

La destruction comme cause du devenir

Au cours de mon travail sur divers problèmes relatifs à la sexualité, une question a tout particulièrement retenu mon intérêt : comment se fait-il qu'un instinct aussi impérieux que l'instinct de procréation puisse susciter, parallèlement aux affects positifs auxquels l'on s'attend de prime abord, aussi des affects négatifs tels que l'angoisse et le dégoût, qui constituent en fait autant d'obstacles, que l'individu doit surmonter, avant de pouvoir accéder à un comportement adéquat ? C'est naturellement surtout chez des névropathes que cette attitude négative de l'individu vis-à-vis de sa sexualité a été remarquée. Certains savants ont, pour autant que je sache, recherché l'explication d'une telle résistance dans l'état de nos mœurs et dans notre éducation, qui, s'efforçant d'assigner des bornes à l'instinct, enseigne à chaque enfant qu'il faut considérer la satisfaction du désir sexuel comme quelque chose de mal, d'interdit. Quelques auteurs ont bien été frappés par la fréquence avec laquelle on trouve des représentations de mort associées aux désirs sexuels, mais la mort ne leur apparaît alors que comme un symbole de la chute morale (Stekel²). Gross voit l'origine du sentiment de dégoût inspiré par les sécrétions sexuelles, dans leur voisinage avec les matières excrémentielles mortes. Freud explique les phénomènes de résistance et d'angoisse par le seul refoulement des désirs sexuels, qui, en eux-mêmes, ne comportent que des affects positifs. Bleuler voit dans la défense, l'élément négatif que doit inévitablement aussi comporter toute représentation génératrice d'un affect positif. Chez Jung, je trouvai le passage suivant :

1. Traduit par Pierre Rusch.

2. *Le Langage du rêve* du D^r Stekel n'était pas encore paru lorsque je rédigeai la présente étude. Dans cet ouvrage, l'auteur démontre, sur de nombreux exemples de rêves, que nous entretenons, parallèlement au désir de vivre inhérent à l'instinct sexuel, le désir de mourir, qu'il considère comme opposé au précédent.

« Le désir passionnel, c'est-à-dire la libido, comporte deux aspects : il représente cette puissance qui embellit toute chose, mais qui peut aussi, en certaines circonstances, tout détruire. L'on fait souvent mine de ne pas bien comprendre en quoi une telle puissance génératrice peut se révéler destructrice : une femme qui s'abandonne à la passion aura tôt fait de s'en apercevoir, particulièrement dans le contexte culturel moderne. Il convient d'un peu oublier son univers d'être civilisé, pour bien se rendre compte du sentiment de totale insécurité auquel se voue celui qui s'abandonne sans réserve à son destin. Notre fécondité elle-même nous condamne à l'autodestruction, car l'avènement d'une génération inaugure le déclin de la génération précédente : nos descendants deviennent ainsi nos plus redoutables ennemis, desquels nous ne viendrons jamais à bout, car ils nous survivront et finiront par ôter le pouvoir à nos mains affaiblies. C'est de façon tout à fait compréhensible que le destin érotique se révèle une source d'angoisse, puisqu'il échappe à toute prévision; toute destinée, d'une manière générale, recèle des dangers inconnus, et la constante hésitation du névropathe à accepter les risques de l'existence s'explique par son désir de pouvoir se tenir à l'écart, afin de ne pas avoir à s'engager dans cette dangereuse lutte qu'est l'existence. Quiconque renonce au risque de vivre doit en étouffer en lui le désir, par une sorte de suicide. Ainsi s'expliquent les fantasmes de mort qui accompagnent si souvent le renoncement au désir érotique³. »

Si je reproduis aussi longuement les mots de Jung, c'est que cette remarque qu'il fait, d'un danger inconnu lié à l'acte sexuel, corrobore au mieux les résultats que j'ai obtenus de mon côté; de plus, le fait qu'un homme puisse, lui aussi, être sensible à un danger autre que purement social, est à mes yeux extrêmement important. Jung, cependant, considère représentations de mort et représentations sexuelles comme irréductibles les unes aux autres, antithétiques. Pour ma part, l'expérience que j'ai acquise auprès de jeunes filles me permet d'affirmer qu'en règle générale, lorsque l'éventualité de voir le désir sexuel se réaliser apparaît pour la première fois, c'est avant tout un sentiment d'angoisse que suscite le refoulement, une angoisse très particulière, car c'est en soi-même que l'individu devine l'ennemi, c'est sa propre fièvre amoureuse

