



Causerie autour du Septénaire de Charles Baudouin

Giuliana Galli Carminati¹, Federico Carminati²

N° 68, 29 mai, 2026

En 1950, le psychanalyste genevois Charles Baudouin a élaboré une synthèse aussi ambitieuse que subtile entre les théories de Freud et de Jung, visant à montrer leur complémentarité tant sur le plan pratique que sur le plan théorique (Baudouin, 1950). Fidèle au concept de topique, il a combiné les topiques freudiennes et jungiennes (Figure 1) dans la structure du septénaire (voir la Figure 2), où les différents topoï sont disposés autour du moi conscient, aspirant à un fonctionnement harmonieux dans l'esprit du principe économique freudien, orchestré par un soi, fruit d'un processus d'individuation jungien.

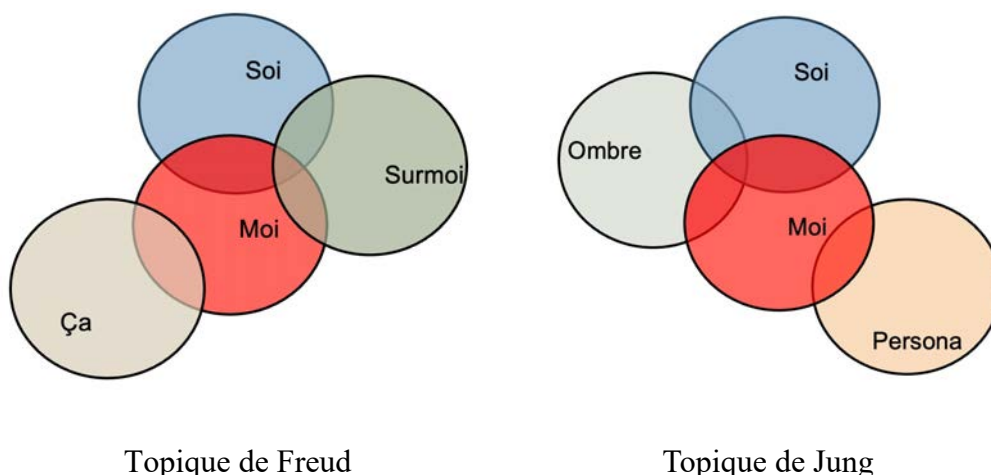


Figure 1: Représentation schématique des topiques de Freud (deuxième topique) à gauche et de Jung, à droite.

Dans sa synthèse, Charles Baudouin introduit une septième instance, qu'il appelle automate, dérivée du principe freudien de répétition. Fidèle à la tradition psychanalytique, Baudouin attribue un degré de conscience / d'inconscience aux différents topoï. Dans le présent article, nous proposons une modification du septénaire de Baudouin tel qu'il a été imaginé par Baudouin, qui consiste en l'inversion des instances du persona et du surmoi (voir la Figure 3). Cette modification, que nous avons abordée dans un article précédent (Galli Carminati & Carminati, 2025), nous sera utile pour le reste de cet article.

¹ MD, PhDs, psychiatre psychothérapeute FMH, ancien Professeur adjoint à l'Université de Séoul (Hôpital de Bundang), membre de l'Institut de Psychanalyse Charles Baudouin, fondatrice et didacticienne de la Société Internationale de Psychanalyse Multidisciplinaire (SIPsyM), ancienne Privat-Docteur et chargée de cours à l'Université de Genève.

² Physicien, PhD, membre didacticien de la Société Internationale de Psychanalyse Multidisciplinaire.

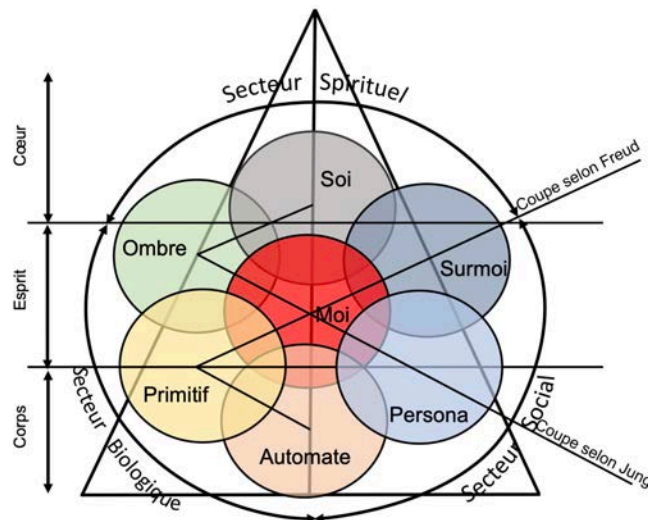


Figure 2. Le septénaire, selon Baudouin, comme combinaison des topiques freudienne et jungienne, avec l'ajout de l'automate, qui dérive du principe de répétition freudien.

Dans notre écrit *Chemin de Maraude* (Carminati & Galli Carminati, 2018) nous disions : « Tout en étant l'enfant influencé par le contexte social et par l'inconscient collectif, la première source de frustration est la présence du tiers séparateur qui le sort d'un état de complétude dans la dyade mère enfant et l'obligeant à commencer, mieux, à continuer, après l'automate et le primitif son chemin d'individuation. Soi, ombre, primitif, moi, persona, surmoi, automate. [...] Nous pourrions dire que l'angle haut du triangle de Stocker, le secteur spirituel, est probablement en lien plus avec notre persona et que notre attitude sociale dépend fortement de comment nous avons intégré dans notre surmoi, dans la phase précoce du développement la fonction tiers/ lois/ totem. » (voir Figure 3).

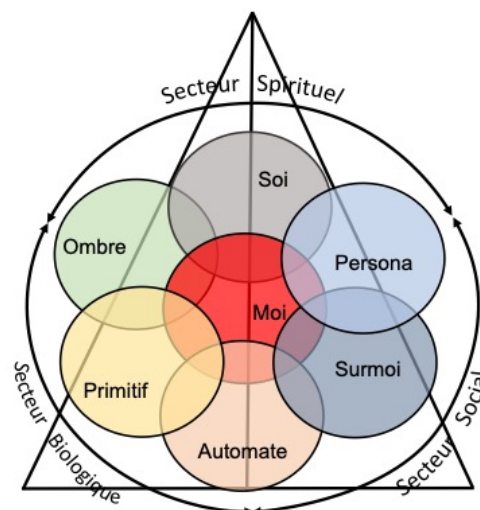


Figure 3. Notre proposition de révision du septénaire de Baudouin, avec l'inversion des topiques surmoi et persona.

Si nous examinons le septénaire modifié, nous identifions trois axes qui relient des rôles archétypaux opposés : l'automate et le soi, le surmoi et l'ombre, le primitif et la persona.



