienne elle-même. C'est là un texte classique majeur sur les liens entre psychanalyse et sociologie. Qu'on soit d'accord aujourd'hui sur le contenu de ce travail (et sur *Psychologie de masse et fascisme*) importerait peu si les spécialistes de la bioénergie n'avaient pas fait sauter cette partie de son œuvre où se retrouve une sociologie explicite. Ceci rappelle comment, dans l'univers de la bioénergie actuelle, on ne peut guère parler de sociologie implicite : mieux vaut parler d'une sociologie absente, niée, occultée. Je poursuis mon tour de piste (l'image n'est pas tellement fautive) en m'arrêtant à une notion qui depuis longtemps a été centrale à la psychologie, celle de *besoin*.

Je pense que tout psychologue, quelle que soit son étiquette, se réfère plus ou moins explicitement à une théorie des besoins : ils sont plus ou moins «fondamentaux», plus ou moins «nombreux», plus ou moins «malléables», «stables» ou «hiérarchisés», etc., mais ils sont là. Celui qui, dans l'histoire de la psychologie a le premier formalisé cette notion est Henry A. Murray.<sup>5</sup> Au point de départ, la notion de *besoin* visait explicitement à cerner les stimulants *internes*, par opposition aux stimulants *externes* (physiques ou sociaux). Dans un premier temps, Murray propose une unité d'analyse qui caractérise exclusivement l'individu par l'ensemble de ses stimulants internes. Mais très rapidement se pose le problème du lien entre l'organisme individuel et son environnement. Il introduit alors la notion de «*press*», c'est-à-dire de pression de l'environnement. Le «*press*» décrit la façon dont une personne voit ou interprète son environnement : cela est le *press beta* ; mais il faut

distinguer aussi le *press alpha* : l'environnement tel qu'il existe «en réalité», «objectivement» en dehors de la perception qu'en a la personne. Ainsi dans la liste des «*press*» qu'il propose à propos de l'enfance, il introduit l'influence de la pauvreté, le manque d'amis, l'infériorité sociale, etc. À travers cette classification de «*press*», Murray introduisait assez explicitement sa propre sociologie de l'environnement.

Pour revenir à une de mes remarques précédentes : il y a peu de psychologues maintenant qui maintiendraient ce type d'alternance entre besoins et «*press*». La tendance de la psychologie des besoins a plutôt été vers la psychologisation radicale et a extirpé toute allusion spécifique et particulière à l'environnement. Au mieux, il reste la référence à un environnement qui est défini, soit en termes très abstraits, soit en termes très immédiats, alors que la pauvreté, l'infériorité sociale, par exemple, sont des traits de l'environnement beaucoup plus enracinés et concrets.

## 2. PSYCHOLOGIE ET PROJETS DE SOCIÉTÉ

D'autres psychologues expriment leurs conceptions de la société; mais dans d'autres lieux que leurs ouvrages «psychologiques». Parmi ceux-là, se retrouvent ceux qui le font par la formulation de projets de société. Ces auteurs élaborent leur théorie et, après coup ou en parallèle, explicitent le type de société (réelle ou idéale) impliqué par leur cadre théorique. En général, cependant, ce type de société n'est pas explicitement présent dans leur théorie psychologique. Je me limite ici à deux courants bien connus : le behaviorisme skinnerien et la thérapie gestaltiste. Je ne veux pas résumer le schéma classique de Skinner : il est demeuré relativement inchangé depuis sa première formulation. Le plus intéressant, pour mon propos, est d'attirer l'attention sur l'œuvre parallèle de Skinner, là où il a exploré les implications sociales de son approche behaviorale.<sup>6</sup> Il l'a fait en particulier en décrivant une société idéale dans un ouvrage qui, par son titre même, faisait allusion à Thoreau ce grand utopiste américain.

De 1845 à 1847, Thoreau laisse la vie «civilisée» et vit seul près d'un village du Massachusetts : il construit lui-même sa maison, fait l'expérience d'un retour à la nature, d'une vie de grande liberté. De retour à la «civilisation», il écrit *Walden* qui raconte sa vie simple dans les bois, sa façon de se nourrir, de s'habiller, etc. Bref, sous le mode de la narration autobiographique, Thoreau décrit une véritable utopie de la vie libre dans la nature. Cent ans plus tard, Skinner publie *Walden II* dans la tradition des utopistes. L'idée centrale est de laisser entrevoir comment une société peut être organisée «scientifiquement» : travail, loisir, éducation, sexualité. Tous les grands secteurs de la vie sociale y passent. En 1967 un groupe de jeunes gens décident de fonder une commune en Virginie qui opérationnaliserait, en quelque sorte, l'utopie de *Walden II*. *A Walden II Experiment* raconte les cinq premières années de cette commune. Il y a, dans cet ensemble, un document assez unique dans l'histoire de la psychologie. L'intérêt premier n'est même pas de conclure si l'expérience a «marché» ou non. Le fait même qu'elle ait eu lieu indique qu'il y a derrière le behaviorisme de Skinner un projet de société, un projet d'un type particulier de société où le contrôle, la rationalité, le conditionnement, etc. prennent une place consciente et réfléchie. «*Par-delà la liberté et la dignité*» repose les mêmes thèmes, tout comme on les retrouvait dans le débat classique entre Skinner et Rogers. Cette tentative de généralisation à partir des expériences de laboratoire n'a jamais mené à modifier les principaux concepts de Skinner. C'est ce qui permet sans doute à un critique comme Robert L. Geiser d'affirmer que le schéma fondamental demeure celui d'un système fermé, applicable seulement à ces milieux (écoles, hôpitaux psychiatriques, prisons) «où il est relativement facile de garder le contrôle sur les aspects de l'environnement qui renforcent les comportements». Goffman dirait qu'il s'agit là d'institutions totalitaires. À propos de l'expérience des communes, Geiser ajoute que celles-ci sont incapables de survivre de façon autarcique et n'ont donc pas une grande valeur pour tester l'utopie de *Walden II*. Mais le plus intéressant est de retrouver en Skinner un psychologue qui critique l'organisation sociale sur le plan même des hommes politiques, des

administrateurs et — il faut bien le dire — de beaucoup de sociologues. Ce n'est peut-être pas la place pour le dire tout haut, mais il y a bien des sociologies dont la psychologie implicite demeure un behaviorisme sommaire.

