

A. VERGOTE

LA VIOLENCE PARANOÏDE DU CAÏN ET SON HUMANISATION

Le thème que je suis invité à traiter ici nous est légué par Szondi. Je me propose donc d'interroger la manière dont Szondi noue entre eux l'affect paroxysmal et son humanisation par la loi.

Pour caractériser l'homme paroxysmal, Szondi lui donne le nom de Caïn, personnage dont la bible fait le récit au quatrième chapitre de la *Genèse*. On y raconte que le fils aîné du premier couple humain, Caïn le cultivateur, tua son frère Abel le berger, dans un accès de jalousie, parce que Yahvé avait agréé l'offrande d'Abel mais non pas la sienne.

Ce récit contient les souvenirs des conflits entre deux types de civilisation: les bergers nomades et les agriculteurs sédentaires. Pour l'auteur biblique, ce contexte est le cadre dans lequel il situe un drame humain dont il entend révéler la signification religieuse. Le texte fait d'abord entendre que la valeur religieuse du rite sacrificiel dépend de l'intention qui l'anime. En évoquant ensuite le fratricide, ce texte veut montrer que, suite au péché, la société et la civilisation en progrès sont flétries par la violence et le meurtre. Tout en enseignant que l'homme est responsable devant Yahvé du mal qu'il a fait à son frère, le texte affirme également que Yahvé lui-même ne condamne pas définitivement l'homme coupable et qu'il interdit la vengeance. "Il met un signe sur Caïn pour que ne le frappe pas quiconque le rencontrerait". De ce récit complexe sur la première famille humaine, dont la portée symbolique et universelle est manifeste, Szondi retient l'élément dramatique du fratricide. En tant que type humain, Caïn représente pour lui un des radicaux psychologiques de l'homme, autrement dit: un des facteurs pulsionnels de base.

Szondi définit ce facteur de manière assez complexe et avec une certaine ambiguïté. Comme l'indique le titre de son livre *Kain, Gestalten des Bösen*, Caïn représente pour lui la figure du mal. Il déclare d'ailleurs tout de suite: dans l'analyse du destin, l'homme Caïn représente le symbole du destin d'un négateur et d'un transgresseur de la loi (*ein Gesetzbrecher*). Il lui oppose la figure de Moïse, personnalité historique que Szondi reprend à titre de figure symbolique, celle de l'homme qui répare (*Wiedergutmachen*) sa transgression (*seine Verfehlung*) par une législation sévère (*durch strenge Gesetzgebung*).

Il me semble y avoir une ambiguïté à déjà donner d'emblée une qualification éthique à un radical psychologique. Nous nommons paroxysmaux, écrit encore Szondi p. 15, les hommes dans lesquels les radicaux du destin Caïn-Moïse viennent à dominer.

Le terme de paroxysmal prend ainsi le sens englobant du facteur-racine psychologique et des modalités de vie où il s'exerce en vertu des positions (a)morales que prend le sujet. Dans ce qui suit, je prendrai soin de distinguer ces aspects. En lui-même l'affect caïnesque précède structurellement l'ordre éthique. En tant que concept clinique la paroxysmalité signifie la manifestation névrotique de ce facteur- racine.

Par rapport à la loi éthique, la paroxysmalité névrotique se caractérise par son ambivalence. L'ordre éthique, enfin, s'installe par une transformation dialectique de l'affect.

La question du rapport entre la paroxysmalité et la loi éthique a pour Szondi une portée proprement clinique. "La thérapie dans l'analyse du destin, écrit-il p. 17, cherche finalement des voies par lesquelles, selon les circonstances, l'homme 'Caïn' peut être transformé et retourné

(*umgewandelt*) en homme ‘Moïse’¹. Comment se font cette transformation et ce retournement? Et en quel sens sont-ils ce que Szondi appelle un peu rapidement des sublimations? Je ne pourrai évidemment que présenter une ébauche de réponse à ces questions fondamentales et qui engagent des données fort complexes.

Dans cet exposé-ci, je pousserai plus loin certaines des idées que, sur l’invitation de Szondi, j’ai présentées au IV^{ème} Colloque International de l’Analyse du Destin, tenu à Zurich en 1966. J’y ai essayé de comparer et d’articuler l’un à l’autre le complexe de Caïn et le complexe d’Oedipe¹. Ce petit travail a paru fort éclairant à Szondi. J’ignore comment il jugerait cet exposé-ci. Je tiens aussi à signaler que depuis lors je n’ai participé assidûment ni aux recherches szondiennes ni aux travaux du Centre de la patho-analyse que dirige J. Schotte. Il se peut donc que mon propos soit un peu dissonant en rapport aux idées qu’on y avance.

Pour répondre à la question posée, il m’a paru de première importance d’élucider d’abord la paroxysmalité pulsionnelle. En particulier, j’approfondirai cliniquement et théoriquement son rapport au vecteur du moi. Le vecteur du moi m’a toujours semblé occuper une place à part dans l’articulation du champ clinique tel que l’organise Szondi. Le moi est de quelque manière le vecteur articulant. Les trois autres dimensions, du contact, de la sexualité et de l’affect, l’engagent chacune de manière spécifique. Le lien entre la paroxysmalité et le vecteur du moi me paraît cependant plus particulier. Par une intuition clinique remarquable, je pense, Szondi a d’ailleurs distingué les deux vecteurs périphériques et les deux vecteurs centraux que sont l’affect et le moi.