L'automate est la partie la plus corporelle de l'individu, celle qui préside aux cycles vitaux de base comme respirer, se nourrir, évacuer, dormir. Le soi est la partie de la spiritualité. Les deux se complètent et, si la coexistence est harmonieuse, ils sont tous deux essentiels pour maintenir notre énergie physique et mentale à un niveau raisonnablement suffisant.

Le surmoi nous donne l'éthique de base, celle qui nous permet de vivre avec nos parents et d'intégrer la loi. Mais cette intégration est source de conflit, car l'individu doit refouler les pulsions et les désirs désormais sanctionnés. Tout ce matériel psychique vient, non sans peine, à nourrir l'ombre, le côté obscur, et, oh combien nécessaire, à notre survie.

La persona est notre masque social, l'image que nous voulons donner de nous pour nous permettre de vivre, sinon harmonieusement, au moins passablement dans la société humaine sans y être exclus. Mais comme nous le savons bien, la création et le port même d'un masque social sont des exercices d'hypocrisie. Nous renonçons à l'expression « directe » de nos désirs et de nos pulsions. Entre le primitif – glouton, buveur, aimant les plaisirs du sexe, un peu prédateur – et la persona, notre masque social, règne, là aussi, un conflit/compromis qui nous soutient, et nous afflige, toute notre vie durant.

Il existe une analogie entre le développement des sept instances baudouiniennes, tel que nous l'avons esquissé, et la manière dont Piaget décrit le développement de l'intelligence chez l'enfant. Une structure psychique – l'instance, dans notre cas ; l'intelligence, chez Piaget – est en interaction constante avec le monde extérieur et doit faire face à des stimuli nouveaux auxquels elle doit répondre. Jusqu'à un certain point, la structure peut assimiler ces stimuli selon sa propre logique. Lorsque cela n'est plus possible, une réorganisation devient nécessaire afin de permettre l'intégration de nouveaux modes de pensée et de nouveaux rapports à la réalité.

Chez Piaget, cette transformation se produit par adaptation : l'intelligence modifie progressivement ses schèmes d'organisation et accède, par abstraction croissante, à des structures opératoires d'un ordre supérieur. Chez Baudouin, en revanche, l'évolution ne se fait pas par le remplacement des structures antérieures, mais par la constitution successive de nouvelles instances psychiques. Les anciennes instances persistent et continuent d'agir, de sorte que la réalité psychique apparaît comme une stratification dynamique d'entités interagissant entre elles.

Il faut également souligner une différence fondamentale entre les deux conceptions. Chez Piaget, l'intelligence est principalement conçue comme une capacité d'adaptation aux stimuli extérieurs. Sa fonction est d'organiser la perception du monde et d'élaborer des réponses adaptatives permettant l'action et la survie de l'individu. L'intelligence piagétienne est active et constructive, mais elle ne possède pas véritablement de fonction créatrice autonome.

Les instances psychanalytiques – peut-être davantage chez Jung que chez Freud – possèdent, au contraire, une activité génératrice propre. Elles produisent continuellement des contenus psychiques : pulsions, rêves, imagos, complexes, symboles ou fantasmes. Le travail de l'appareil psychique ne consiste donc pas seulement à s'adapter à la réalité extérieure, mais aussi à intégrer, transformer et articuler cette production interne aux contraintes du réel. Ainsi, la psyché psychanalytique n'est pas uniquement un système adaptatif ; elle est également une source autonome de création de réalité psychique.

S'il nous est permis de nous placer dans une perspective philosophique plus générale, nous pouvons remarquer un mouvement singulier de la pensée scientifique – et pas seulement



scientifique – au cours du XXe siècle. Le siècle s'ouvre sous le signe d'un nouveau positivisme, notamment avec le néopositivisme du Cercle de Vienne. Pourtant, c'est précisément au nom de cette exigence de rigueur que les nouveaux systèmes de description du réel vont progressivement mettre en évidence les limites mêmes de notre accès à la connaissance.

Comme si la modernité scientifique avait découvert que l'homme demeure la seule mesure dont il dispose pour comprendre l'univers, mais qu'elle est profondément imparfaite. Le falsificationnisme poppérien limite désormais l'ambition de la science : les théories ne peuvent jamais être définitivement tenues pour vraies, mais seulement résister provisoirement à la réfutation. La relativité et la mécanique quantique nous renvoient une image du monde qui échappe largement aux intuitions forgées par notre expérience ordinaire. L'espace, le temps, la causalité et même l'identité des objets cessent d'être des évidences immédiates.

Parallèlement, le sujet lui-même perd son unité apparente. Comme l'écrivait Rimbaud, « Je est un autre ». Le moi devient une structure complexe, stratifiée, traversée par des déterminismes et des dynamiques qui lui échappent largement. Même les systèmes logiques formels – les mathématiques elles-mêmes – découvrent leurs propres limites : avec Gödel, toute tentative de fermeture complète et cohérente d'un système logique suffisamment riche devient impossible.

La célèbre formule de Protagoras – « l'homme est la mesure de toute chose » – a connu des interprétations profondément différentes au cours de l'histoire. Elle peut être comprise dans un sens sceptique et relativiste : nous ne pouvons connaître que ce qui nous apparaît à travers nos propres limites humaines. Mais elle fut également relue, notamment à la Renaissance et au début de la modernité scientifique, dans un sens presque prométhéen : l'esprit humain serait capable de mesurer, de comprendre et d'organiser rationnellement l'univers.

Le positivisme scientifique hérite largement de cette seconde lecture. Pourtant, le XXe siècle semble progressivement renverser cet optimisme. L'homme demeure bien la seule mesure dont il dispose pour comprendre le réel, mais cette mesure apparaît elle-même incomplète, instable et partiellement opaque à elle-même. C'est ce qu'Ilya Prigogine a appelé « la fin des certitudes ».

Pour revenir au contexte de cet écrit, il n'est peut-être pas surprenant que les modèles psychanalytiques décrivent eux aussi le psychisme comme une organisation stratifiée d'instances, chacune insuffisante à elle seule, donnant naissance à de nouvelles structures qui portent à leur tour leurs propres contradictions et limitations.

Et pourtant, jamais les fruits matériels du progrès scientifique n'ont été aussi puissants et transformateurs. Tandis que les fondements épistémologiques deviennent plus fragiles, la capacité technique de l'humanité continue de croître à une vitesse vertigineuse. Si les promesses – ou les menaces – de l'intelligence artificielle et de la cybernétique se réalisent, nous ne sommes probablement qu'au début d'une nouvelle aventure historique, portée par une puissance technique sans précédent mais appuyée sur des certitudes philosophiques de plus en plus instables.