Paul Goodman a été un des auteurs du premier volume publié sur la *Gestalt thérapie* (avec Perls et Hefferline). Il a été un écrivain politique tout autant qu'un thérapeute : il s'étiquette aussi sociologue utopiste.<sup>7</sup> Or, que dit-il de ses positions à l'égard de la désobéissance civile (durant la guerre du Vietnam)? Que cette désobéissance civile doit être comprise «en termes d'une psychologie de l'Apocalypse». Sa vision de la société est celle d'un bateau qui coule : «quand on s'attend à un désastre, désalter le bateau qui coule n'est pas un acte politique, mais c'est souvent un acte très créateur, à la fois au plan personnel et social». Il mentionne «tous ces gens qui croient au système mais qui ne peuvent tolérer leur anxiété du fait que ce système ne leur rapporte pas». Quand il s'explique sur le peu d'intérêt qu'il porte à la sociologie moderne, il mentionne, entre autres choses : «le vide sans précédent des principales activités de groupe aux États-Unis présentement». Enfin, il poursuit : «devant cette absurdité générale (aux États-Unis), je considère raisonnable de proposer des choses «gratuites» (...) sans avoir un parti ou l'histoire comme garant...» Dans son style pamphlétaire, provoquant, anarchique, Goodman indique sa sociologie. Il le fait en parallèle avec des activités de thérapeute. Il établit des liens entre ses positions politiques et ce qu'il appelle la psychologie de l'Apocalypse. Évidemment, si la fin du monde est pour demain, si sa société n'a plus de sens, la relation vécue ici et maintenant, immédiate, est ou devient primordiale.

Il ne s'agit pas de supposer que tout Gestaltiste partage cette vision de la société qui l'entoure. Mais il est révélateur que cette approche — comme la plupart des autres d'ailleurs — prenne si souvent une couleur a-politique, alors qu'elle peut être, en elle-même, un acte politique (au sens large du terme).

### 3. PSYCHOLOGIE ET PROJET DE CIVILISATION

Si on peut retracer des projets de société — ou tout au moins des positions à l'égard de la société —

chez des auteurs comme Skinner et Goodman, cela est encore plus vrai chez les psychologues qui de diverses façons et avec une intensité variable, empruntent aux philosophies orientales. Dans ces cas, la portée de ces philosophies est telle qu'il est plus sage d'y voir même un projet de civilisation. Car ce que cette philosophie orientale exprime est plus qu'une forme d'organisation sociale ou culturelle, mais toute une autre façon d'être, de penser, se sentir, tout à la fois soi-même, sa société et son univers. Ici je me limiterai à quelques remarques concernant les références au taoïsme et particulièrement à l'utilisation que l'on fait de Lao Tseu et de Chuang Tzu.<sup>8</sup>

Les références à ces deux auteurs visent généralement à mettre en relief la spontanéité, la quiétude, l'harmonie entre les hommes et avec l'univers. La «voie et la vertu» sont réalisables par une série de pratiques concrètes comme certaines formes de méditation, ou de respiration, par des exercices sexuels, ou la gymnastique, par le choix des aliments, etc. En même temps, cette *voie* est indéfinissable, spirituelle, mystique, mystérieuse. La connaissance de soi et de l'absolu s'identifient. La nature devient la Nature, le soi devient le Soi, l'univers devient l'Univers.

Revenons au taoïsme présenté ici, en occident. Entendu avec des oreilles occidentales, on ne sait plus, par exemple, quand on se réfère à l'énergie, s'il s'agit de la matière ou du Saint-Esprit de la tradition chrétienne. En général les références au taoïsme chez les psychologues occidentaux — et en particulier les psychologues dits «humanistes» — servent à proposer des processus comme l'écoute de soi et des autres plutôt que l'affirmation de soi; la compréhension de l'autre plutôt que la manipulation ou le pouvoir; la tranquillité de celui ou celle qui est «bien dans sa peau» plutôt que la vie de combat (et de tension de l'action; l'être au lieu du faire; la soumission à l'univers plutôt que la maîtrise; la coopération au lieu de la compétition; l'intuition au lieu de la pensée logique; la relation immédiate au lieu de la relation médiatisée (par la bureaucratie par exemple). Le sens donné à ces références, de façon générale, est que par là passe la *voie* à la santé mentale. Et il semble assez clair que cette «approche» psychologique se présente en contrepoids ou en opposition à l'expérience de la vie dans «nos» cités urbaines, post-

industrielles, bureaucratisées, et compétitives. Tout ceci m'apparaît assez clair à la fois dans ce qu'on dit du taoïsme chez les psychologues et à la fois dans le choix des citations que l'on tire des textes chinois ou de leurs commentateurs.

Du point de vue qui nous occupe ici, la question la plus importante est la suivante : si on pense aux sociétés orientales, elles-mêmes, à la Chine par exemple, quelles sont les implications de cette philosophie (dans l'histoire ou aujourd'hui) sur les pratiques individuelles et sociales, sur l'individu et la Société? Pour comprendre les implications pour ici, il faut savoir ce qu'on importe de là-bas.

Il est bien vrai que dans l'histoire de la Chine, le taoïsme, tel qu'exprimé par Lao Tzeu et Chuang Tzu, a souvent été utilisé pour servir de contrepied au système philosophique et politique en place, pour proposer un monde moins bureaucratisé, pour s'opposer au pouvoir légaliste, pour s'opposer aux princes eux-mêmes. En ce sens-là, le taoïsme est vraiment une philosophie de retrait par rapport à sa société. Et c'est cette dimension du taoïsme que l'on importe en psychologie.

En même temps, il m'apparaît évident qu'il y a un autre versant du taoïsme qu'on ne retrouve pas dans les emprunts des psychologues occidentaux : en terme taoïste, on oublie facilement plusieurs dimensions *Yang* de cette philosophie. Voici quelques exemples :

1. Si on peut opposer le spontanéisme et le mysticisme du taoïsme à l'organisation et à l'objectivité de Confucius, Levenson rappelle que les deux courants ont souvent été considérés par les Chinois comme deux courants complémentaires : le confucianisme proposant un système politique pour les choses publiques (et familiales) et le taoïsme proposant une nourriture spirituelle pour la vie privée et individuelle.
2. Mais le taoïsme n'est pas que spiritualité et mysticisme. À plusieurs reprises dans l'histoire de la Chine, il a servi de support à des rébellions ou des guerres contre le pouvoir en place (Welch et Seidel, p. 4 sq).
3. Il est aussi arrivé aux taoïstes de se retrouver près du pouvoir politique, d'être considérés pendant un temps comme la religion officielle de l'empereur. Or, pendant ces périodes, le taoïsme était aussi une doctrine politique, et un mode d'exercice du pouvoir, une façon

d'organiser la société. Les taoïstes défendent des pratiques contraires aux leurs, éditent des codes rigides de conduite, etc. (Welch et Seidel, Kaltenmark). Tout ceci permet à un certain nombre d'auteurs de conclure que le taoïsme est aussi une doctrine politique, qu'il est une philosophie au service du prince ou de l'empereur, qu'on y retrouve tout le cynisme et la manipulation très souvent liés à l'exercice du pouvoir. Ainsi à côté du taoïsme décrit plus haut (tranquillité, compréhension, spontanéité, etc.), il y aurait celui décrit par Kaltenmark :

«Si le prince est obligé de faire des lois, c'est seulement avec peur qu'il le fera. Si une personne commet une offense, il devra rappeler à l'ordre cette personne sans la punir ; si l'offense est si grave qu'il est nécessaire de la punir, il doit le faire sans avoir le désir de lui faire du mal. Si quelqu'un est coupable d'un crime qui mérite la mort et qu'on ne peut faire autrement que de le punir, il faut éviter de punir toute sa famille...» (Kaltenmark, p. 30).