La thèse que je voudrais défendre est qu’il y a un rapport entre la paroxysmalité et la loi éthique parce qu’en elle-même la paroxysmalité a à faire au frère de Caïn, plus généralement à l’autre, celui que Freud désigne aussi comme *der Andere*, ou encore: *der Nebenmensch* (l’homme qui est à côté et avec l’ego).

I. LA PATHOGRAPHIE DU PAROXYSMES

Dans son *Caïn, figure du mal* (p. 17 ss.), Szondi insiste sur la différence entre l’agressivité et le radical de la paroxysmalité. L’agressivité, dit-il, fait corps, d’une part, avec la pulsion d’auto-conservation et, d’autre part, avec la pulsion sexuelle. L’homme caïnesque ne se caractérise pas par l’agressivité, mais par ses affects et par son moi. Selon Szondi il mobilise et accumule (*stauet*) jusqu’à l’explosion la rage et la haine, l’envie et la jalousie, la colère et la vengeance, l’affirmation passionnelle et narcissique de soi. Ce qui est moïque en lui est marqué par la possessivité (*Habsucht*) et par l’accusation des autres. Szondi appelle cette dernière marque une projection. On observe que d’après ce texte le moi se trouve en fait étroitement impliqué dans la disruption des affects paroxysmaux eux-mêmes. On ne peut pas penser la rage, la haine... en dehors de l’affirmation narcissique passionnelle de soi contre l’autre.

Les formes névrotiques de la paroxysmalité laissent également percevoir le lien avec le moi en rapport à l’autre. Elle est une névrose projective-paranoïde, écrit Szondi. L’obsessionnalisation ou la somatisation, comme dans la migraine, sont des processus de défense possibles contre la rage de l’affect. Ce qui nous importe pour le moment, c’est de reconnaître qu’en dehors de ces défenses qui les masquent, les expressions cliniques de la paroxysmalité comportent le rapport paranoïde à l’autre. A lire la liste des traits par lesquels Szondi définit l’homme paroxysmal, on est d’ailleurs frappé par le nombre de ceux qui rappellent sa description du facteur paranoïde: la poussée pour tout avoir, tout savoir et tout être; l’intolérance; la jalousie; le plaisir dans la diminution et dans la souffrance de l’autre (*Schadenfreude*); la poussée à blesser l’autre et la disposition meurtrière; la *Gottlosigkeit*, terme que je pense pouvoir rendre par: le rejet passionnel de la religion.

¹ Voir A. Vergote, *Ethik und Tiefenpsychologie. Vergleichende Untersuchung über den Kains- und den Oedipus-Komplex, Szondiana VII*, p. 212-220. - Repris en français dans le *Bulletin de l’Ecole freudienne de Paris*, 1967 et dans la *Revue de psychologie et des Sciences de l’Education*, Leuven, 1971.

Les cas que Szondi analyse ou rapporte dans son *Analyse du moi* témoignent également de l'imbrication du paroxysme épileptoïde et de la paranoïdie ou de la franche paranoïa. Ainsi le premier cas, le plus longuement étudié. Dans sa pathologie, Szondi distingue le cercle des symptômes polymorphe-pervers, celui des symptômes paroxystiques et celui des symptômes paranoïdes. Il résume l'observation clinique et le profil testologique par ce diagnostic qui ferait frémir ceux qui ne sont pas dans le travail clinique: un psychopathe pervers épileptiforme paranoïde. L'unité "épileptiforme paranoïde" constitue le centre sur lequel semble avoir porté le travail essentiel de la thérapie. Dans son rapport, Szondi affirme aussi que l'analyse freudienne classique n'est pas en mesure d'entamer ce noyau de la pathologie. Pour cette raison, sa thérapie consistait à amener son patient à faire revivre consciemment en lui "les ancêtres" qui habitaient son inconscient. Par la confrontation avec ces ancêtres, eux-mêmes conducteurs paranoïdes-épileptiques, le malade a pu s'en libérer, ainsi Szondi. Je reviendrai sur la question de cette technique thérapeutique propre à Szondi. La paranoïdie de la structure pulsionnelle, manifeste dans le test, s'exprime également dans des idées mégalomaniaques: idées d'être un génie, un messie ou l'antichrist. La teneur paranoïde-homosexuelle des nombreuses amitiés passagères est évidente pour Szondi; ce sont des astrologues, des psychologues de l'occulte, des voyants. Le patient est en outre "possédé par la poussée de se faire valoir" et il s'attribue des pouvoirs magiques. Quant à la structure pulsionnelle épileptiforme, révélée par le test, elle éclate dans la thérapie. Le patient interrompt régulièrement les associations précisément aux moments où lui viennent des représentations d'instruments pour tuer: couteaux, revolver, épée, hache... A ces moments-là il tombe dans l'état d'une aura d'une inquiétante étrangeté. Il souffre alors de battements du coeur accélérés et de vertiges insupportables, est hors d'haleine et pris d'angoisse devant la menace d'une "attaque" (*Anfall*). Notons que ce mot, s'employant sans détermination, est au carrefour de plusieurs déterminations possibles: crise épileptique, accès de rage, attaque de nerfs ou d'apoplexie. Cette aura et l'*Anfall* le surprennent le plus violemment lors de l'analyse d'un rêve où, après avoir perpétré un bain de sang, il se trouve en face d'un grand et inquiétant vieillard, son père, également un terrible dieu du feu. Je voudrais les exterminer, dit-il.