Les axes du septénaire

Mais revenons aux instances baudouiniennes et, en particulier, aux trois axes qui nous intéressent : automate et soi, surmoi et ombre, primitif et persona. Entre les deux composantes opposées du septénaire, on pourrait décrire des liens: entre automate et soi, la prière ; entre le primitif et la persona, la séduction ; entre surmoi et ombre, la créativité (voir Figure 4).

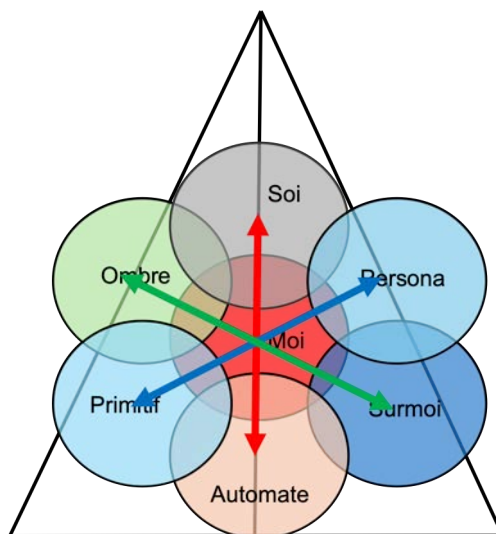


Figure 4 : Axes principaux du septénaire de Baudouin : en rouge, entre automate et soi, la prière ; en bleu, entre persona et primitif, la séduction ; et en vert, entre ombre et surmoi, la créativité.

Comme nous le verrons, ces polarités relient des instances fonctionnant comme des pôles opposés qui, à l'image du Yin et du Yang, contiennent chacun une part de leur contraire.

Le soi et l'automate ont pour fonction d'orchestrer un fonctionnement harmonieux : le premier des dimensions psychiques et symboliques de l'être, le second des dimensions corporelles et automatiques. Les interdits propres à la Persona constituent, quant à eux, une image « en creux » des instincts et des pulsions du Primitif. Ce que la société interdit révèle indirectement ce qu'elle redoute, cherche à canaliser ou à rendre socialement acceptable. Si l'on veut connaître les désirs, les pulsions ou les violences potentielles d'une société, il suffit souvent d'observer les lois qu'elle édicte pour les contenir et les sanctionner.

Cette organisation polaire des composantes du septénaire, où chaque instance contient implicitement une trace de son opposé, éclaire leur dimension archétypique. Les deux pôles de chaque couple demeurent engagés dans un équilibre mouvant et continuellement remanié tout au long de la vie.

Entre automate et soi la prière

L'automate est l'ange gardien de la santé et a pour rôle de répéter les gestes liés aux besoins de la vie avec au centre le corps et son maintien en bon état. Le soi représente le pôle de l'esprit et de la sublimation, au centre duquel se trouve la spiritualité. La prière lie ces deux composantes par une répétitivité dans les rites et une obéissance aux règles, d'une part, de la physiologie, d'autre part, de la discipline religieuse, au sens large.

Ces deux composantes du septénaire protègent la santé physique et psychique, toutes deux ayant besoin d'un cadre d'habitude et de calme. La discipline est le soutien du corps et de l'esprit, et, avec cette discipline, on met un frein aux excès nuisibles.

« Mens sana in corpore sano » donc selon les anciens.

Si nous considérons les différentes traditions religieuses et mystiques, nous observons qu'une pratique mentale – prière, méditation, contemplation – est presque toujours associée à une



pratique corporelle : posture, respiration, jeûne, vêtement, rythme, chant ou mouvement ritualisé. Les exemples sont nombreux et variés, des chants des moines bouddhistes aux danses des derviches tournants. Comme l'automate, la prière se fonde fréquemment sur la répétition. Celle-ci s'exprime dans des rites dont la permanence est garantie par leur caractère sacré : récitation des prières, chapelets, chants liturgiques ou exercices méditatifs.

Tout se passe comme si l'exercice de la spiritualité ne pouvait s'accomplir sans la participation de l'automate.

La prière constitue ainsi un axe direct reliant l'Instinct à l'Esprit, pour reprendre l'expression de Baudouin. Elle établit un lien relativement immédiat entre l'automate et le soi, sans passer prioritairement par les autres instances, lesquelles naissent en grande partie des conflits entre les exigences pulsionnelles de l'individu et la réalité extérieure qui, pour reprendre une perspective lacanienne, s'oppose toujours à leur pleine réalisation.

Dans cette perspective, la prière peut apparaître comme une tentative de suspension provisoire des tensions issues des clivages psychiques. Elle cherche une forme d'unité intérieure affranchie, au moins momentanément, des sentiments de honte liés au conflit entre persona et Primitif, ainsi que de la culpabilité ou du péché associés à la polarité surmoi-ombre.

Cela explique peut-être pourquoi de nombreuses traditions spirituelles décrivent l'expérience mystique comme un retour à une forme d'innocence originelle, non pas au sens d'une régression infantile, mais comme la recherche d'un état d'être moins fragmenté et moins conflictuel.

La prière ne réalise probablement jamais cette réunification de manière complète. Elle constitue plutôt une tension vers un état d'unité intérieure dont le sujet garde la nostalgie, sans jamais pouvoir le retrouver pleinement. En cela, elle demeure marquée par la condition même du psychisme humain : le caractère irréversible de la séparation et du manque.

C'est peut-être là le refoulement ultime. Le primitif ne cesse de revenir parce qu'il existe une persona ; l'ombre frappe continuellement à la porte du surmoi parce que le surmoi lui-même engendre la tentation qu'il cherche à contenir. La structure psychique produit ainsi ses propres contradictions.

La prière représenterait alors une tentative – probablement vouée à demeurer incomplète – de suspendre ce jeu conflictuel des instances. Elle chercherait à revenir à une économie plus simple de l'existence, centrée sur les besoins naturels et nécessaires de l'automate, dans une forme de "pure joie de vivre" proche de l'idéal épicurien d'ataraxie.

Mais cette réunification demeure fragile et provisoire. Le sujet humain, une fois traversé par les conflits du désir, de la loi et de l'image sociale, ne peut probablement plus revenir entièrement à cet état d'équilibre originnaire.

Entre le primitif et la persona, la séduction

Prenons le lien entre le primitif et la persona, que nous avons nommé « séduction ». Le besoin de satisfaire les envies de plaisir, qui est la nature du primitif, est attiré par le besoin d'apparaître socialement irrépréhensible, qui est la nature de la persona. Hommes et femmes oscillent tout au long de leur vie entre le besoin de satisfaire leurs envies (qui varient d'un individu à l'autre, mais qui aspirent à la satisfaction de leurs désirs) et le besoin d'être acceptés socialement en endossant un rôle social censé assurer la respectabilité, la famille, la richesse, la culture, l'élégance. Les deux pôles ont en effet de profondes similitudes, car ils président à la



reproduction, d'une part par la pulsion de générer et d'autre part par la protection de la progéniture.