Bref, il y a des aménagements avec l'idéal : on peut aussi punir quelqu'un de mort, mais à la condition de «ne pas avoir le désir de lui faire du mal».

Un autre exemple concerne l'idée taoïste suivante : le respect de la personne demande qu'on n'exige pas d'elle ce qui dépasse ses capacités. C'est là une idée en apparence partagée par bien des théories psychologiques. Mais la surprise survient devant les applications concrètes de ce principe : pour être bien certain que chacun aura à faire exclusivement ce qu'il peut faire, la loi définissait neuf catégories de personnes : de l'homme divin qui s'occupe des relations avec les dieux et à qui il est semblable, aux esclaves qui s'occupent des biens matériels à qui, eux aussi, ils ressemblent. Un autre texte indique que les esclaves sont, par ailleurs, la progéniture d'une génération en décadence et ressemblent aux végétaux qui sont faibles ou soumis (p. 30-32). On est loin d'une version taoïste de «l'acceptation inconditionnelle d'autrui...». Laissez-moi vous citer quelques passages du Tao-tô-king traduit par Duyvendak :

«En n'exaltant pas les hommes de talent, on obtient que le peuple ne lutte pas.

En ne prisant pas les biens d'acquisition difficile, on obtient que le cœur du peuple ne soit pas troublé.

Voilà pourquoi le Saint, dans son gouvernement, vide le cœur (des hommes) et remplit leur ventre, affaiblit leur volonté et fortifie leur os, de manière à obtenir constamment que le peuple soit sans savoir et sans désirs, et que ceux qui savent n'osent pas agir. Il pratique le Non-agir, et alors il n'y a rien qui ne soit bien gouverné.»

C'est à partir de ce genre d'extraits — qui sont nombreux et qu'on ne retrouve jamais dans les «importations» psychologiques — que Duyvendak peut conclure :

«C'est un aspect de la pensée du *Tao-tö-king* qui, sans doute, choquera certains lecteurs par son cynisme. Pourtant cet aspect est très important et ce sont précisément ces idées qui ont été élaborées par l'École Légiste, cette école «totalitaire» qui a de si étranges affinités avec des théories politiques que nous avons vu naître de nos jours.» (Duyvendak, p. XIII).

On est loin, je le répète, du sens très «psychologie acceptante et compréhensive» que l'on attribue à Lao Tzeu ou Chuang Tzeu. Je pense qu'il est uste d'affirmer que la plupart des références à cette philosophie dans la psychologie «humaniste» ne font pas ou font peu écho à cette dimension. On peut même conclure qu'en général on est en face d'une sur-simplification surprenante — pour ne pas dire «scandalisante». Mais ce qui est le plus important n'est pas le scandale, mais la réponse à cette question-ci : pourquoi un tel rétrécissement de la pensée orientale ? Et surtout qu'est-ce que ce processus de rétrécissement signifie pour la sociologie implicite de cette psychologie ?<sup>9</sup>

Je l'ai souligné plus tôt, il y a là, de toute évidence, une critique et un rejet d'une partie importante de notre propre civilisation, d'une partie importante de l'expérience personnelle de notre civilisation. Mais ceci dit une autre question surgit : quel type de changement propose-t-on par le biais de cette philosophie orientale ? Quel est le modèle de civilisation — et de société — dont on propose implicitement le projet ? Celui-ci demeure non seulement implicite mais ambigu et même ambivalent. En fait on a le choix entre trois interprétations divergentes.

● Ou bien on accepte sans le dire — et peut-être sans le savoir — toutes les implications sociales et politiques du taoïsme tel qu'il s'est enseigné et pratiqué ailleurs. Dans ce cas, le projet proposé

serait en contradiction directe avec une bonne partie du discours des théories psychologiques.

● Ou bien on tait les dimensions politiques et sociologiques parce qu'on n'est pas d'accord pour promouvoir celles-ci. Mais alors on risque de nier une partie importante des expériences vécues dans toute société. Une telle négation, par exemple, des expériences liées aux mécanismes de pouvoir, d'autorité, ou de contrôle social, ne peut que renforcer ceux-ci, ne peut que favoriser un développement sauvage de ces mécanismes. Pour l'exprimer en un mot : nier l'autorité ne permet pas de la partager.

Dans ces deux premiers cas, le modèle de société proposé implicitement ne serait pas une société où fondamentalement, seraient présentes des dimensions liées au contrôle social, à l'exercice du pouvoir, à l'autoritarisme, etc. Il y a une troisième interprétation. Ces emprunts parcellaires et sélectifs à la philosophie orientale, espère-t-on, vont changer d'eux-mêmes la dynamique de notre propre société : mais là, ce qui demeure implicite, c'est toute une théorie du changement social. Comment peut-on passer d'une société A à une société B en proposant à des petits groupes d'individus une philosophie nouvelle, et, surtout, une philosophie «abstraite» de toutes ses références explicites à la société : à la politique, au pouvoir, ou, (pour emprunter le langage du taoïsme lui-même), au prince ?

Je me permets une dernière citation en vous demandant si elle serait plausible dans la bouche (sous la plume) d'un psychologue et quelles en seraient alors les implications sociologiques :

«Sans la vie, la mort est inexistante ; sans la mort, la vie est inexistante. Quand il y a un haut, c'est qu'il y a un bas. Quand il n'y a pas de bas, il n'y a pas de haut. S'il n'y avait pas de mauvaise fortune, rien ne pourrait être connu comme de la bonne fortune. Sans la bonne fortune, rien ne peut être connu comme de la mauvaise fortune.» (James Chieh Hsiung, p. 102)

Vous avez bien reconnu la pensée de Lao Tzeu. Mais la citation est de Mao Tse Toung et je l'ai trouvée dans un volume intitulé *Ideology and Practice*.