3. C.G. Jung, « Métamorphose et symboles de la libido. », *Jahrbuch d. Psychoanalyse*, vol. 3.

qui lui impose, sans échappatoire possible, ce à quoi il se refuse : il en pressent en effet l'évanescence, la finitude, et il voudrait, pour s'en préserver, trouver des refuges insoupçonnés, en vain. N'y a-t-il donc que cela ? se demande-t-il. N'y-a-t-il que cet instant suprême, sans rien au-delà ? En quoi l'acte sexuel lui-même induit-il chez l'individu une telle attitude ?

I.

Données biologiques

Lors de la conception, une cellule mâle s'unit à une cellule femelle : chaque cellule, du fait de cette union, est détruite en tant qu'unité, et c'est de cette destruction que surgit ensuite une vie nouvelle. Certains animaux inférieurs, comme par exemple les éphémères, ne peuvent se reproduire qu'au prix de leur propre existence, et ils meurent, sitôt la nouvelle génération apparue. Pour de tels êtres, création est synonyme de disparition, et la disparition, en tant que telle, est ce que l'être vivant redoute le plus. L'individu, pourtant, peut en arriver à souhaiter sa propre disparition, dès lors que celle-ci sert la création nouvelle. Quoique, dans le cas d'animaux supérieurs, ne consistant plus en une cellule unique, ce ne soit bien entendu pas l'individu tout entier qui s'anéantit dans l'acte sexuel, les cellules sexuelles qui, à cette occasion, disparaissent en tant qu'unités, représentent toutefois des éléments bien particuliers de l'organisme, primordiaux et étroitement liés avec toute l'existence de l'individu : elles contiennent en effet, sous une forme condensée, celui-ci tout entier, dont leur évolution dépend constamment, et qu'inversement elles influencent constamment dans son évolution. La fécondation anéantit ces éléments essentiels de l'individu. L'acte de génération, de même qu'il aboutit à l'union des cellules sexuelles, unit deux individus de la plus étroite manière, l'un pénétrant dans l'autre. La différence n'est que quantitative : seule une partie, et non la totalité, de l'individu se trouve ici absorbée, partie qui, à cet instant, vaut pour le tout de l'organisme. L'élément mâle se résout en l'élément femelle qui, de son côté, se trouve affecté, modifié par ce corps étranger. Le bouleversement touche l'ensemble de l'organisme : les processus de destruction et de reconstruction que, même en temps normal, il accomplit sans cesse, se précipitent. L'organisme se décharge

des sécrétions sexuelles comme il se décharge de ses excréments. Il serait à vrai dire improbable que de tels processus restent sans effets sur le psychisme de l'individu, n'y éveillent pas au moins des sentiments particuliers. Et en effet, de même que c'est dans l'instinct de procréation lui-même que s'enracinent les sentiments de bonheur qu'inspire à tout être vivant le devenir, de même, les sentiments de défense tels que l'angoisse et le dégoût, que suscite ce même instinct, ne sont ni le résultat d'une mise en relation aberrante avec les matières excrémentielles voisines, ni l'expression négative d'un renoncement à la sexualité : ce sont les sentiments appelés par la composante destructive de l'instinct sexuel lui-même.

II.

Considérations de psychologie individuelle

L'affirmation selon laquelle nous ne vivons absolument rien, du point de vue psychique, dans l'instant présent, peut paraître paradoxale, elle n'en est pas moins vraie. Nous n'attachons d'affect à un événement que dans la mesure où il réveille en nous des contenus (événements) vécus antérieurement, auxquels des affects se trouvaient déjà liés, et qui resteraient enfouis dans l'inconscient. Un exemple le fera mieux comprendre : une jeune fille prend un plaisir extrême aux histoires de sorcières; il s'avère que, lorsqu'elle était enfant, une de ses préoccupations favorites était justement de jouer à la sorcière, et l'analyse révèle que c'est sa propre mère, objet de son identification, que l'enfant représentait imaginativement par la sorcière. Elle ne prend donc plaisir aux histoires de sorcières que dans la mesure où elle prend plaisir à l'existence de sa mère, dont elle voudrait vivre la vie : les histoires de sorcières ne sont que des métaphores qui remplacent l'objet du désir, l'existence menée par la mère, métaphores sur lesquelles les valeurs affectives sont reportées. Sans l'expérience de la mère, les histoires perdraient toute leur puissance affective. En ce sens, « tout ce qui arrive » n'est que la métaphore de quelque événement originel inconnu de nous, qui se cherche des analogons dans le présent : on peut ainsi dire que nous ne vivons rien dans l'instant présent, que nous ne faisons que projeter une certaine valeur affective sur une représentation présente. Dans l'exemple que je viens de proposer, la conscience ne disposait que de la représentation