Le Caïn seulement fratricide? Ne serait-il pas aussi essentiellement parricide? Dans le cas évoqué, Szondi parle d'ailleurs de l'*Eltertötungswunsch*, de la représentation de désir de tuer les parents. Manifestement, il veut exterminer ceux qui sont ses origines. Rappelons-nous que l'histoire biblique à laquelle Szondi emprunte la figure paradigmatique de Caïn, raconte que les premiers parents, ceux dont Caïn est le premier-né, ont transgressé la loi pour être "l'égal de Dieu", origine originante et figure éminemment paternelle selon la tradition biblique. Szondi ne relève pas ce lien entre parents et fils, alors qu'il pourrait illustrer sa théorie des ancêtres "conducteurs paranoïdes-épileptiformes".

Que la violence épileptiforme-paranoïde porte aussi bien au parricide qu'au fratricide indique qu'il ne faut pas nécessairement interpréter le parricide d'après le schème de la triangulation oedipienne dans laquelle prévaut la différence des sexes sur celle des générations. On peut dès lors douter de l'interprétation que Freud avance dans son étude de 1928 sur *Dostoïevsky et le parricide*. Après avoir distingué l'épilepsie de nature organique et celle de nature affective, Freud émet l'hypothèse que l'épilepsie de Dostoïevsky est "très probablement" de nature affective, névrotique donc. Elle est, pense Freud, une défense hystérique. Dans cette crise, écrit-il, Dostoïevsky se vit comme mort par identification avec son père qu'il a souhaité tuer. Du point de vue de la réalité psychologique, le voeu parricide a pour effet qu'imaginativement et affectivement il a tué. Ce voeu a pris d'autant plus de réalité psychologique que son père avait été assassiné lorsque Dostoïevsky avait 18 ans. L'identification de nature hystérique avec le père souhaité et représenté mort a été "permise par le surmoi", donc par l'identification avec le père qui sanctionne l'interdit par la peine capitale. Cela signifie pour Freud: maintenant c'est ton père qui te tue, toi, par vengeance. Autrement dit, il y a une double identification hystéro-épileptique: au père tué et au père qui venge le parricide par la mort du fils. Que le refoulement normal de l'ambivalence universelle envers le

père prenne ici la forme d'une crise *hystéro-épileptique*, s'explique sans doute, pense Freud, par la bisexualité psychologique plus prononcée et par l'homosexualité latente de Dostoïevsky.

Il va de soi pour Freud que la crise hystéro-épileptique a son lieu dans la rivalité oedipienne. Personnellement, je ne vois pas que celle-ci est déterminante dans ce cas. Au début de son étude, Freud situe d'ailleurs le problème de Dostoïevsky dans la perspective que j'ai moi-même développée. Il décrit le conflit de Dostoïevsky en ces termes: d'une part, sa parenté avec le criminel, dont les deux traits essentiels sont l'égoïsme exacerbé et une forte impulsion destructrice; d'autre part et en contraste, son grand besoin d'amour et son énorme capacité d'aimer et de secourir des hommes là où il aurait le droit de les haïr et de se venger. Ce violent contraste nous rappelle des thèmes qui traversent l'oeuvre de Dostoïevsky et qui ne relèvent en rien du complexe d'Oedipe: celui du surhomme, de l'antagonisme général entre père et fils, celui du socialisme utopique sans Dieu et, en contraste, la présentation d'hommes et de femmes évangéliques, idéalement et parfaitement bons, tel p. ex. le prince Muychkine de *L'idiot*. Or précisément le prince Muychkine porte en lui un secret significatif. A Paris il est allé assister à l'exécution de condamnés à mort. L'extrême bienveillance du prince s'est bien conquise sur une pulsion caïnesque. Sans doute le conflit entre ces deux dispositions explique-t-il l'étrange et intense curiosité qui brûlait le prince à ces moments sinistres, celle de savoir ce qui, à ces derniers instants, se passait dans la conscience intime des "criminels".

Le souvenir d'une expérience me vient à ce propos. Un jour que, pour m'exercer, je faisais passer le test de Rorschach à un ingénieur que je connaissais bien, j'étais surpris par l'intense choc qu'il manifestait au rouge. Le résultat du test confirmait l'idée que j'avais de l'homme: un caractère tristement obsessionnel chez quelqu'un qui ne semblait pas souffrir de symptômes névrotiques. Après la séance, il m'a dit, sans que rien dans l'entretien ne l'y ait invité: "Je voudrais t'avouer quelque chose que je n'ai jamais raconté à personne. Après la guerre j'ai plusieurs fois acheté des billets pour assister à des exécutions capitales." Ses impulsions caïnesques, réveillées lors du choc au rouge, l'avaient un moment mis au bord d'une crise. Dans sa vie, il les avait apparemment maîtrisées par les processus secondaires, poussés jusqu'à l'ordonnance figée de son existence.

II. L'AFFECT

Voie névrotique de défense contre l'impulsion meurtrière, l'aura épileptique doit pouvoir se comprendre par la nature de l'affect. Szondi écrit pourtant que les mécanismes connus de la psychanalyse freudienne ne l'expliquent pas (*Analyse du moi*, p. 88). C'est l'inconscient familial qui en serait responsable. La thérapie devrait dès lors exorciser les ancêtres qui l'habitent.