#### 4. PSYCHOLOGIE ET MYTHE : PROJET D'ÉTERNITÉ

J'ai parlé plus haut de projets de société, puis de projets de civilisation. Si j'introduis l'idée de



*projet d'éternité* c'est pour avoir l'occasion de dire un mot de Ginette Paris : *Le réveil des Dieux*.<sup>10</sup> De ce volume intéressant, je veux attirer l'attention sur un seul aspect : l'utilisation qu'elle fait du mythe. Tout en faisant plusieurs autres choses, elle passe par le mythe pour observer et commenter plusieurs éléments de notre société : la civilisation occidentale, le capitalisme, la famille, les groupes gais, «une grande majorité de nos hommes publics», la contre-culture, les bureaucrates et les professionnels («petits hommes en habit gris ou en sarrau blanc»), les institutions de la médecine, la démocratie, etc. Considéré dans cette perspective, le volume de Ginette Paris rejoint les tout premiers travaux de l'anthropologie culturelle. Ruth Benedict a en effet eu recours aux mythes d'Apollon et de Dionysos pour caractériser le fonctionnement psychologique de deux cultures «primitives». Ginette Paris, en un sens, poursuit une entreprise semblable. En n'oubliant pas son approche psychologique mais en la traduisant en termes de mythes elle ne pouvait faire autrement qu'aborder les dimensions sociologiques de ses analyses. Car le mythe est lui-même «chargé» de la société : le mythe, dans les sociétés anciennes, avait les mêmes fonctions que les grandes idéologies dans notre type de société. Les mythes, comme les idéologies, sont des outils par lesquels une société se définit, se donne un sens, s'explique à elle-même. Ce volume, en ce sens, fait alterner le langage des mythes à celui de la science. Un aspect imprévu de ce genre d'analyse est de souligner comment les notions psychologiques sont elles-mêmes empreintes des idéologies ou des mythes. Si ce n'était pas le cas, la traduction de la psychologie au mythe ne serait pas aussi simple.

Projet d'éternité ai-je dit? Cette expression réfère à l'analyse de Barthes sur la mythologie. Il écrit à propos du mythe :

«Le mythe ne nie pas les choses. Sa fonction, au contraire, est d'en parler; simplement il les purifie, les innocente, les fonde en nature et en éternité.» (R. Barthes, p. 230)

Décrire des personnes, des expériences, des milieux sous le mode du mythe, c'est les sortir du monde réel, de l'histoire, de la société concrète. Une des conséquences du langage privilégié par Ginette Paris réside dans le fait qu'il ne peut expliquer l'histoire, le changement. À moins de faire

appel au «réveil» des Dieux, il ne pourrait guère rendre compte de la dynamique de la vie : pas plus de la dynamique des grandes institutions que de la dynamique d'un petit groupe. Dans la citation de tout à l'heure, Barthes continue, à propos du mythe :

«... il fonde une clarté heureuse : les choses ont l'air de signifier toute seule». (R. Barthes, p. 231)

Il y a donc deux sociologies dans *«Le réveil des Dieux»* : celle qui est introduite par l'auteur et qui l'amène à rendre compte du capitalisme, des hommes politiques, etc.; l'autre sociologie se caractérise par une conception statique de la vie (personnelle et sociale), celle-ci est le prix à payer pour parler le langage du mythe.

## 5. CARL ROGERS ET LA SOCIÉTÉ IDÉALE

Si j'ai réservé C. Rogers pour la dernière partie de mon exposé, c'est que je veux pouvoir montrer comment un même auteur exprime parfois sa sociologie de diverses façons. Il y a chez Rogers à la fois des démarches d'une sociologie explicite et d'une sociologie implicite parfois. Il propose cependant toujours un projet de société. Un des meilleurs exemples de sociologie explicite est ce texte où il décrit des postulats concernant l'enseignement universitaire : pédagogie, programme, sélection, évaluation, tous les processus sociologiques des organisations sont passés en revue.<sup>11</sup> De ce genre d'analyse, Rogers conclut sans doute que le fonctionnement de l'institution universitaire est à l'extrême opposé de sa perspective centrée sur le client ou l'étudiant. Contrairement à ce que fait Adler à propos de la psychologie des femmes par exemple, il ne poursuit pas une analyse où sociologie et psychologie seraient mises à contribution. En ce sens, si Rogers a visiblement une conception de la société réelle et idéale, il n'a jamais eu l'idée de faire de son travail une entreprise de style psychosociologique.

*La non-directivité classique.* Ce qui caractérise le plus cette période est l'effort systématique pour présenter une formulation générale et abstraite de tout contexte sociologique particulier. Toute chose étant égale par ailleurs, dira-t-il, ma théorie vaut pour quelque relation interpersonnelle que ce soit : la relation thérapeute-client, parent-enfant,

patron-employé, etc. Les termes-clés qui pourraient ouvrir la porte à l'exploration du contexte social sont là mais pas ou peu exploités : la notion de client, d'autrui, d'autrui significatif, des conditions d'acceptation, etc. Une première façon qu'a Rogers d'opérer cette *fermeture* du côté de la sociologie (opération parfaitement légitime dans une démarche scientifique) est de dire qu'il analyse la *qualité* de la relation plutôt que la *structure* de la relation. C'est par le biais de cette distinction qu'il évite d'avoir à tenir compte des positions réciproques des personnes en présence, du contexte social de cette relation, de la dimension autorité/pouvoir en particulier. Une autre façon d'éviter toute référence sociologique est de faire appel à une perspective universitaire — dans tous les sens du terme : la tendance à l'actualisation qu'il postule chez l'individu, il l'attribue à *tous les hommes*, et il l'attribue à *tous les organismes de l'univers*. Par ce biais, Rogers exprimait implicitement l'idée que les phénomènes importants ne se situaient pas du côté de la relation individu-société.

Un peu dans la même ligne, les critiques de la notion d'autonomie du client ont abouti à la conclusion que Rogers niait les phénomènes de pouvoir, à la fois dans la relation thérapeutique et dans l'ensemble des champs d'application de son approche. C'est là un débat central autour de Rogers. Mais comme il est assez connu, je ne fais que le mentionner. En termes de sociologie implicite, la position de Rogers à l'égard du pouvoir est fort importante aussi bien au plan de la théorie qu'au plan de la pratique, car — je l'ai mentionné aussi tout à l'heure — celui ou celle qui nie le pouvoir ne peut évidemment pas le partager. Or Rogers, s'il nie l'importance du pouvoir dans la relation thérapeutique et dans les phénomènes de groupes de rencontre, n'en continue pas moins d'affirmer que le client, l'étudiant, le participant, etc. demeure « libre pour apprendre ». De ce point de vue aussi, bien des critiques y ont vu le reflet d'une société américaine où les jeux de pouvoir sont parfois occultés et souvent plus féroces qu'on ne le prétend.