présente, la sorcière, tandis que dans l'inconscient se faisait l'assimilation avec le passé (histoire de sorcière = histoire de la mère⁴), passé sur le fond duquel se détache et se différencie le présent. Chaque contenu conscient de pensée ou de représentation est accompagné de son homologue inconscient, qui transpose les résultats de la pensée consciente de langue propre à l'inconscient; c'est dans les états de fatigue décrits par Silberer que ce cours parallèle de pensées inconscientes apparaît le mieux. Silberer fournit deux exemples éclairants :

Exemple n° 1 : « Je me dis qu'il va falloir reprendre un passage, dont le style est raboteux. » Symbole : « Je me vois en train de raboter une pièce de bois. »

Exemple n° 2 : « Je pense à la progression de l'esprit humain dans ce domaine obscur et difficile qu'est le problème des "mères". (Faust II) ». Symbole : « Je me tiens sur une plage de galets, qui, déserte, s'avance loin dans une mer obscure. A l'horizon, le ciel, noir et mystérieux, se confond presque avec la mer, dans une même teinte d'une insondable profondeur. »

Interprétation : l'avancée dans la mer obscure correspond à la progression dans le problème obscur. Le fait que ciel et mer soient confondus, qu'il n'y ait plus ni haut ni bas, signifierait que (ainsi que le décrit Mephistophélès) chez les Mères, les temps et les lieux sont confondus, que les limites entre le « haut » et le « bas » sont effacées, ce qui fait dire à Mephistopheles, voyant Faust prêt à partir : « Enfonce-toi donc dans l'abîme ! Je pourrais aussi bien dire : monte vers les hauteurs⁵ ? »

Ces exemples sont très instructifs : on y voit de quelle manière les pensées moulées à l'instant présent se trouvent assimilées, dans l'inconscient, aux « événements » survenus au cours des nombreuses générations passées. Parler du style « raboteux » d'un ouvrage, c'est faire usage d'une métaphore tirée d'un autre contenu de représentation, celui du rabotage d'une pièce de bois. Le sens de cette expression se voit, dans la conscience, adapté au présent, et donc différencié, relativement à son origine. L'inconscient, lui, rattache ces mots à leur contenu originel, celui d'un passage malaisé du rabot sur le bois, et il transforme ainsi la tâche présente d'amélioration d'un travail écrit en l'opération traditionnelle de rabotage du bois.

4. Litt. : Hexenerlebnis : mütterliches Erlebnis.

5. Faust II, 1. acte, « Galerie obscure » (trad. Lichtenberger).

Le second exemple présente en outre l'intérêt d'associer comme les peuples anciens, la mer à la mère (l'élément liquide maternel et créateur, dont toute vie est issue). La mer (la « mère »), dans laquelle l'on s'avance, représente le problème obscur, l'état dans lequel il n'y a ni lieu, ni temps, ni contraires (ni haut, ni bas), qui est encore un état d'indifférenciation, de non-crétion, un Quelque Chose immuable. L'image de la mer (de la mère) est en même temps l'image des abîmes de l'inconscient, lequel vit simultanément dans le passé, dans le présent et dans l'avenir (c'est-à-dire en dehors du temps⁶, pour lequel tous les lieux sont confondus (dans le lieu originel) et les contraires, identiques⁷. Chaque représentation, obtenue par différenciation à partir de cette mère originelle (l'inconscient) tend à retourner en elle, c'est-à-dire à revenir à l'état d'indifférenciation. Si la malade que j'ai analysée⁸ dit par exemple : « La terre a été transpercée » au lieu de dire : « J'ai été fécondée », c'est que la terre représente pour chaque peuple, consciemment ou non, la mère originelle, et c'est en cette mère originelle, dont elle est elle-même issue, que la mère (la patiente) se transforme. Ce n'est pas un hasard si certains philosophes grecs, comme par exemple Anaxagore, ont cherché dans le processus de différenciation de l'être à partir des éléments originels la source de tous les maux dont l'univers est affligé. Ces maux consistent justement en ce que chaque particule de notre être tend à revenir à son origine, processus au bout duquel naîtrait un devenir nouveau.