La parenté de ces crises épileptiques de nature affective avec l'hystérie nous suggère la voie de l'interprétation à suivre. Il s'y agit non seulement de l'identification que souligne Freud, mais aussi de la précipitation de l'affect dans le corps, semblable à l'énigmatique conversion hystérique. Dans les deux cas, nous avons affaire à un retour pulsionnel sur le corps propre. La censure y opère par le corps et dans le corps, bien sûr par la médiation d'une représentation inconsciente. Dans la conversion hystérique, la censure porte sur un élément symbolique du corps érogène. Dans l'aura épileptique: sur le corps comme puissance de violence pulsionnelle. Dans les deux cas, la pulsion aussi bien que la censure se font également une exhibition corporelle. Qu'elles se donnent à voir n'est pas pour nous étonner. Ainsi que l'a illustré la phénoménologie du corps, il appartient au corps propre d'être expression. L'affect émane du corps propre et il y a son lieu. Le corps est un je veux, un je peux et un je m'exprime. La voie pour la censure de l'affect, par la conversion ou par l'aura épileptique, s'y trouve directement tracée. Dans l'aura épileptique le "je me tue par identification à lui" et le "je subis la peine capitale de sa punition" y prennent directement la forme d'une expérience et d'une expression de mort. A raison Szondi rattache à l'affect le facteur hystérique qui est d'abord hy + : se montrer. L'affect qui a son lieu dans le corps s'exprime et se montre dans et par le corps. Se cacher (hy-) appartient à l'ordre de l'expression, comme son négatif; autrement dit:

le se cacher est l'expression censurée, tout comme le mensonge est le négatif de la parole de vérité qu'il présuppose. Parler de l'affect brut, à propos de l'impulsion caïnesque, n'est qu'une métaphore. L'affect, solidaire du facteur hystérique, est toujours qualifié. S'il l'est par son rattachement aux représentations de désirs érotiques, la censure donnera lieu aux conversions hystériques, du moins si le refoulement ne se fait pas par des processus secondaire. Si le moi comme puissance de tout avoir et de tout être oriente l'affect, l'affect sera qualifié par la violence pulsionnelle qui veut éliminer tout obstacle à cette puissance. La censure, si elle ne se fait pas par les processus obsessionnels, sera la mort imaginaire et affective que le corps s'inflige dans la crise épileptique.

Une petite histoire réelle peut illustrer l'intention de l'affect "brut". Un dimanche matin un père demande à son fils de 4 ans si, pour son déjeuner, il désire des "pistolets" ou des sandwiches. L'enfant répond tout de suite: "des pistolets; comme ça je pourrai vous tuer tous". Remarquons: "tous", non seulement le père, mais également la mère et la petite soeur, tous ceux qu'il aime pourtant bien. Cela va quand même plus loin que la rivalité oedipienne! Tous: pour être seul, tout-puissant, et tout avoir. Par leur existence même les autres font obstacle à la réalisation de l'inflation paranoïde. Un beau petit Caïn, du moins dans la spontanéité de l'affect. Fort intelligent et peu contraint dans ses expressions, ce petit garçon sait dire ce qui se passe en lui. Cela lui épargnera sans doute une névrose, même s'il somatise actuellement ses impulsions dans l'eczéma.

La colère représente l'irruption la plus directe de l'affect caractérisé par sa puissance totalitaire. Aussi la colère est-elle un phénomène typiquement humain. L'animal peut être agressif, soit qu'il attaque sa proie, soit qu'il se défende contre le danger pour lui-même ou pour ses petits. L'agressivité appartient à l'instinct. Mais il n'y a pas de sens à parler de la colère d'un animal. La colère s'adresse à l'autre qui fait obstacle à l'affirmation du moi, dans quelque ordre que ce soit. Et la colère est homicide dans le coeur, comme le disait fort justement le Christ. La problématique de l'affect "brut" a son importance dans la pratique analytique. Il arrive qu'une psychanalyse entreprise pour des malaises peu identifiables d'après la pathologie des névroses, consiste pour une part importante dans le travail sur le complexe paranoïde épileptiforme. Au fil des séances s'expriment les fantasmes de violence érotique sadique, les brusques accès de colère devant n'importe quel obstacle, fût-ce un feu rouge ou une auto devant soi, l'intolérance pour toute remarque faite, les ambitions mégalomaniaques, les rêves de puissance et de prestige, la haine du père, la rivalité tenace et ombrageuse avec des figures fraternelles, là misogynie, le refus spontané de toute loi, la justification inconsciemment hautaine d'un délit de fuite... Une tendance homosexuelle, avec éventuellement une pratique passagère, peut s'y ajouter, ce qui cadre bien avec la théorie freudienne de la paranoïa. Dans ces cas, le travail analytique ne porte pas essentiellement sur les symptômes classiques des névroses. Il consiste à laisser progressivement émerger toutes ces représentations pulsionnelles, plutôt réprimées que vraiment refoulées. Elles sont inconscientes en ce qu'elles commandent l'existence de la personne à son insu, la font s'interroger sur le sens de ses conflits répétés, sur ses pratiques spontanées mais que la réflexion après-coup désavoue de temps à autre, également sur le désordre de désirs contradictoires et sur les moments sérieusement dépressifs.