D'un autre côté il y a tout un ensemble de travaux critiques qui portent, eux, sur le contexte social de la production rogérienne : on a montré la concordance entre les valeurs exprimées par Rogers et les valeurs de la société américaine, par exemple : égalitarisme, liberté, optimisme, idéal

démocratique, etc. À partir de là, il y a toute une sociologie implicite à explorer. Ce type d'analyse aboutit à la conclusion que l'approche rogérienne est socialement très conformiste.

Or il y a une autre dimension de la sociologie implicite de Rogers qui va dans le sens contraire, c'est-à-dire qui montre comment, à sa façon, la théorie de Rogers suppose une critique assez radicale de la société américaine (urbaine, post-industrielle, occidentale). Cette interprétation est celle-ci : si on considère ce que Rogers introduit dans la relation thérapeutique (l'acceptation inconditionnelle, l'empathie, la relation chaleureuse, l'absence de censure, l'authenticité du thérapeute etc.) on peut y voir l'envers de ce que serait la vie quotidienne à travers les multiples institutions sociales que sont les milieux de travail, les réseaux d'amis, la famille, l'école, etc. Si toutes les conditions d'une « bonne » thérapie existaient dans la vie quotidienne (forcément sociale), ces institutions fonderaient des relations « quasi thérapeutiques » et le client n'aurait pas à recourir à l'aide d'un thérapeute. En ce sens Rogers prend le contre-pied des situations sociales habituelles et propose une sorte de thérapie anti-société. Le style très abstrait et universaliste de cette période (« Si A présente telle et telle caractéristique, cela produit telle et telle autre chose chez B... etc. ») empêche cette sociologie d'être très explicite. Mais elle le deviendra dans les époques subséquentes.

*Priorité à l'authenticité.* Ce que j'appelle la deuxième période de Rogers est celle où il cesse de mettre l'accent sur la *technique* non directive : reflet des sentiments et des émotions, techniques permettant l'empathie, l'absence systématique d'évaluation etc. D'une certaine façon, il continue de proposer tout cela, mais ce à quoi il accorde maintenant une priorité centrale, dans la relation thérapeutique, c'est l'authenticité du thérapeute, sa capacité de prendre conscience de sa propre expérience, c'est-à-dire sa capacité d'*experiencing* au moment de la relation thérapeutique. Ce virage, cet abandon partiel de l'appareillage non directif, s'est effectué à l'occasion de thérapies avec des schizophrènes. Se poser le problème des schizophrènes a toujours eu des conséquences importantes pour les théories psychologiques.

Du point de vue d'une sociologie implicite, cette étape marque un point important. Car

l'authenticité et l'*experienting* supposent qu'on tienne compte de l'ensemble de tout ce qu'est la personne. Il est moins possible d'entrer dans un rôle professionnel, de se mouler à une technique particulière. En d'autres termes, il devient moins possible, pour le thérapeute, de faire abstraction de la société qu'il a intériorisée, des valeurs qu'il véhicule, de ses multiples appartenances etc. Évidemment rien de cela n'est dit à ce moment-là : ce sont là des *implications* de cette nouvelle façon de formaliser la relation thérapeutique. Pour ce qui est du travail avec les non-schizophrènes, le reste du «bagage» rogérien continue d'être employé : empathie, reflet des feelings, respect de l'autonomie de l'autre. De sorte que ce que j'ai dit de la sociologie implicite de la première étape subsiste en bonne partie. Par ailleurs si on fait le même genre d'inversion que tout à l'heure, on peut raisonner de la façon suivante : ce dont le schizophrène a le plus «besoin» dans la thérapie, c'est une relation avec quelqu'un d'authentique; ceci signifie sans doute que cette absence de relation authentique caractérise ou a caractérisé la vie sociale «normale» de cette personne. En d'autres termes, la façon d'être et de communiquer du schizophrène, son «besoin» dans la thérapie, est le reflet de sa société. En ce sens encore, il y a dans cette approche théorique l'expression d'une sociologie implicite. Ce type d'interprétation, l'anti-psychiatrie devait y avoir recours de façon systématique dans la même période, mais elle, de façon beaucoup plus explicite.

*Le groupe de rencontre.* La troisième étape de la pensée rogérienne est celle où il applique au groupe la même théorie et la même technique de base. Dans son petit livre *Les groupes de rencontre* il affirme que cette nouvelle pratique n'a rien changé aux conceptualisations précédentes :

«Pour autant que je puisse le constater, cette approche ne diffère sur aucun point important de celle que j'ai adoptée pendant des années sur la thérapie individuelle». (Rogers, 1970, p. 45)

Il venait juste avant d'écrire :

«C'est ma façon de dire que j'ai observé la sagesse de l'organisme vivant à tous les niveaux, de la cellule au groupe.» (Rogers, 1970, p. 44)

La seule chose nouvelle était vraiment le champ de la pratique. Ces sessions de groupes de rencontre participaient d'ailleurs de tout ce courant appelé

«psychologie humaniste». En ce sens, le développement de ces groupes contribuait à un véritable mouvement social.

J'entrevois deux pistes en terme de sociologie implicite. Il y a d'abord le passage de la thérapie individuelle à la vie de groupe. Parce que justement Rogers n'a rien changé dans sa théorie en passant aux activités de groupes, cela renforce et grossit certaines implications sociologiques que j'ai notées plus haut. La négation du pouvoir est l'implication la plus visible : si dans une relation interpersonnelle, on peut penser que reconnaître de l'autonomie à l'autre c'est en même temps lui reconnaître du pouvoir, cela de toute évidence n'est pas aussi vrai dans un groupe (dans un groupe ou une institution, une personne peut être autonome, au sens rogérien du terme, sans avoir de pouvoir). La même chose s'applique en ce qui touche l'absence de toute considération pour la structure de la relation. Enfin l'individualisme comme valeur sociale, apparaît encore plus évident et explicite, quand on applique à des groupes une «approche centrée sur le client.»

L'autre piste ne s'applique pas exclusivement aux groupes de rencontre rogériens, mais à tout ce mouvement social caractérisé, entre autres choses, par la multiplication de ce genre de groupes, de Bethel, La Jolla, Esalen et ailleurs. J'ai déjà proposé des pistes d'analyses sur ce thème et je n'y reviens pas plus longuement ici.

*L'approche centrée sur la personne.* Une quatrième étape dans l'évolution de la pensée rogérienne s'articule autour de ce que Rogers et son groupe appellent l'approche centrée sur la personne (P.C.A.). L'étiquette en elle-même n'est pas très révélatrice des différences d'avec ce qui se faisait avant — et qui se fait évidemment encore.