Freud explique nos sentiments amoureux ultérieurs, qu'ils soient directs ou sublimés, par les expériences de notre enfance, et les premières sensations de plaisir que nous ont procurées les personnes aux soins desquels nous étions confiés. Ce sont toujours ces mêmes sensations que, par la suite, nous recherchons, et l'inconscient reste ainsi, longtemps encore après que la conscience ait dégagé un but sexuel normal, attaché aux représentations qui nous ont procuré du plaisir dans notre enfance. Les adversaires de Freud s'indignent souvent de ce qu'il sexualise les innocents plaisirs de l'enfance. Mais pour quiconque a jamais lui-même pratiqué

6. Selon Freud, l'inconscient est intemporel, dans la mesure où il ne consiste qu'en désirs, qu'il représente comme effectivement réalisés; cf. Freud, *L'Interprétation des rêves*.

7. Freud, « De l'ambivalence des mots primitifs », (« Über den Gegensinn der Urworte »)

8. « Le contenu psychologique d'un cas de schizophrénie », *Jahrbuch d. Psychoanalyse*, vol. 3, p. 329 sq., voir plus haut p. 189.

l'analyse, il est clair que ce sont en effet les zones érogènes de l'enfant innocent qui, consciemment ou non, deviennent plus tard, pour l'adulte, les sources du plaisir sexuel. Celui-ci peut bien, dans ses zones privilégiées, être déterminé par la constitution de l'individu, cependant, et cela est parfaitement clair dans le cas de névrosés, c'est toujours la zone particulière d'où l'enfant a retiré ses premiers plaisirs qui, avec la symbolique inconsciente appropriée, devient le siège de sa réaction sexuelle aux influences de son entourage. Ce qui nous autorise à affirmer, avec Freud, que les sources du plaisir infantile contiennent en germe le plaisir sexuel de l'adulte. On m'a fait remarquer, lors de discussions sur le rôle de la sexualité, que l'on pourrait tout aussi bien, si on le souhaitait, faire de l'instinct de nutrition le principe originel. Il me faut, à ce propos, citer l'opinion d'un auteur français, pour lequel toutes les manifestations spirituelles dérivent en fait de l'instinct d'autoconservation. Il affirme, entre autres choses, que si la mère aime son enfant, c'est que celui-ci, en tétant, soulage sa glande mammaire, et que si l'on aime un homme ou une femme, c'est que le coït permet à l'organisme d'éliminer ou de neutraliser des sécrétions importunes. La sensation de plaisir est ensuite transférée sur l'objet qui rend ce soulagement possible. De telles objections ne contredisent en rien la théorie freudienne : le but de Freud n'est pas du tout de rechercher en quoi consiste la sensation de plaisir, ni comment elle naît. Au stade duquel il part, la sensation de plaisir est déjà donnée, et dans cette optique, il est clair que le plaisir infantile constitue un jalon pour le plaisir sexuel ultérieur. C'est selon ce même principe que l'on se prend d'affection pour la main bienfaisante de l'infirmière qui satisfait notre besoin nutritif. Il ne fait aucun doute que l'instinct de nutrition, ou d'autoconservation ne soit très étroitement lié à l'instinct de conservation de l'espèce, et donc à l'instinct sexuel. C'est un fait d'expérience, que, pour un individu en état d'excitation sexuelle, la nutrition peut offrir un substitut au coït. Ce qui fait intervenir deux facteurs : d'une part, le plaisir que procure l'acte de nutrition, et d'autre part, l'accroissement de l'appétit, du fait de l'excitation générale. Le cas inverse se rencontre également : certes, le coït ne peut entièrement satisfaire le besoin de nutrition, mais c'est bien souvent chez des personnes faibles, de peu d'appétit, que l'instinct sexuel est le plus développé.