Certes, nous allons nous dire que la pulsion est liée au plaisir et non pas à la reproduction, mais les auteurs gardent le doute que la nature nous cache ses fins subtiles avec beaucoup de détours charmants, car au-dessous de la reproduction il y a, dans notre espèce tout au moins, l'inévitabilité de la mort et se reproduire reste l'unique échappatoire à cette bien consternante fatalité.

L'identification du lien entre primitif et persona avec la séduction possède également une résonance éthologique. Chez de nombreuses espèces animales, l'instinct de reproduction est médiatisé par la nécessité de se présenter de manière socialement valorisée ou biologiquement attrayante. Les rituels de parade nuptiale – chants, danses, combats, couleurs, constructions ou démonstrations de force – sont extrêmement répandus dans le monde vivant.

L'espèce humaine pousse cette dynamique à un degré de complexité remarquable. Une partie importante des comportements sociaux semble liée à la nécessité d'apparaître comme un partenaire désirable : habillement, cosmétique, chirurgie esthétique, prestige culturel, accumulation de richesses matérielles ou symboliques. Même certaines formes d'ambition sociale ou économique peuvent être interprétées, au moins partiellement, comme des stratégies de valorisation de la persona destinées à renforcer l'attractivité de l'individu en tant que « bon parti ».

Entre surmoi et ombre, la créativité

Le surmoi résulte de l'action du tiers séparateur – la Loi du Père – qui déchire la plénitude imaginaire de la dyade mère-enfant. Cette déchirure irrémédiable constitue une première source de frustration et contribue à former l'ombre, réservoir des désirs, pulsions et représentations incompatibles avec les exigences du surmoi.

Nous passons donc la vie, on va dire, à pédaler : notre existence reste dans un équilibre fragile entre surmoi et ombre, dans un va-et-vient permanent entre les interdits imposés par la loi intérieure et le retour incessant de ce qu'elle tente de contenir.

Selon Lacan, le refoulé n'est pas simplement ce qui est oublié, mais ce qui ne cesse de revenir frapper à la porte du conscient. Si le contenu du refoulement peut demeurer masqué, le conflit lui-même reste actif. Le sujet se trouve alors pris entre un réel résistant à la symbolisation et les symptômes produits par cette impossibilité. Les manifestations peuvent aller de la tension névrotique à la somatisation ou à la maladie mentale sensu strictu et, dans les cas extrêmes de forclusion, à la psychose.

L'appareil psychique tente de préserver son homéostasie grâce aux mécanismes de défense et aux résistances. Les psychanalystes, d'Anna Freud à Melanie Klein puis George Vaillant, ont décrit des formes allant des défenses les plus primitives aux plus élaborées. Les formes les plus mûres – humour, sublimation, altruisme ou mentalisation – possèdent toutefois un trait commun : le conflit n'est jamais supprimé, mais le matériel refoulé devient partiellement admissible après transformation en une forme psychiquement et socialement acceptable.

La créativité apparaît alors comme une forme de désobéissance partielle à la Loi du surmoi. Elle permet au sujet d'échapper, au moins provisoirement, aux frustrations imposées par



l'interdit, sans pour autant l'abolir. Le matériel refoulé obtient ainsi une sorte de « licence » symbolique, qu'elle soit artistique, philosophique, humoristique ou humanitaire.

La créativité constitue donc moins une libération complète qu'une tentative fragile de négociation avec une séparation fondatrice et irréversible. Lacan a montré, à travers la symbolisation, combien le sujet demeure condamné à circuler entre un réel insaisissable et les constructions imaginaires et symboliques qui seules lui permettent d'habiter psychiquement le monde.

Petite maman et petit papa

Nous avons développé l'idée que le surmoi contient des imagos parentales particulières, que nous avons appelées « petite maman » et « petit papa ». Ces figures ne correspondent pas aux parents réels, mais à des représentations intérieures idéalisées, investies d'un amour absolu, de protection et d'autorité morale.

Chez certains patients, la séparation entre les parents réels et ces imagos ne se fait pas correctement. Les conséquences peuvent être importantes, surtout lorsque les parents réels sont défaillants, immatures ou toxiques. Le sujet oscille alors entre deux positions extrêmes : idéaliser ses parents malgré leurs insuffisances, ou, au contraire, vivre une désillusion douloureuse et conflictuelle.

Le problème devient encore plus complexe lorsque les caractéristiques des parents réels – qu'elles soient objectives ou fantasmées – sont transférées sur « petite maman » et « petit papa ». Comme ces figures appartiennent au surmoi, elles acquièrent un statut quasi sacré et deviennent difficilement critiquables. Le patient finit alors souvent par retourner la faute contre lui-même. Incapable de remettre en question ses parents tout en continuant à les aimer, il passe sa vie à chercher l'approbation et l'amour inconditionnel de « petit papa » et de « petite maman », dans une quête sans fin.

Le travail thérapeutique consiste alors à aider le patient à différencier les parents réels des imagos parentales. Il ne s'agit ni de nier les blessures vécues, ni d'excuser l'inexcusable, mais de permettre au sujet de voir ses parents comme des êtres humains limités, avec leur propre histoire, leurs failles et leurs contradictions.

Lorsque cette séparation psychique devient possible, le rapport aux parents réels change profondément : le patient cesse progressivement d'être un enfant face à des figures tout-puissantes, pour devenir un adulte face à d'autres êtres humains, parfois vieillissants et eux-mêmes fragiles.

Mais les imagos, elles, ne deviennent pas nécessairement plus humaines. Au contraire, libérées du poids des déceptions liées aux parents réels, « petite maman » et « petit papa » peuvent conserver leur caractère sacré et absolu. La différence est qu'ils cessent progressivement d'être persécuteurs. Le « petit papa » n'est plus une figure impossible à satisfaire, mais une présence intérieure capable d'approuver et de reconnaître le sujet. La « petite maman » n'est plus celle qui conditionne son amour à la perfection ou à l'obéissance, mais une figure d'amour inconditionnel, ou au moins moins exigeante, certes toujours lointaine, toujours sacrée, mais devenue apaisante plutôt qu'angoissante. Les caractéristiques des petits papas et petits mamans sont en effet beaucoup moins séparées ; les deux incarnent des valeurs d'exigence de perfection avec la menace sous-jacente de disparaître si défaillants. Le septénaire comme modèle développementale



Nous abordons ici les liens que l'on va parcourir en « zigzag » entre les composantes du septénaire, dans une perspective développementale (voir Figure 5).