Il s'agit encore d'une intervention de groupe. Mais contrairement au groupe de rencontre, une multitude d'avenues, et de niveaux d'expression et de communication sont utilisés en cours de session. Le corps, la fantaisie, le rêve, le théâtre, la méditation, le Tai Chi, le yoga, le *healing*, y prennent leur place à côté des échanges verbaux. Pour cette raison il s'agit d'une approche visant l'intégration de plusieurs voies qui se sont développées depuis vingt-cinq ans, de façon isolée, déconnectée et souvent en opposition les unes des autres. À ce stade-ci on ne peut pas vraiment parler d'inté-

gration des diverses techniques, mais au moins d'une mise en parallèle, en commun de ce qu'elles signifient. D'autant plus que l'expérience personnelle d'un tel ensemble implique un nouveau type d'intégration. À ce stade-ci également il semble y avoir une division des tâches parmi les intervenants : d'un côté il y a les interventions «spécialisées» dans les diverses activités : méditation, Taï Chi, l'«analyse» et l'utilisation des rêves, etc; d'un autre côté, il y a l'intervention qui incarne une nouvelle façon d'exprimer l'attitude fondamentalement rogérianne de la non-directivité. Cette attitude, très techniciste au début, puis centrée sur l'authenticité ou l'*experiencing*, se traduit ici par la *présence*. Présence authentique, bien sûr, mais présence qui se définit mieux et plus en termes de la pratique de la philosophie orientale, et des expériences contemporaines sur les états de conscience. Rogers lui-même écrit :

«Je trouve que c'est quand je suis le plus proche de mon self intérieur, intuitif; quand je suis en quelque sorte en contact avec l'inconnu en moi; quand, peut-être je suis légèrement dans un état altéré de conscience; alors que je fasse n'importe quoi, je semble plein de guérison («full of healing»). Alors ma simple présence est libératrice et utile («helpful») aux autres.» (Rogers, 1980, *A Way of Being*, p. 129)

Sensiblement dans la même perspective, John Wood — un de ceux qui a expérimenté et formalisé cette nouvelle approche — se réfère souvent à une relation du type *méditatif*. Il importe avant tout *d'être là, d'être là* sans le recours systématique de la communication verbale, *d'être*, à la limite sans rien *faire*. Les résultats de ce type de présence est qu'il se développe dans le groupe des processus analogues à ce qui se faisait dans l'autre formule, mais de façon accélérée, plus intensive et plus profonde. Elle permet l'expression ou l'exploration d'un plus grand nombre de «niveaux» de fonctionnement. En ce sens, ce type d'approche se veut plus «holistique».

Sur le plan de la sociologie implicite de cette approche, il est révélateur qu'elle cherche à intégrer des activités qui sont au cœur de ce qui s'est appelé contre-culture et, ensuite, nouvelle culture. L'approche rogérianne se donne une nouvelle image d'elle-même qui est plus cohérente avec cette nouvelle culture et avec

son nouveau langage. Prenons — juste la citation de tout à l'heure : «intuitive self», «état altéré de la conscience», «healing», «l'inconnu en moi», appartiennent à ce nouveau langage, à cette nouvelle culture. Le titre même du dernier ouvrage de Carl Rogers va dans le même sens : *A Way of Being* : le Tao de l'Être. En même temps il met aussi l'accent sur la continuité de son approche : tout un chapitre de ce dernier volume est consacré à l'empathie et la décrit comme «a way of being»...

Pendant que s'opère cette redéfinition de la non-directivité dans la voie (sans jeu de mots) de la nouvelle culture et du taoïsme, il devient aussi beaucoup plus explicite dans sa critique de la société : de fait, dans *On Personal Power* il présente une charge contre cette société : «le déclin de nos institutions», le «désarroi de notre culture», la «confusion» qui caractérise la famille, l'économie qui est «bizarre», «nos gouvernements qui expriment du mépris pour les citoyens», l'«érosion des valeurs démocratiques», etc. C'est là la société qu'il rejette et, le «Way of Being» serait l'alternative qu'il propose. Dans ce sens, l'entreprise rogérianne demeure au cœur des débats autour de cette nouvelle culture, de la même façon que l'*encounter group* des années 60 participait aussi de tout un mouvement social.

Pour être complet, il faudrait reprendre ici les thèmes abordés dans les périodes précédentes. Limitons-nous à celui du pouvoir et de l'autorité : à ce sujet, Rogers répète qu'il n'y a rien de fondamentalement changé dans sa façon de définir l'autorité. Il continue à critiquer les autres approches qui sont à son goût, trop centrées sur le thérapeute. Et il conclut : que simplement *être* (Being) est la *voie* qui permet aux autres *d'être* eux/elles-mêmes. Sur ce point un doute demeure : jusqu'à quel point les emprunts aux pratiques orientales n'impliquent-ils pas une relation d'autorité ou de dépendance différente, sinon divergente de la relation «classiquement» rogérianne? Il faudrait à ce sujet observer et analyser ce qui se passe dans la pratique. Ce que j'ai dit du taoïsme m'amènerait à supposer que des dimensions importantes du pouvoir et de l'autorité demeurent ici implicites sinon masquées.

## EN GUISE DE CONCLUSION

Si je tente de résumer mon rapide survol des théories de psychologie, j'en arrive à quelques propositions ou quelques commentaires :

1. Il y a derrière chaque théorie de psychologie, un fondement sociologique. Ce fondement sociologique, s'il n'est pas souvent aussi implicite que mon titre ne le laisse supposer, demeure très souvent non dit, peu exploré, et surtout peu exploité sur le plan de la conceptualisation.
2. Dans certains cas, il serait plus juste de parler d'une sociologie occultée que d'une sociologie implicite. C'est souvent au cours de la mise en pratique des cadres théoriques que l'on «oublie» les dimensions plus sociologiques intégrées aux œuvres originales.
3. Dans d'autres cas, l'implicite vient de ce qu'on «importe» ici certaines philosophies et certaines techniques, sans vraiment explorer et expliciter toute leur portée dans les milieux sociaux d'où elles originent et où elles demeurent importantes sinon prévalentes.
4. Le champ de la psychologie pourrait, devrait, utiliser plus et mieux l'apport de la sociologie. Un premier pas dans ce sens, il me semble, serait de rendre compte des références sociologiques (explicites ou implicites) dans les théories de la personnalité — ou plus exactement chez les théoriciens de la personnalité. Mais, dans un deuxième temps, il faudrait passer aussi à une sociologie explicite.
5. La sociologie est indispensable pour comprendre les liens entre théorie et pratique. Par définition la pratique (*c'est-à-dire une action en vue de trouver des solutions à des problèmes*) implique le jeu des institutions sociales. Et la perspective sociologique permet de comprendre ces institutions et permet ainsi de ne pas déconnecter théorie et pratique. Pour cela, bien sûr, il ne faut se rendre ni esclave du modèle des sciences exactes, ni se sentir coupable de suivre d'autres modèles de connaissances que celui-là.
6. Il ne s'agit pas de faire des sauts dans l'histoire des disciplines pour en arriver, subitement, à un beau schéma intégrateur de la psychologie et de la sociologie. La psychosociologie n'en est pas à un stade analogue à celui de la bio-chimie.