Dans la mesure où c'est bien la cause motrice de notre Moi

conscient et inconscient que nous voulons déterminer, il me semble que Freud a raison de faire du principe de recherche du plaisir et de répression du déplaisir le fondement de toute production psychique. Dans cette optique, l'on dira que le plaisir renvoie à des sources infantiles. Mais la question est de savoir si toute votre vie psychique peut se ramener à cette vie du Moi : ne recélon-nous pas des forces instinctuelles capables de mouvoir notre psyché indépendamment de tout sentiment de plaisir ou de peine que le Moi pourrait y trouver ? Les instincts fondamentaux classiques, l'instinct d'autoconservation et l'instinct de conservation de l'espèce jouent-ils le même rôle pour l'ensemble de la vie psychique que pour la seule vie du Moi, c'est-à-dire sont-ils absolument à l'origine de tout plaisir et de tout déplaisir ? Ma conviction est que la psyché du Moi, inconscient compris, se trouve soumise à des mouvements dont la cause est bien plus profonde, et qui ne se soucient pas le moins du monde de la façon dont, affectivement, nous réagissons à leurs injonctions. Il n'y a véritablement de plaisir pour le Moi qu'à obéir à ces injonctions profondes, et c'est ainsi que nous pouvons prendre immédiatement plaisir à un désagrément ou à une souffrance, qui, en eux-mêmes, ne comportent qu'un violent déplaisir ; toute souffrance est en effet une atteinte faite à l'individu, et le rôle de l'instinct d'autoconservation est justement de protéger l'individu contre de telles atteintes. Ainsi, il y a quelque chose au fond de l'individu qui, aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, le pousse à se faire du tort à soi-même, qui lui fait y prendre plaisir. Un tel désir de souffrance et de douleur reste rigoureusement incompréhensible, à ne considérer que le Moi, qui ne poursuit en effet que son plaisir. Mach soutient que le Moi représente quelque chose de parfaitement inconsistant, rien de plus qu'une certaine constellation éphémère de sensations élémentaires, qui, elles, sont éternelles. En tant que philosophe, il s'en tient à ce schéma. Jung, qui est à mes yeux très proche de Mach, considère lui aussi la psyché comme étant composée d'une multitude d'unités singulières : il emploie en effet la notion « d'autonomie du complexe », de laquelle il découle que, selon lui, nous ne possédons pas un Moi fait d'un seul bloc, mais divers complexes, qui se disputent constamment l'avantage. La meilleure confirmation de ses vues nous est fournie par les cas de *dementia præcox*, qui ressentent tellement la puissance de ces complexes isolés, coupés du Moi, qu'ils considèrent

leurs propres désirs inconscients (ma patiente nomme de tels désirs des « conjectures ») pour ainsi dire comme des êtres nuisibles, capables de prendre vie. « La conjecture pourrait bien se réaliser, afin de manifester son droit à l'existence », me dit la malade pendant l'analyse.

Il me fallut admettre que la caractéristique principale de l'individu consiste en ce qu'il est un « dividi ». Plus nous remontons vers la pensée consciente, plus nos représentations sont différenciées et, inversement, plus nous nous enfonçons dans l'inconscient, plus nos représentations se font générales, typiques. Le plus profond de notre psyché ne connaît plus de « Moi », il n'en connaît plus la sommation, le « Nous⁹ », ou disons plutôt que le Moi actuel n'est plus considéré que comme un objet, dépendant d'autres objets semblables. Ainsi, au cours d'une trépanation, l'opéré, bien qu'ayant graduellement perdu, en même temps que la sensibilité à la douleur, toute conscience de soi, peut néanmoins tellement continuer à recevoir des impressions du monde extérieur, qu'il se mettra à crier « Entrez ! » lorsque le chirurgien s'attaquera à sa boîte crânienne. Il continue donc bien à percevoir sa boîte crânienne, mais sous l'aspect d'un objet extérieur au Moi, apparemment, d'une chambre.

On assiste ainsi à l'objectivation des diverses parties de la personnalité. Dans l'exemple suivant, c'est au contraire la personnalité tout entière qui va se trouver objectivée : ma patiente¹⁰ m'a raconté qu'il lui était arrivé, sous les effets de la narcose, de ne plus percevoir la douleur causée par l'opération, au point de croire assister aux souffrances de soldats blessés, qu'elle plaignait de tout son cœur. C'est aussi sur de tels phénomènes que repose la petite formule qu'utilisent les enfants, lorsqu'ils veulent conjurer une douleur : c'est le chien, le chat, etc. qui a mal, pourvu que ce ne soit pas l'enfant. Au lieu de rattacher la blessure à son propre doigt, il la rapporte ainsi à d'autres que lui, il fait de « son doigt » la représentation d'un doigt quelconque. Il arrive souvent que nous nous consolions d'un malheur personnel, à la pensée que nous ne sommes pas les premiers à qui cela arrive, que tout le monde doit en passer par là, comme si le fait de savoir qu'un tel phénomène est normal, d'éliminer ce qu'il pourrait comporter de personnel, d'exceptionnel, soulageait notre douleur.