Si nous considérons ce parcours en partant de l'automate, qui est en quelque sorte un tout petit bébé, on va trouver tout de suite après le primitif qui incarne l'enfant un peu plus âgé, dans cette période de la vie où on est dominé par le besoin de s'affirmer, d'avoir du plaisir et de faire ce qu'on veut pour s'amuser.

Le fait que certains comportements impulsifs mettent en danger le jeune enfant oblige les parents à modérer son élan par des règles et des consignes, ce qui génère une puissante frustration.

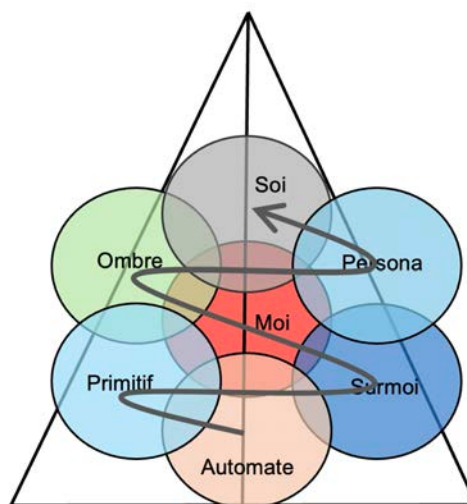


Figure 5 : Parcours développemental dans le septénaire de Baudouin.

Nous dirons que, sur le plan de l'éducation de l'enfant, une partie des comportements de l'enfant doit être réprimée par l'introduction d'une loi, d'un tiers séparateur, d'une autorité dite paternelle, au du nom du père, enfin, avec le surmoi, ce qui va former ce que l'on va définir comme l'ombre.

Cette ombre, qui constitue ce qu'on ne peut pas montrer, nous permet d'avoir une persona sociale, un masque acceptable aux yeux des autres.

Il faut tenir compte du fait que le surmoi, bien que fortement familial, génère l'ombre et, par ricochet, la persona, de manière fortement dépendante du clan dans lequel l'enfant voit le jour. Les règles claniques diffèrent fortement d'une civilisation à l'autre et d'une époque à l'autre et d'une classe sociale à l'autre avec souvent une inversion des concepts du bien et du mal ou, plus prosaïquement, du bon et du mauvais (Nietzsche, 1886).

En continuant notre parcours de réflexion

Le soi vient au secours de l'individu en se formant à travers un processus d'individuation qui devrait permettre au moi, figure centrale du septénaire, de trouver un calme tout relatif et une harmonie, elle aussi, toute relative, pour vivre au mieux les limitations inévitables de l'existence.



Une réflexion sur le changement que nous avons introduit dans le septénaire, tel que Charles Baudouin l'a conçu, est que nous avons une vision du développement différente de celle du créateur du septénaire. La raison pour laquelle Charles Baudouin place la persona sociale juste après le Primitif tient à une structure familiale et sociale différente de la nôtre à son époque. Charles Baudouin naît à la fin du XIXe siècle et travaille à l'Université de Genève aux alentours des années vingt. La famille d'où il vient au monde est une famille « clanique » dans le sens où elle est protestante calviniste, et où la morale, donc les impératifs sociaux du moment, est perçue comme très importante. On peut dire que la famille, en tant que parents et enfants, est prise dans un mouvement groupal plus vaste, on n'est pas dans un petit groupe mais dans un grand groupe, d'emblée. (Bion, 1961; Foulkes, 2019).

Il est probable que le tout petit Charles ait vécu la persona sociale avant le surmoi plus intime des images parentales et a donc mis en premier, après l'automate et le primitif, la persona, l'ensemble des exigences de la bonne séance et du bon aloi, avant de plonger dans l'ombre et de ressortir dans le surmoi, dernière étape, on pourrait dire, avant la lumière du soi.

Dans une expérience de famille nucléaire comme celle des auteurs, les imagos parentales dans le surmoi, petite maman et petit papa (qui sont les attributs des czar, ce qui n'est pas un détail), arrive immédiatement après le primitif, avec sa recherche vitale de satisfaction, et c'est ce surmoi-là qui précipite dans l'ombre ce qui n'est pas acceptable pour le surmoi.

La persona sociale arrive après l'ombre et passe souvent à travers le rôle professionnel là où brille la sublimation du soi.

À une analyse plus groupale, la différence entre surmoi et persona n'est pas si forte, les parents amenant forcément avec eux la culture et les croyances de leur propre famille, clanique, comme souvent dans le passé jusqu'au XXe siècle ou nucléaire dans le monde d'après.

Surmoi et persona se lient dans la structuration de la société et la satisfaction des règles sociales, le primitif et l'ombre se lient dans la structuration de l'individu et la satisfaction de ses besoins.

Nous avons commencé par le surmoi versus persona et le primitif versus l'ombre pour analyser les duos d'instances du septénaire.

On peut suivre les parcours d'une instance à l'autre en commençant par l'automate, ce parcours suit un chemin développemental. Ce qui est particulièrement innovant dans le septénaire de Charles Baudouin – et sans doute insuffisamment souligné – est la coexistence d'un regard à la fois développemental et psychanalytique. Les instances ne constituent pas seulement une topique statique de l'appareil psychique; elles représentent également différentes étapes de structuration du sujet au cours du développement. Cette vision double est d'un grand intérêt clinique, notamment lorsqu'on aborde des troubles du spectre autistique. (Lacan, 1956).

De ce pas, on va donc aborder le duo automate-primitif.

Ici, nous pourrions reprendre la distinction épicurienne entre les besoins naturels nécessaires et les besoins naturels non nécessaires (Epicurus, 1994). L'automate protège ce qui est nécessaire - la respiration, boire et manger, évacuer urines et selles mais aussi transpiration, dormir - avec le primitif on rentre dans un domaine de besoins naturels non nécessaires qui tourne autour de la recherche du plaisir au sens large et autour de la sexualité, quoi que sans sexualité la reproduction de l'espèce (de la nôtre en tous cas) s'arrête et donc on tombe à fortiori vers un besoin lui aussi « nécessaire » pour l'espèce tout au moins.



Sur le chemin du développement, le tout petit enfant commence par devoir satisfaire aux besoins essentiels à la survie et, ensuite, va retrouver dans son corps des sources de plaisir, la sexualité, un peu plus tard, mais pas si loin.

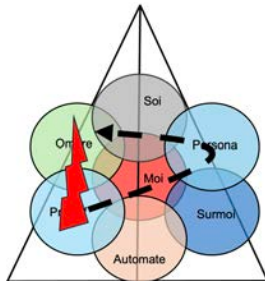


Figure 6 : du primitif à l'ombre.