Je vois encore la confirmation de la réalité du complexe caïnesque paranoïde dans l'observation, faite par des criminologues, que l'orgueil est un trait caractéristique des assassins. Ils s'estiment être une classe supérieure parmi les prisonniers et ils méprisent et ne fréquentent pas les autres condamnés. L'idée paradoxale qu'il y a une dignité particulière à l'acte homicide s'observe également dans la coutume, primitive au sens de barbare, des "coupeurs de tête" qui font de l'homicide une obligation rituelle. On l'explique parfois par le voeu magique de posséder la puissance de l'autre, localisée dans la tête. De fait, dans l'état originel du rite, on prend la tête, on la réduit et on l'attache à la ceinture. L'identification propre à la rivalité caïnesque-paranoïde se montre là sans ambiguïté. Cependant, d'après des témoins compétents que j'ai pu interroger aux Philippines, le plus important dans cette coutume est de se faire reconnaître comme un homme par la preuve qu'on a tué. L'homicide fait sur un membre d'un autre clan est la condition pour l'intégration dans son propre clan avec le statut d'homme adulte. Ce qui compte, c'est l'audace de

l'homicide, non pas le courage de la lutte. La plupart du temps d'ailleurs on tue lâchement en poignardant l'autre dans le dos et à titre de preuve on rapporte un doigt coupé.

Dans l'orgueil des assassins et dans le rite évoqué nous percevons bien la dimension paranoïde du complexe de Caïn, dimension que peut soustraire au regard l'impulsivité de la brusque explosion de l'affect. Le moi s'y affronte à l'autre qui, comme tel, est l'ennemi à éliminer pour que le moi se trouve confirmé en lui-même. Dans le meurtre rituel, la victime de l'autre clan est symbolique des autres et dans son élimination s'affirme la volonté d'être le maître absolu de la terre. Dans un acte symbolique, le clan, unifié par l'interdit de tuer un membre du propre clan, y agit à l'égal du moi.

L'affirmation du moi par l'assassinat d'un autre homme ne signifie pas qu'il y a transgression d'une loi, ni que la reconnaissance de la loi implique sa transgression. Ce langage, qu'affectionnent certains, relève, d'après moi, d'une conceptualisation qui prend pour modèle théorique la perversion. Celle-ci est un phénomène étrangement complexe, précisément parce que ses ambivalences tournent tout en son contraire. La perversion, en effet, comporte la jouissance de la transgression et, pour l'obtenir, elle a besoin de la loi et elle la reconnaît d'une certaine manière pour la nier. Dans les pratiques par lesquelles j'illustre le complexe caïnesque, il n'y a de reconnaissance de l'autre que comme l'étranger qui est de trop. Il n'y a pas une reconnaissance de l'autre médiatisée par la loi qui en justifie l'existence. Prenant pour guide cette analyse du complexe paroxysmal-paranoïde, relisons certaines oeuvres de Freud. Ce complexe y paraît singulièrement insistant, mais occulté, source dès lors d'étranges constructions et impasses théoriques. De même que dans la théorie de Freud, le père représente un enjeu essentiel dans le complexe de Caïn. Mais toute l'analyse déjà développée fait comprendre qu'il est la figure emblématique de l'autre, celui qui dérange essentiellement le voeu paranoïde du Caïn. On peut résumer ce voeu par la forte formulation par laquelle Freud lui-même caractérise le voeu mégalomane secret du psychotique: être son propre père. Le "mythe scientifique" de *Totem et Tabou* n'est-il pas alors la plus extraordinaire mise en scène du fantasme propre au complexe caïnesque? Ce livre dresse la statue d'un père qui, en vérité, n'en est pas un, mais qui réalise l'image achevée du complexe ici étudié. Le livre lui oppose ensuite des frères qui n'en sont pas, car ils voudraient simplement réaliser la parfaite figure de ce complexe, en tuant le maître absolu et en tuant ensuite les autres pour prendre la place du "père originaire". Freud ne sait mettre fin à cette lutte qui prolonge le parricide qu'en laissant les frères conclure un pacte, plutôt un armistice, qui n'est qu'un contrat accepté par pur calcul d'intérêt. Dans cette guerre de tous contre tous, sous l'emblème du Caïn, les femmes ne sont que des objets offerts à la possession du plus fort. Avouons que cette histoire fantasmatique est aussi peu oedipienne que le rite des coupeurs de tête ou que le fantasme de notre petit garçon qui mange des pistolets.

Le lecteur attentif de *L'interprétation des rêves* ne sera pas trop étonné de ce commentaire de *Totem et Tabou*. Freud y présente en effet autant de rêves de rivalité fraternelle ou professionnelle que des rêves à teneur sexuelle. Et lorsqu'il traduit le fond pulsionnel de l'inconscient par la formule "il n'y a pas de place pour deux", il confirme en fait le complexe occulté que je dégage de *Totem et Tabou*. Et n'est-il pas indiqué d'interpréter dans le même sens son idée que, pour être un grand homme, il faut tuer le père. Cet avis, illustré par le fantasme élevé en théorie qu'est *Totem et Tabou*, a donné lieu au langage symbolisant selon lequel le père, dans sa fonction symbolique, est le père mort. Ce langage n'est qu'un jeu de mots mondain si l'on n'a pas d'abord reconnu le poids des fantasmes pulsionnels qui s'expriment dans ces textes freudiens et si l'on n'a pas clarifié les processus par lesquels se transforment les impulsions paroxystiques.

Une dizaine d'années après la rédaction de *Totem et Tabou*, Freud reprend le même projet de reconstituer psychogénétiquement la socialité. Dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, il essaie à nouveau de faire émerger la loi qui fonde la société depuis les processus psychologiques en jeu chez les hommes qui cohabitent. Mais cette fois-ci c'est franchement de la lutte de rivalité fraternelle que Freud veut faire surgir la loi de la socialité. L'Oedipe n'est plus le schème conducteur. Ici il part de ce qui aurait suivi le meurtre du père primitif: les hommes y sont des loups les uns pour les autres. Freud pense encore l'humanité d'avant la loi comme à l'état de l'animalité.