9. Cf. Spielrein, « Schizophrenie », *Jahrbuch III*, 1^{re} partie, considération finale.

10. *Ibid.*

Ce qui a toujours été le lot de tout le monde ne constitue plus un malheur, ce n'est plus qu'un fait objectif. La douleur suppose une représentation du Moi déjà différenciée, isolée, j'entends, une représentation particulière liée à la conscience du Moi. C'est un fait connu, que la pitié naît de ce que l'on se substitue en pensée à la personne souffrante. Or ce qui frappe justement dans les cas de *dementia praecox*, où les représentations du Moi sont transformées en représentations objectives, ou d'espèce, c'est une réaction affective inadéquante, l'indifférence; celle-ci disparaît dès que nous sommes en mesure de rétablir la relation au Moi, qui fera par exemple dire à la patiente « j'ai été souillée par l'acte sexuel », plutôt que « la terre a été souillée par l'urine »¹¹. C'est à mon avis là le sens du mode d'expression symbolique. Le symbole signifie en effet la même chose que la représentation pénible qu'il traduit, mais la forme en est moins différenciée, moins individualisée : la représentation « une femme » comporte bien plus de réalisations possibles, celles-ci n'étant tenues qu'à une détermination très générale, que la représentation individuelle beaucoup plus précisément déterminée « Martha N. ». A cela on pourrait objecter que, lorsqu'un rêveur fait tenir à une autre personne son propre rôle, cette autre personne n'est pas moins nettement différenciée que celle du rêveur lui-même. Ceci n'est exact que d'un point de vue objectif : chacun ne considère l'existence des autres personnes que pour autant qu'elle est accessible à sa propre psyché, l'autre n'existe à nos yeux que par ce qui, en lui, nous renvoie à nous-mêmes. Lorsque le rêveur substitue une autre personne à la sienne propre, ce n'est jamais pour en donner une image bien précise, au contraire : c'est un amalgame de diverses personnes qu'il opère, ne se souciant de le caractériser que par ce en quoi il se prête à la réalisation de son propre désir. Si par exemple le rêveur désire être jaloux pour son regard extraordinaire, il aura recours à un amalgame de diverses personnes qu'un tel regard caractériser, de sorte qu'il en résultera ici aussi un type, qui viendra se substituer à l'individu; les études faites sur les rêves et les cas de *dementia praecox* nous apprennent que de tels types correspondent à un mode de pensée archaïque.

L'hystérie, qui est un cas d'hypertrophie du Moi, développe chez le malade une sensibilité d'autant plus grande. Il serait

11. La représentation de la terre souillée pouvant d'ailleurs elle aussi comporter un puissant affect négatif, selon que la connexion terre = Moi est ressentie ou non.

néanmoins rigoureusement faux d'attribuer une vie psychique plus riche aux hystériques qu'aux malades souffrant de *dementia praecox* : c'est en effet dans ces derniers cas que l'on rencontre les pensées les plus significatives. La seule conséquence de l'activité restreinte du Moi, caractéristique de cette maladie, est que la pensée ne s'exerce plus que dans son mode archaïque, analogique. Freud soutient que la *dementia praecox* recouvre un phénomène de retrait de la libido, puis de son retour, et enfin, de conflit entre investissement et retrait de la libido. Mon opinion est au contraire qu'il s'agit là d'un conflit entre les deux courants opposés de la psyché du Moi et de la psyché de l'espèce. Celle-ci veut réduire la représentation du Moi à une représentation typique, impersonnelle, tandis que la psyché du Moi réagit contre une telle dissolution en reportant la valeur affective du complexe qui est en train de disparaître, sur une quelconque association secondaire, à laquelle se fixe le Moi (affect inadéquat). Les malades, cependant, s'aperçoivent eux-mêmes que la valeur affective ne concorde plus avec la représentation sur laquelle elle a été reportée, qu'ils ne font qu'imiter l'affect passé. On comprend ainsi que, bien souvent, ils se moquent en même temps de leur propre pathos et ne voient dans leur maladie qu'une comédie qu'ils donnent. Les débuts de la maladie sont souvent accompagnés d'états dépressifs, de profonde angoisse, car l'uniformisation des diverses parties, affectivement valorisées du Moi, est ressentie par l'individu comme un obstacle à son besoin d'une relation individuelle aux choses, à son besoin de s'intégrer au présent. Tout se passe comme si les valeurs affectives révolues n'avaient pas encore totalement disparu, tandis que les objets extérieurs échappent déjà à toute relation au Moi. On a alors le sentiment que le monde est changé, terriblement étrange, comme une scène de théâtre, et en même temps, l'idée surgit que l'on est aussi parfaitement étranger à soi-même. Les pensées sont dépersonnalisées, elles apparaissent au malade comme « imitées », pour cette raison précisément, qu'elles lui viennent de profondeurs qui échappent au Moi, de profondeurs qui ont déjà fait du « je » un « nous », où plutôt un « ils ». L'affect encore existant, ne se trouvant plus d'objet, ne peut plus s'exprimer que de façon pathétique, à la manière d'un orateur qui, à défaut des représentations correspondantes, met directement en scène les contenus affectifs eux-mêmes. L'angoisse persiste tant que l'affect, n'étant pas encore évanoui, impose au malade, qui éprouve donc encore