Est-ce que l'ombre pourrait recevoir les contenus du primitif sans passer par le surmoi-persona (voir Figure 6) ? Peut-être que oui, mais au lieu du filtre, certes sévère mais cadrant le surmoi-persona, il y aurait l'apparition plus directe des défenses contre l'angoisse de mort (Galli Carminati et al., 2020). Nous ne nierons pas que derrière les imagos parentales du surmoi ou les réglementations sociales de la persona ne se cache pas le « devoir de mourir » pour sa famille, pour son appartenance ou pour sa patrie. Nous dirons que le filtre surmoi-persona résulte d'une attraction bien présente et directe vers l'anéantissement, comme dans les troubles dépressifs graves et les psychoses.

En tant que note en marge, qui aurait besoin de plus de développement, en effet, on va noter que le primitif filtre le passage de l'automate à l'ombre et que, dans certaines expressions du trouble du spectre autistique, l'ombre reçoit ce qui vient directement de l'automate, avec un aspect très répétitif et obsessionnel-compulsif, plutôt que de se nourrir de ce qui arrive des débordements pulsionnels, mais salutaires, du primitif (voir Figure 7).

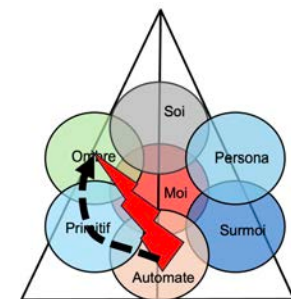


Figure 7 : de l'automate à l'ombre

En somme, le passage de l'automate au primitif et le détour successif vers le surmoi-persona sont utiles pour élaborer une ombre aux contenus mêlés et à un certain équilibre entre l'angoisse de mort et la fureur de vivre (Ray, 1955) (voir Figure 8).



Figure 8 : James Dean dans « La fureur de vivre » (1955)

Si on poursuit le chemin direct entre les instances du septenaire, nous trouvons, après l'ombre, le soi (voir Figure 9). Ce passage direct, sans le filtre du surmoi-persona, offre une vision très solitaire, en opposition à une vision socio-familiale du lien avec le soi. On peut reprendre la discussion sur la différence entre le moi idéal, très proche du soi, et l'Idéal du Moi, très proche du surmoi (ou du surmoi-persona). Sans le filtre du surmoi-persona, l'individu se lance sur le chemin d'une sainteté sacrificielle insuffisamment tempérée par le regard (et le besoin) sociaux.



On va souligner ici, comme pour les impératifs du type « mourir pour la patrie », « se sacrifier pour la famille », que le clan, au sens restreint comme au sens large, n'est pas là que pour soutenir l'individu, mais aussi, et bien souvent, pour l'utiliser. Ainsi, le clan peut aussi pousser l'individu au martyr sous l'angle de la sainteté et de la dévotion à Dieu, au nom d'un groupe idéologique ou d'une raison d'État. Nous voulons dire que le filtre surmoi-persona n'est pas non plus le gage de la protection de l'individu. N'empêche, un lien direct entre l'ombre et le soi peut déclencher une tension vers le martyr bien que sans aucun espoir, même illusoire, de salvation pour autrui.

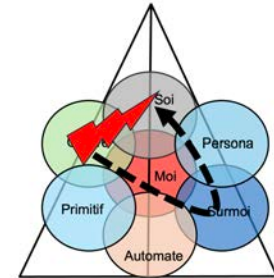


Figure 9 : de l'ombre au soi.

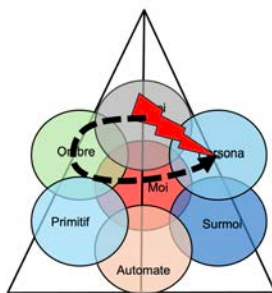


Figure 10 : du soi au surmoi / persona

Nous descendons maintenant du soi vers le surmoi-persona (voir Figure 10). On est là vers une fonction de légitimation du droit divin : le roi est adoubé par Dieu, mais aussi par le peuple, c'est-à-dire par un large clan. On a presque envie de dire que, sans le filtre en arrière de l'ombre, l'individu se sent investi directement par Dieu et par le peuple « vox populi vox dei » d'un pouvoir nullement mitigé par la contemplation salutaire de sa propre partie obscure. Nous avons des exemples éclatants d'exaltation de l'individu qui se sent omnipotent.

Nous avons déjà parlé des liens entre le surmoi et le persona (voir Figure 11), tous deux nécessaires à la socialisation de l'individu. On va remarquer ici qu'entre les deux instances, n'importe comment on les ordonne, on peut introduire le primitif comme filtre. Pourquoi est-il important ? Parce que tenir compte de ses pulsions, en dépit du bien commun, de l'imgo parental ou de la persona sociale, nous éviterait de prendre l'autorité parentale et/ou sociale pour la vérité. Tenir compte du droit au pulsionnel est utile pour rester critique envers le cadre donné par les autorités et reconnaître qu'elles peuvent non seulement se tromper, mais aussi mentir pour nous exploiter.

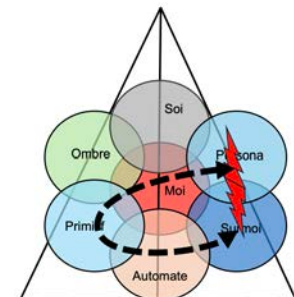


Figure 11 : entre persona et surmoi

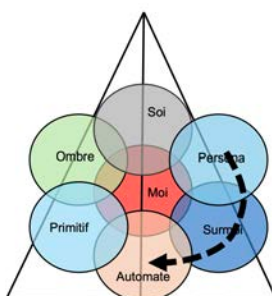


Figure 12 : de la persona / surmoi à l'automate

Nous fermons le tour des instances avec le retour vers l'automate (voir Figure 12), caractéristique de nos vieux jours, quand il faut réapprendre le rythme salubre des jours et des nuits, garder notre capacité à nous hydrater et à manger, garder aussi, tant que faire se peut, notre autonomie pour l'hygiène de base et nos évacuations.

Les instances échelonnent les étapes du développement et sont un fil rouge, selon nous, très pratique et utile quand on travaille en psychanalyse. Comme on vient de souligner dans un ouvrage récent (Galli Carminati et al., 2022), le regard psychanalytique est éclairant sur les étapes développementales et aide à une interprétation développementale des désordres psychiques, mais le regard développemental est aussi très porteur dans le travail d'interprétation propre à la psychanalyse.



Considérations sur un modèle ethopsychologique basé sur le septénaire

Nous voulons maintenant explorer la possibilité d'utiliser le modèle du septénaire dans le cadre de l'éthologie, en particulier de l'éthologie cognitiviste.