Ce que je propose, c'est qu'on apprenne à alterner, aussi souvent qu'il le faut, d'une perspective psychologique à une perspective sociologique et vice-versa. C'est une affaire de Gestalt. Une affaire aussi d'histoire. Rien n'exclut que se développe un jour une nouvelle discipline dans la *fissure* entre sociologie et psychologie.

7. Une fois légitimé le recours à une sociologie explicite et systématique, bien des thèmes mériteraient l'attention. En voici quelques-uns :
  - La professionnalisation des interventions en santé mentale. À ce propos, il ne faut pas identifier trop vite la psychologie au seul projet «nouvelle culture» : tous les professionnels ne sont pas des «purs» d'une culture alternative. Par ailleurs tous les intervenants en santé mentale ne sont pas non plus de purs adeptes du «professionnalisme».
  - l'influence du jeu économique, de la mise en marché de ce secteur de la psychosociologie. Un exemple : quand la notion d'*actualisation* devient une marque de commerce et le titre d'un journal de promotion, quel en est l'impact sur la définition de cette notion, ses interprétations, ses applications, etc. ?<sup>12</sup>
  - la sociologie des institutions où se font, se pensent, et se refont, les interventions en santé mentale : autour de quels problèmes ces institutions structurent-elles les interventions ?
  - la notion de santé mentale, qui en est venue à colorer toutes les interventions et les théories psychologiques et psychosociologiques ? La notion de santé mentale, c'est le résultat d'un ensemble de groupes de pression, de valeurs, de lois, qui définissent le champ de pensée et d'application de la psychologie et de toutes les disciplines connexes.<sup>13</sup>
  - l'analyse des règles explicites et implicites de la déontologie : ce qu'on se permet et ce qu'on ne se permet pas de faire est le reflet de la conception qu'on a de la société, de ses normes, de ses valeurs, des tendances de son évolution, etc.

Il y a donc place pour passer un jour de la simple sociologie implicite à une sociologie explicite. Reprenons l'exemple de Rogers. J'ai mentionné le thème de l'autorité et du pouvoir. Il y a aussi celui de la nouvelle culture. Dans *A Way of Being* (ch. 15), Rogers décrit l'«homme de demain» : cet homme «ouvert», «désireux d'authenticité» ; «sceptique à l'égard de la science et de la technologie», «désireux de totalité», «cherchant l'intimité». Cet

homme de demain est bien celui de la nouvelle culture, il correspond aux «enfants du verseau» de Ferguson. Aucune question là-dessus. La question est plutôt celle-ci : cet «homme de demain», deviendra-t-il ainsi plus ouvert, plus intimiste, plus sceptique à l'égard de la technologie, etc., en vertu d'une tendance à l'actualisation de tout organisme de l'univers? Un schéma explicatif qui incluerait une perspective sociologique se demanderait certainement si «cet homme de demain» (ou la culture de cet homme) ne symbolise pas plutôt un projet de société parmi d'autres, celui de la société américaine, peut-être de la société post-industrielle? À moins que ce soit celui de la Côte-Ouest américaine? Ou celui de la Californie du Sud? Les réponses à cette question n'enlèveraient rien à l'intérêt de l'approche rogéienne. Mais elles permettraient de meilleures analyses et de meilleures interventions dans le champ de «notre» société : car si je n'ai aucune difficulté à m'identifier souvent à ce que C. Rogers appelle «notre société», «notre culture», je ne suis pas certain que sa société soit entièrement la mienne. Pour ne pas être esclave de l'image «universaliste» que Rogers et bien d'autres se font de l'homme et de la tendance actualisante, le relativisme sociologique m'apparaît un antidote.

## NOTES

1. Les exemples sont nombreux, voir par exemple, Edwin Schur, *The Awareness Trap : Self absorption instead of social change*. N.Y., Quadrangle/The New York Times Books Co., 1976.
  2. À ce propos, voir la position de Juliet Mitchell dans «Psychoanalysis and Feminism» in Richard Sennet, (Ed.) *The Psychology of Society*, N.Y., Vintage Book, 1977, p. 346-57.
  3. A. Adler, *Understanding Human Nature*, N.Y. Greenburg Publisher, 1927.
  4. W. Reich, *Matérialisme dialectique et psychanalyse*, Paris, 1970, Édition Molle (édition pirate). Voir aussi *Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1972.
  5. Voir à ce propos, une bonne présentation de l'œuvre de A. Murray dans Calvin, S. Hall et Gardner Lindzey, *Theory of Personality*, N.Y., John Wiley and Sons, Inc., 1957; ch. 5 : À ce qui est dit, ajoutons ici que Murray a aussi développé plusieurs autres notions qui font référence au milieu social, à l'environnement : *actone, need integrate, role need, vecteur, besoin réactif*. Avec toutes ces notions, comme avec celle de *press*, on s'éloigne de plus en plus du seul stimulant interne. Pour replacer cette notion de besoin dans un autre cadre théorique, voir l'analyse de Agnes Heller : *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, Coll. 10/18,
1978. Si ce genre d'ouvrage a valu à l'auteur d'être accusée de trahison à l'égard du marxisme, il permet d'entre-ouvrir des pistes de recherche intéressantes à plusieurs points de vue.
  6. Les ouvrages auxquels je me réfère ici sont : Thoreau, Henri David, *Walden or Life in the Woods*, N.Y., New American Library, 1960 (publié en 1854); Skinner, B.F., *Walden Two*, N.Y., McMillan, 1948, et *Par delà la liberté et la dignité*, Montréal, Hurtubise, 1972; Kinkadee, Kathleen, *A Walden Two Experiment* (préface de B.F. Skinner), N.Y., William/Morrow Co., 1973. On peut retrouver le texte du débat entre Carl Rogers et B.F. Skinner dans David W. Johnson, *Contemporary Social Psychology*, N.Y., Lippincott Co., 1973, voir : «Some Issues Concerning the Control of Human Behavior, a Symposium», p. 357-377. Pour une étude critique du behaviorisme, on peut consulter Robert L. Geiser, *Behavior Mod and the Managed Society*, Boston, Beacon Press, 1976.
  7. À part le volume classique de Perls, Hefferline et Goodman (*Gestalt Thérapie*, Montréal, Stanké, 1977), je me réfère ici aux textes de Goodman qui ont été édités par Stoehr. Voir T. Stoehr (Ed.), *Nature Heals : Psychological Essays*, N.Y., Free Life Editions Inc., 1977, et T. Stoehr, (Ed.), *Drawing the Line : The Political Essays of Paul Goodman*, N.Y., Free Life Editions Inc. 1977.
  8. Les principaux ouvrages auxquels je réfère ici sont John T. Meskill, *An Introduction to Chinese Civilization*, D.C. Heath and Co., 1973; Joseph R. Levenson, *Confucian China and its modern fate*, Un. of California Press, 1958; Chang Chung-Yuan, *Le monde du Tao*, Éditions Stock, 1971; James Chieh Hsiung, *Ideology and Practice*, N.Y., Praeger Publishers, 1972; *Tao-tô-king, Le livre de la voie et de la vertu*, texte chinois et traduit avec des notes critiques par J.J. Duyvendak, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1975; Holmes Welch et Anna Seidel (Ed.), *Facets of Taoism*, New Haven, Yale University Press, 1978, en particulier leur introduction (p. 1-18) et le ch. 1 de Max Kaltenmark. «The Ideology of the T'ai-p'ing Ching» (p. 19-52); Herbert Fingarette, *Confucius, the Secular As Sacred*, en particulier ch. 3, «The Lotus of the Personal», N.Y., Harper Torchbooks, 1972. Da Liu, *The Tao and Chinese Culture*, N.Y., Schueken Books, 1979. Max Weber, *The Religion in China*, N.Y., Free Press, 1951. Pour ce qui est du taoïsme en rapport avec la psychologie, voir par exemple, David Brandon, *Zen in the Art of Helping*, N.Y., Delta/Seymour Lawrence Publ., 1976. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Penguin Books, 1977; Perls, F., *Gestalt Therapy Verbatim*, Penguin Books, 1972. Je voudrais rendre très explicite que mon propos ne concerne pas ici le taoïsme en soi, ni la civilisation ou la culture orientale, ni même l'adhésion d'occidentaux à cette philosophie, mais exclusivement le type d'emprunt et de traduction qu'on en fait au nom de la psychologie.
  9. Il y a ici, il me semble, du travail pour les psychosociologues d'aujourd'hui et de demain. Dans cette perspective, *Les enfants du Verseau* de M. Ferguson (Paris, Calman-Lévy, 1981) offre les dimensions personnelles et sociales de ce qu'elle appelle un nouveau paradigme. Lodge montre bien aussi les diverses implications sociales et politiques de cette «nouvelle»