Maintenant qu'on s'est rendu compte que les loups sont bien moins méchants et qu'on les réinstalle dans certaines régions de l'Europe et de l'Amérique, la comparaison freudienne, reprise à Hobbes, paraît plus nettement être l'illustration d'une projection anthropomorphisante. Totem imaginaire de la théorie, le loup y figure, à n'en pas douter, le complexe caïnesque. Après de multiples détours et impasses reconnus, Freud en arrive finalement à reconstituer la socialité sur la base d'un *Führer*, personnage qu'il substitue en réalité à la loi manquante. Or, ce *Führer* ressemble étrangement au père primitif de *Totem et Tabou*, si on soustrait de celui-ci les rapports aux femmes, de fait fort secondaires avons-nous vu. A bien considérer le *Führer*, le pivot théorique de la société, on est saisi d'y reconnaître le parfait Caïn paranoïde réussi, celui qui n'a plus besoin de tuer les autres, car ils sont les esclaves soumis au maître absolu. Si les "loups", eux non plus, ne s'entretuent plus, c'est parce que dans leur soumission au *Führer*, ils éprouvent la satisfaction affective et imaginaire de s'identifier à lui et d'avoir part à sa toute-puissance. A nouveau: quelle mise en scène théorique du fantasme caïnesque, que cette reconstitution de la socialité! Involontairement elle représente aussi une pénétrante analyse anticipative de la société qu'a voulu établir celui que des esclaves fascinés appelaient "le petit père des peuples", le tyran le plus caïnesque et le plus paranoïde, paranoïaque même, que l'histoire humaine ait jamais connu. On n'en doute plus aujourd'hui.

III. L'HUMANISATION DE L'IMPULSION PAROXYSTIQUE

Partons de l'observation clinique de l'aura épileptique-hystérique, réaction névrotique de défense contre l'impulsion meurtrière, selon Freud et Szondi. Au processus d'identification imaginaire et affective avec le père (ou le frère), relevé par Freud, j'ajouterais la projection qui, dans la disposition épileptoïde-paranoïde, fait également percevoir l'autre comme habité par la même impulsion. De la sorte, dans la crise épileptique, on subit et on intériorise également l'agression imaginée de l'autre. Dans un tel rapport pulsionnel et fantasmatique, celui des loups humains que Freud pose au départ, il n'y a sans doute pas lieu de distinguer ce qui est premier.

Dans cette région des fantasmes pulsionnels, tout comme dans les rêves, je est un autre et l'autre représente une part du moi. Des observations cliniques me semblent étayer l'idée que l'agression imaginée chez l'autre peut aussi bien provoquer la crise épileptique que la défense contre la propre impulsion meurtrière. Tel m'a paru être le cas d'une femme que j'ai bien connue et qui a eu sa première crise épileptique vers ses 40 ans, lorsqu'elle attendait l'arrivée des envahisseurs allemands, précédés par les récits des tueries et mutilations perpétrées jadis.

Depuis, elle a fait régulièrement ses crises, apparemment occasionnées par la lecture ou l'écoute de nouvelles inquiétantes.

Le cas de la célèbre stigmatisée Thérèse Neumann de Konnersreuth me paraît aussi exemplaire². En aidant un fermier à combattre l'incendie de sa ferme, au moment où elle se sentait épuisée par l'effort, elle a été rudement interpellée par ce fermier. Elle a fait une chute en arrière. Par la suite, de telles chutes se sont répétées, sans motif apparent, au point de la blesser sérieusement. L'analyse de la personnalité et de ses multiples symptômes ne laisse pour moi aucun doute sur la grave névrose hystérique dont souffrait cette femme. Ses chutes répétées présentent d'après moi une analogie indéniable avec les crises épileptiques. Elle reprend activement sur elle-même l'attaque subie, celle de la violence destructrice du feu, dont elle reconnaît avoir éprouvé la fascination, et celle de l'agression verbale qui donnait figure humaine à la violence. Après une longue suite de graves symptômes somatiques-hystériques, les stigmates se produisent alors par une intense identification affective avec le Christ subissant les agressions de ses bourreaux. Rythmées par le calendrier liturgique, ces crises symboliques et thérapeutiques se substituent à la névrose qui avait fini par envahir toute son existence. Comme défense névrotique la crise épileptique-hystérique implique le rapport mimétique à l'autre avec lequel le sujet s'échange imaginativement. L'autre, en

² J'ai plus longuement étudié ce cas dans mon *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris, Seuil, 1978, p. 250 ss.

ce sens, est aussi le sujet lui-même. Parce qu'il est à la fois l'autre et le même que le sujet, la violence agressive circule de l'un à l'autre, dans l'agression exercée ou subie dans la crise. Dans sa spontanéité paroxysmale, Caïn nie le droit à l'existence de l'autre. Dans la répression névrotique, pour ne pas éliminer l'autre, il se nie lui-même, tout en s'éprouvant nié par l'autre, par la projection qui fait retour sur lui-même et par le consentement inconscient à la vengeance de l'autre. Si le Caïn est en dehors du règne du droit, la défense névrotique en représente un certain pressentiment, précisément dans l'identification avec l'autre.