Nous ne postulons pas l'existence d'un septénaire chez les animaux. En réalité, nous ne pouvons même pas affirmer l'existence ontologique d'un septénaire chez l'être humain. Notre démarche est interprétative – et peut-être prédictive – mais non ontologique. Freud lui-même reconnaissait qu'il ne pouvait démontrer l'existence de l'inconscient comme entité objectivable.

Le point essentiel que nous souhaitons souligner est que le modèle du septénaire nous semble constituer un outil particulièrement raffiné pour décrire et, dans une certaine mesure, prédire le comportement humain. C'est ce qui fonde son utilité dans le cadre thérapeutique. Nous suggérons simplement que cet outil pourrait également présenter un intérêt pour l'éthologie cognitiviste, moyennant des ajustements épistémologiques et de degré.

L'éthologie a longtemps été prisonnière du concept d'animal-machine et du béhaviorisme, qui interdisait toute référence à des termes mentalistes tels que la cognition animale ou l'intentionnalité. Le parti pris a longtemps été de minimiser les compétences psychologiques des animaux dans l'explication de leur comportement, se limitant à considérer les causes proximales et le rôle de l'instinct, relevant d'une lecture mécaniste et restrictive de Darwin, et du modèle du « stimulus-réaction ». Cette vision a pris le nom de « canon de Morgan » (Morgan, 1903). De son côté, la sociologie, en tant que discipline, s'est montrée très réticente à étendre son champ de recherche aux animaux, en dépit de la complexité des sociétés animales, devenue de plus en plus évidente grâce aux observations et réflexions sur le sujet au cours des 50 dernières années.

Deux grandes révolutions se sont opposées à ce « paradigme ». La première vient de l'éthologie classique, née des travaux de Nikolaas Tinbergen et Konrad Lorenz, qui, sans nier le rôle de l'instinct, soutiennent que certains comportements sont « à la place d'un acte instinctif, une "faculté d'acquérir" » (Lorenz, 1970). Le deuxième tournant majeur qui a permis de dépasser le modèle de l'« animal-machine » béhavioriste a été la publication en 1976 du livre de D. Griffin « The question of animal awareness: evolutionary continuity of mental experience » (Griffin, 1976), à la fois manifeste et programme scientifique. Avec l'introduction du concept d'apprentissage animal et la « permission » de regarder dans la « boîte noire » pour y chercher des mécanismes et des « composantes », la riche panoplie d'instruments conceptuels et expérimentaux des sciences humaines a été, au moins en principe, mise à disposition de la réflexion éthologique. En principe, car il subsiste de très fortes réticences chez certains éthologistes face à cette révolution mentaliste. Cela vient, d'une part, de l'objection béhavioriste à l'utilisation de termes et de concepts non mesurables tels que l'intention, la théorie de l'esprit, l'apprentissage social, etc. D'autre part, d'autres chercheurs mettent en garde contre l'anthropomorphisation des comportements animaux et l'attribution de comportements et d'attitudes humains aux animaux non-humains. Néanmoins, la philosophie des esprits des animaux est en train de devenir un champ d'investigation intellectuelle très fécond (Moullard, 2026).

Le débat reste largement ouvert, et il n'est pas dans notre intention d'y prendre définitivement parti. Nous souhaitons néanmoins faire une remarque concernant le concept



d'anthropomorphisme, central pour notre argumentation. Le fait qu'une faculté soit clairement identifiable chez l'homme ne signifie pas nécessairement qu'elle soit totalement absente chez les animaux non humains. Une telle position reviendrait à supposer une différence de nature entre l'homme et l'animal pour l'ensemble des facultés mentales. Il nous semble plus prudent d'envisager que certaines facultés humaines puissent également exister chez les animaux, sous des formes rudimentaires, partielles ou profondément différentes, parfois au point d'en devenir difficilement reconnaissables. Il est, bien entendu, possible que certaines capacités soient spécifiquement humaines. Cette perspective s'inscrit dans une lecture contemporaine du darwinisme, moins centrée sur une compétition strictement individualiste et davantage attentive au rôle évolutif de la coopération, de l'altruisme et des dynamiques sociales complexes. C'est précisément cette hypothèse que nous souhaitons explorer dans le cadre du modèle du septénaire.

Si nous considérons les instances du septénaire, nous pouvons nous demander si certaines structures psychiques sont réellement archétypales et phylogénétiques ; pourquoi seraient-elles strictement humaines ?

L'éthologie moderne a mis en lumière, chez certaines espèces, différents éléments difficiles à nier, tels que l'attachement, la jalousie, la hiérarchie, le deuil, la culpabilité apparente, des comportements de réparation, des jeux de dominance, un persona social rudimentaire chez les mammifères grégaires, la ritualisation, et même certaines formes de sacrifice collectif.

Pourquoi donc ne pas explorer la possibilité d'une présence chez les animaux de protostructures rudimentaires apparentées aux instances du septénaire ? Ce qui suit n'est pas l'affirmation d'une théorie, mais simplement une esquisse qui, selon nous, pourrait donner matière à réflexion.

Ce n'est pas difficile d'admettre, chez l'animal, la présence d'une forme d'automate, car cette instance se situe à la limite entre la biologie et la psyché. Les animaux ont des comportements biologiques répétitifs comme nous : se nourrir, boire, dormir, évacuer, etc.

Chez les mammifères au moins, nous notons la présence d'instincts et de pulsions que nous pourrions attribuer à une forme de primitif. L'observation du jeu chez les jeunes mammifères sociaux en fournit des exemples évidents.

Le surmoi humain constitue une formation hautement symbolique et complexe ; la prudence reste donc indispensable. Néanmoins, au moins chez les mammifères sociaux, il est difficile de nier le rôle de l'apprentissage dans l'inhibition, la modulation ou la redirection de certains instincts vers des comportements socialement acceptables et adaptatifs, tant pour l'individu que pour le groupe. Chez des prédateurs très sophistiqués comme les loups ou les grands félins, l'impulsion immédiate de se jeter sur une proie sous l'effet de la faim se transforme en stratégies de chasse élaborées, progressivement apprises aux jeunes par les adultes du groupe. Nous pouvons voir dans ces mécanismes une forme primitive de contrôle social des instincts, où certains comportements impulsifs sont inhibés ou redirigés au profit de la cohésion et de l'efficacité collective. La question devient alors de savoir si cette forme d'inhibition peut engendrer une frustration psychique primitive.