- philosophie que les psychologues expriment par leurs emprunts au taoïsme : Voir George G. Lodge, *The American Ideology*, N.Y., Alfred A. Knopf, 1976.
10. Voir Ginette Paris, *Le réveil des Dieux*, Boucherville, Les Éditions de Mortagne, 1981. Le lecteur se rendra compte que j'aurais pu traiter aussi des travaux classiques utilisant la notion de mythe, en particulier l'œuvre de Jung. Le livre de Jean Shinoda Bolen, *The Tao of Psychology : Synchronicity and Self*, San Francisco, Harper and Row, 1979, indique bien les liens entre la pensée de Jung, l'analyse du mythe et le taoïsme dont il a été question plus tôt. À propos du mythe, je me réfère en particulier à Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Édition du Seuil, 1957.
11. Je me réfère ici à Carl Rogers, *La liberté pour apprendre*, Paris, Dunod, 1976. Les autres travaux de Rogers auxquels je fais allusion dans ces pages sont : Rogers, Carl R. et Kinget, G. Marian, *Psychothérapie et relations humaines*, 1965, Studia Psychologica, Louvain, Paris, 333 p.; Rogers, Carl R. (Ed.), *The Therapeutic Relationship and its Impacts*, 1967, The Regents of the University of Wisconsin, U.S.A., 625 p.; Rogers, Carl R., *A Way of Being*, 1980, Boston, Houghton Mifflin Co.; Rogers, Carl R., *Les groupes de rencontre*, (1970), Paris, Dunod; Rogers, Carl R., «Et après?» in *Sociologie et Sociétés*, vol. IX, 1977, p. 55-68; certains thèmes que j'aborde ici reprennent des pistes que j'ai déjà explorées dans deux articles : «Pour une théorie psychosociologique de l'aliénation», *Sociologie et Sociétés*, vol. 1, n° 2, 1969, Presses de l'Université de Montréal, p. 193 à 219; «Intervention psychosociologique : réflexion critique», in *Sociologie et Sociétés*, vol. IX, 1977, p. 7-34. Pour l'approche centrée sur la personne, il y a aussi deux textes importants de John Keith Wood, *Shadows of Surrenders : Trends in Consciousness in Person Centered Approach*, texte miméo, La Jolla, 1977, et *Person-Center Group Therapy*, texte miméo, La Jolla, 1980. Ce dernier texte sera, ou a été, publié dans un ouvrage édité par G. Gazda, *Basic Approaches to Group Psychotherapy*.
12. Je me réfère ici à un «journal» d'une vingtaine de pages dont le titre est *Actualisation*, et qui est publié par

*Actualisation idh inc.* Le numéro que j'ai sous les yeux est le vol. 1, n° 2, automne 81. Je le mentionne parce qu'il se rapporte à la notion d'*actualisation* qui a beaucoup été traitée par Rogers en psychologie. Par ailleurs il ne s'agit que d'un exemple, qui met en relief l'aspect mordant de la relation thérapeutique. Cette dimension économique concerne l'ensemble des organisations, privées ou publiques qui offrent des services en santé mentale.

13. À propos de la notion de santé mentale envisagée sous l'angle d'un mouvement social plutôt que sous l'angle d'une notion scientifique, voir par exemple, Walter Bromberg, *From Shaman to Psychotherapist : the History of the Treatment of Mental Illness*, Don Mills, Fitzhenry and Whiteside Ltd., 1975.

## SUMMARY

This text is based on the hypothesis that every theory on the psychology of personality must inevitably, in one manner or another, have a sociological referent, that is to say, it must refer to a body of knowledge which deals with a diversity of social contexts and their relations to individuals. According to this working hypothesis, such a sociology is implicit. This text then discusses a group of theoretical approaches in an effort to verify this hypothesis. This approach allows the extrication of diverse forms or diverse expressions of this implicit sociology within this context several currents are rapidly explored : psychoanalysis, behaviorism, gestalt, classical theory of needs. The author also comments on the approach, inspired by oriental techniques or philosophies, which employs the notion of myth to deepen self awareness. Finally, from the same perspective, he comments at greater length on the work of Carl Rogers, highlighting the diverse form of implicit sociology. In addition to Carl Rogers, this text refers to Freud, Jung, Adler, Reich, Perls, Goodman, Skinner as well as to Ginette Paris and various analysts of Taoism.

In conclusion, the author indicates the significance of his analysis from double viewpoint of psychological theory and practice.