Lacan a désigné dans l'identification imaginaire avec l'autre la source de l'agressivité. R. Girard a même fait de ce mimétisme agressif l'énigme "cachée, depuis la fondation du monde" et que lui aurait portée au jour. Il faut sans doute ajouter à cette interprétation que l'aura épileptique et les symptômes équivalents illustrent la réciprocité imaginaire de l'identification agressive et pointent déjà vers son dépassement éthique. Le mimétisme agressif et celui qui est autoagressif par refoulement sont en effet des faits humains. La comparaison que fait Szondi avec le comportement de l'animal qui fait le mort peut nous tromper, comme toute éthologie sans plus transposée sur le registre humain. Faire le mort pour ne pas être tué est bien autre chose que de s'infliger la mort, dans un symptôme symbolique, pour éviter de tuer ou par identification avec la victime. On peut supposer qu'une fascination par la violence aide la ruse animale. Chez l'homme elle met en mouvement les processus inconscients bien plus complexes qui ont été analysés.

La loi vient scinder l'ambiguïté et l'ambivalence de l'identification mimétique. Elle retourne la négation pulsionnelle et imaginaire de l'autre en sa franche reconnaissance. Elle est une négation consciente de la négation pulsionnelle. Aussi la loi se formule-t-elle d'abord négativement. La première des lois proprement éthiques de Moïse à qui Szondi se réfère, est exemplaire: "tu ne tueras pas". La loi est de l'ordre de la parole, non plus de celui, psychologique, de la pulsion et de l'identification imaginaire. La rupture d'avec l'ordre psychologique passe toujours par la négation. Le symbole linguistique primordial, dit Freud dans *Die Verneinung* (le déni), est celui de la négation. Et L. Wittgenstein réaffirme la même thèse. La loi fondamentale de la socialité ne pouvait être que l'interdit opposé à l'impulsion caïnesque.

Si la loi est de l'ordre de la parole, sa dérivation des processus psychologiques paraît d'emblée condamnée à l'échec. Freud s'y est pourtant essayé, mais ses tentatives circulent désespérément dans les rapports mimétiques et paranoïdes à l'autre. Il est mieux inspiré dans sa petite étude sur la *Verneinung* lorsqu'il ne cherche pas à dériver psychogénétiquement le symbole linguistique de la négation, mais qu'il affirme seulement qu'il trouve un appui dans la pulsion de mort. Ne retournons pas à la confusion en disant que la loi est pulsionnelle parce qu'elle peut prendre une figure passionnelle!

On rencontre chez Szondi des formules rapides qui semblent méconnaître la rupture qu'opère la loi. Ainsi parle-t-il du "retournement" du facteur paroxysmal e- en l'affirmation de la loi (e +), voire en législation éthique. De même décrit-il un peu légèrement Moïse comme le meurtrier "retourné" en législateur. Par contre, dans son travail sur le vecteur du moi, il insiste sur la dimension de foi, d'humanité et d'esprit (*Geist*) qu'il estime nécessaire à la saine réalisation du moi. Cette dimension ne s'explique pas par le retournement du Caïn en Moïse; bien au contraire, cette dimension explique ce retournement. Sans la reconnaissance de cet ordre, le moi est ce que Freud appelle "le sombre despote". Le Caïn, n'est-il pas précisément cela? Tout comme l'affect paroxysmal et le moi paranoïde composent une unité, leur retournement s'opère conjointement dans les deux vecteurs, par l'entrée du moi dans l'ordre qui transcende son narcissisme despotique.

Rapportons-nous à Moïse, figure emblématique pour Szondi, et d'ailleurs déjà pour Freud. Sur son exemple nous pouvons bien articuler la dialectique de la loi. C'est après avoir entendu Celui qui lui a dit "je suis qui je suis et qui je serai" que Moïse devient le législateur qui promulgue l'interdit de tuer. Aussi la première loi du décalogue n'est-elle pas éthique, mais religieuse: reconnaître et aimer Dieu, origine absolue de l'homme. La seconde loi n'est pas non plus proprement éthique; elle enjoint de respecter (non pas d'aimer) les parents. C'est la loi humaine et religieuse du devoir de la *pietas*, de la reconnaissance de sa dette envers ses origines humaines. Ces deux lois sont formulées

positivement. Elles posent le fondement de la loi négative qui fait se retourner l'affect caïnesque paranoïde en la disposition éthique positive. La reconnaissance de l'Autre introduit une raison universelle qui sépare l'autre de sa confusion imaginaire avec le même que soi. La parole de négation, qui porte sur la négation de l'autre, a son origine dans l'Autre qui est si radicalement autre, qu'il brise l'enfermement mimétique. J. Mélon a cité M. Foucault disant que l'autorité n'exerce l'interdit que sur le fond d'une puissance productrice. De fait, la puissance qui énonce l'interdit de tuer produit l'humanité et la socialité, mais cela conjointement en reliant l'homme à ce qui le transcende et par l'efficacité positive de la négativité de l'interdit.

Il est intéressant de noter que, dans l'ordre religieux, la transformation de la violence par la loi donne également sa forme au rite symbolique du sacrifice et que celui-ci est une pratique qui rappelle la loi et son sens. Dans la religion juive, suivie en cela par l'Islam, le sacrifice sanglant d'un animal est une des formes majeures de ce rite. En l'accomplissant l'homme reconnaît sa dette envers son Créateur et le droit donné à disposer de la vie animale; la consommation rituelle de l'animal sacrifié représente aussi le pacte renouvelé entre Dieu, symboliquement présent, et l'homme. Mais il est interdit de consommer le sang. Principe de vie, il est sacré et il appartient au seul Créateur. On observe le même interdit dans les sacrifices sanglants d'autres peuples. On sait que chez les Juifs et dans l'Islam ce principe s'étend même à la consommation de toute viande, de sorte que tuer l'animal prend toujours un certain caractère sacrificiel.