La domestication et l'entraînement des animaux par les humains nous fournissent ici des indices intéressants. Les chiens de chasse, par exemple, doivent apprendre à inhiber des instincts extrêmement puissants afin de répondre aux attentes de leur maître. Chez le chien d'arrêt, le conflit entre l'impulsion de se jeter sur la proie et l'interdiction apprise apparaît parfois de



manière spectaculaire. L'animal semble alors pris entre deux tendances opposées : l'élan instinctif immédiat et la nécessité d'attendre l'autorisation du « maître-loi ». Sans prétendre ici identifier un surmoi au sens humain du terme, ces comportements suggèrent néanmoins l'existence possible de formes primitives d'inhibition sociale et de conflictualité psychique face à une autorité.

Est-ce que ces mécanismes d'inhibition pourraient conduire à une forme primitive de « refoulement » des instincts supprimés, analogue à une ombre psychique ? Ici, notre réflexion devient nécessairement spéculative.

Certains animaux fortement conditionnés par l'homme présentent parfois des comportements soudains de rébellion : le chien qui attaque brutalement son maître, le bovin qui charge un éleveur, ou le cheval qui désarçonne son cavalier. Bien entendu, de nombreux facteurs proximaux peuvent expliquer ces comportements. Il reste néanmoins possible d'y voir également l'expression d'une tension ou d'une frustration accumulée face aux contraintes de la domestication.

Une telle hypothèse ne relève pas nécessairement d'un anthropomorphisme déraisonnable. Plusieurs travaux ont montré, par exemple, que certains corvidés sont capables de reconnaître durablement les individus humains qui leur ont causé du tort et de conserver cette mémoire pendant de longues périodes.

La présence, chez les animaux sociaux, d'attitudes et de comportements dont la fonction essentielle est la cohésion du groupe et l'acquisition d'une place au sein du clan a fait l'objet d'innombrables études.

Ces comportements constituent une véritable organisation sociale permettant à l'individu de s'intégrer au groupe, d'y maintenir son statut et de favoriser sa reproduction. Cela apparaît particulièrement clairement dans les rituels nuptiaux, où l'instinct d'accouplement est fortement modulé par des séquences comportementales complexes.

Sans prétendre établir une équivalence stricte avec la psychologie humaine, nous pouvons voir dans ces mécanismes une forme rudimentaire de fonction sociale comparable, par certains aspects, au rôle de la persona chez l'homme.

L'animal doit posséder une conscience de soi, même rudimentaire, en tant qu'individu. Cela peut être rapproché d'une forme primitive de moi.

L'existence, chez les animaux, d'une instance jouant un rôle de coordination comparable à celui que le soi occupe chez l'être humain nous semble, à ce stade, une question indécidable.

La question demeure alors : la différence entre l'homme et l'animal est-elle de degré ou de nature ? Nous souhaiterions répondre indirectement. L'animal est capable de désir, et l'être humain également. Mais l'être humain semble le seul capable de désirer le désir de l'autre.

Pour satisfaire ce désir, il doit imaginer l'esprit de l'autre et élaborer une véritable théorie de l'esprit. Cela implique le développement d'un espace symbolique et l'accès au logos.

L'angoisse liée au désir de l'autre ne peut finalement être apaisée qu'à travers une question profondément humaine : « Est-ce que tu m'aimes ? » Or cette question n'obtient jamais de réponse pleinement satisfaisante. Elle ouvre ainsi la porte à une angoisse structurelle fondamentale : celle de la solitude humaine et de la confrontation permanente à un réel qui lui résiste, à la fois épistémologiquement et parfois objectivement.



Peut-être trouvons-nous là l'une des sources du développement du registre symbolique ultime : celui du numineux décrit par Jung, qui est aussi le grand autre de Lacan. L'archétype divin pourrait alors être compris comme la figure du désirant absolu : celui qui nous voit, nous connaît et nous désire totalement. Mais cette figure reste fondamentalement silencieuse ; elle ne manifeste pas directement son désir et exige, au contraire, la croyance, parfois sans preuve – comme dans l'épisode évangélique de Thomas.

Comme beaucoup d'archétypes, cette figure possède également son double opposé. Le diabolique peut alors apparaître comme une forme de désir inverse : un désir qui se manifeste directement, qui tente, qui séduit et qui semble connaître intimement les faiblesses du sujet.

Peut-être la tentation ultime réside-t-elle précisément là : dans le fait d'être désiré malgré ses failles par une figure qui les connaît parfaitement.

Références

- Baudouin, C. (1950). *De l'instinct à l'esprit*. Desclée de Brouwer.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in groups and other papers*. Tavistock Publications Ltd.
- Carminati, F., & Galli Carminati, G. (2018). Les chemins de maraude d'une formation groupale. *Psychotherapies*, 38(3), 151-166.
- Epicurus. (1994). *Epicure : Lettres, maximes, sentences* (J.-F. Balaudé, Trad.). Librairie Générale Française.
- Foulkes, S. H. (2019). *Group Analytic Psychotherapy : Method and Principles*. ROUTLEDGE.
- Galli Carminati, G., & Carminati, F. (2025). Forclusion et Refoulement : Le rôle de l'organicité dans le trauma. *Les Cahiers de la SIPsyM*, (60).
<http://www.sipsym.com/index.php/les-cahiers-de-la-sipsym#ca060>
- Galli Carminati, G., Carminati, F., Zecca, G., & Zecca-Tagan, C. (2022). *Les trois petits cochons*. Les Cahiers de la SIPsyM.
<http://www.sipsym.com/images/CahiersSIPsyM/N35-LesTroisPtsCochons.pdf>
- Galli Carminati, G., Freléchoz, T., & Carminati, F. (2020). *Dans les tréfonds de l'Œdipe*. Cahiers de la SIPsyM N. 31. <http://www.sipsym.com/images/CahiersSIPsyM/N31-LesTrefonds.pdf>
- Griffin, D. R. (1976). *The question of animal awareness : Evolutionary continuity of mental experience*. Rockefeller University Press.
- Lacan, J. (1956). *Le séminaire de Jacques Lacan. 3 : Les psychoses, 1955 - 1956*. Éd. du Seuil, 1998.
- Lorenz, K. (1970). Sur la formation du concept d'instinct. In *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Seuil.
- Morgan, C. L. (1903). *An Introduction to Comparative Psychology* (2^e éd.). Walter Scott Publishing Co.
- Moullard, F. (2026). Concevoir l'esprit des animaux non-humains : Introduction à l'histoire et aux questions de la philosophie de l'esprit des animaux. *Essais*, (25).
<http://journals.openedition.org/essais/15410>



*Les cahiers de la
SIPsyM N° 68*

Nietzsche, F. (avec Heim, C., Montinari, M., & Colli, G.). (1886). *Par-delà bien et mal : Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Gallimard, 1987.

Ray, N. (Réalisateur). (1955). *La Fureur de Vivre* [Enregistrement vidéo]. Warner Bros Pictures. https://fr.wikipedia.org/wiki/La_Fureur_de_vivre