La lecture que R. Girard présente du sacrifice est vraiment étonnante au regard des textes témoins. Pour lui le sacrifice est une forme du rite du bouc émissaire: on y projetterait sur l'animal la violence mimétique. Celle-ci aurait le sens de l'irruption du sacré, qui doit ensuite se décharger sur un bouc émissaire. R. Girard ne semble pas s'être aperçu que ces peuples distinguent radicalement les deux rites. Le rite du bouc émissaire n'est pas sacrificiel, mais apotropaïque. D'ailleurs, par son principe symbolique même, l'animal sacrificiel doit être pur, alors que l'animal bouc émissaire doit être impur pour que puisse jouer le symbolisme apotropaïque. Le plus important pour notre propos est d'observer que la loi rituelle affirme précisément le caractère sacré de la vie, représentée par le sang. La loi introduit le sens du sacré en interdisant l'appropriation du principe de la vie. Faire de la crise de la violence l'irruption du sacré, est le contresens d'une théorie qui reste, elle aussi, engluée dans le mimétisme.

Parce qu'elle impose une transformation dialectique de la position envers l'autre, la loi fait violence à la violence pulsionnelle. Elle est donc à la lettre polémique. On ne s'étonne pas que J. Mélon a relevé la sensibilité critique des natures paroxystiques envers les personnes qui transmettent la loi. En cela se manifeste la permanence du complexe de Caïn, exprimé ici dans le style querelleur paranoïde. Cette forme d'opposition est évidemment à distinguer de l'esprit éthique critique et inventif, qui se préoccupe précisément de la chose éthique et non pas d'abord de la personne imparfaite qui représente la loi.

L'effet dialectique qu'exerce la loi donne évidemment lieu à plusieurs formes d'humanisation, dépendant de l'histoire psychologique et culturelle. Illustrons cela par deux types de profils obtenus au moyen du test de Szondi. Leur interprétation se fait, bien sur, à la lumière des élaborations théoriques ici esquissées.

On a observé que ceux qui présentent le e+ au test Szondi paraissent par ailleurs être des sujets alloagressifs, alors que le e- sont autoagressifs. N'est-ce pas en contradiction avec la thèse de Szondi qui reconnaît dans le e- le signe du Caïn? Rappelons à ce propos qu'à sa propre stupéfaction Szondi a trouvé l'accentuation maximale du e-, inégalée par aucun assassin, dans le profil dont il a appris par après qu'il était celui de Eichmann, le maître d'oeuvre des camps d'extermination. Que signifient alors les profils des auto- et des alloagressifs? Je pense pouvoir les interpréter dans la perspective ici développée. Ceux qui ne refoulent pas leurs pulsions caïnesques, mais les reconnaissent, sont aussi en mesure de les nier dialectiquement et de les transformer en une disposition humanitaire. Les autoagressifs e-, je crois, sont possédés à leur insu par leurs affects et ils les retournent contre eux-mêmes, dans un état d'ambivalence similaire à celle qui caractérise l'aura épileptique. Transformer les pulsions n'est pas les supprimer mais faire avec dans la relation

dialectique reconnue entre pulsion et loi. Le retournement des pulsions contre soi-même évoque la solution plutôt névrotique. Ce serait une mauvaise manière de procéder que de prendre cette solution pour paradigme théorique.

Pour conclure cet exposé, je ne puis mieux faire que de rassembler les idées ici avancées en rappelant une expérience bien connue. Cl. Van Reeth a jadis consacré son mémoire de licence au problème de la paroxysmalité et de la loi. Dans ce cadre, il a examiné avec le test Szondi e. a. les pompiers d'une grande ville. Or, sur les 50 sujets, tous présentaient le profil du pyromane, sauf un qui s'était engagé pendant la guerre parce qu'il n'avait pas trouvé d'autre travail. Le profil observé confirme bien la thèse de Szondi: les pompiers sont des pyromanes qui "subliment" leurs impulsions caïnesques par "opérotropisme", en convertissant leur fascination par la puissance destructrice du feu en un travail socialement bénéfique. Alors, peut-on encore les appeler Caïns pyromanes? Bien sur, il est arrivé qu'un pompier allume d'abord l'incendie qu'il va ensuite combattre. Dans ce cas, le conflit entre pulsion et loi se distend en deux moments successifs. L'aura épileptique les contracte dans l'auto-agression. Les véritables humanisation et socialisation par la loi dépassent ces ambivalences. La loi ne supprime pas pour autant les pulsions. Celles-ci sont permanentes et cependant susceptibles de transformations, ainsi que l'attestent toute oeuvre de civilisation et toute psychothérapie. Ce que la loi entend supprimer, c'est la négation de l'autre à laquelle pousse la pulsion paroxysmale. On peut formuler l'effectivité de la loi par le schéma dialectique de la négation de la négation, à condition de concevoir cette dialectique comme celle de la raison pratique, autrement dit, celle par laquelle l'homme se fait humain dans la solution éthique progressive des conflits entre ce qui est violence psychologique en lui et sa participation à l'ordre symbolique de l'humanité. Pareille transformation requiert bien entendu le développement des dispositions psychologiques que sont la sympathie, la tendresse et le sens de la gratuité.

La loi ne sort pas, telle phénix, du feu passionnel. Elle ne l'éteint pas non plus. Elle le fait brûler pour guérir au lieu de blesser, pour donner la vie au lieu de la tuer, pour faire la paix au lieu de la guerre.

Prof. A. Vetgote
Tiense Straat 102
B-JOOO Leuven-Le-Neuve