le besoin d'une relation individuelle aux choses, le sentiment de la ruine (puissance étrangère) de son Moi; cette angoisse, avec les progrès de la maladie, fera place à l'indifférence que l'on sait : les malades ne se sentent plus personnellement concernés par quoi que ce soit, et même s'ils continuent à dire « je », ils ne s'en considèrent pas moins comme de simples objets, n'ayant aucun « Moi » à signifier, aucune volonté individuelle. C'est ainsi qu'une femme, bien que désirant vivement avoir de nombreux enfants, peut plaisanter sur ses 22 000 garçons, tout comme si elle n'éprouvait rien d'un tel désir. Il arrive pourtant que les malades connaissent de véritables sentiments adéquats, j'en ai eu la preuve à diverses occasions, où la relation directe, non symbolique, au Moi s'est trouvée restaurée. Mais dans les cas qui se présentent à nous, la perturbation est visiblement tellement avancée que le malade retombe immédiatement dans un rapport inadéquat au monde; l'avenir dira si l'analyse peut grand'chose dans de tels cas.

Ainsi, l'affaiblissement des sentiments de plaisir et de déplaisir n'entraîne-t-il pas la disparition de toute vie psychique : certes, le besoin de différenciation et de réalisation de ses désirs personnels décroît, mais, en revanche, on assiste à un phénomène d'assimilation des représentations individuelles différenciées à des représentations archaïques, qui ont modelé des cultures tout entières, c'est-à-dire à un phénomène de dissolution des représentations individuelles, et de leur transformation en représentations typiques, communes à toute l'espèce. De telles représentations, auxquelles des peuples entiers se sont formés, et qui ne possèdent plus aucune portée affective, nous renseignent sur le contenu exact de nos mouvements instinctifs. Le Moi ne fait que rechercher son plaisir, mais la psyché de l'espèce nous apprend ce que nous recherchons vraiment par là, ce qui vraiment appelle en nous un affect positif ou négatif : nous nous apercevons alors que les désirs qui nous viennent de l'espèce ne correspondent absolument pas aux désirs qui nous viennent du Moi, et que la psyché de l'espèce veut s'intégrer la plus récente psyché du Moi, tandis que le Moi, chaque parcelle du Moi, s'efforce de se conserver sous sa forme actuelle (force d'inertie). La psyché de l'espèce qui, ainsi, se pose comme la négation du Moi actuel, en même temps le régénère par cette négation même, car la parcelle du Moi qui a été engloutie réapparaîtra dans de nouvelles représentations, plus richement parée que jamais.

Ce phénomène n'est nulle part aussi merveilleusement illustré que dans les œuvres d'art. On peut bien dire que la régression en elle-même consiste à toujours vouloir revivre les événements de son enfance, auxquels on a attaché un sentiment de plaisir, mais il reste alors à se demander pourquoi l'on attache un tel plaisir aux événements de son enfance ? Pourquoi cette « joie de la re-connaissance du connu »¹² ? Pourquoi cette sévère censure s'efforçant toujours de renouveler notre expérience, longtemps encore après que nous ayons échappé à la tutelle parentale ? Pourquoi ne vivons-nous pas, ne reproduisons-nous pas toujours les mêmes événements¹³ ? C'est donc qu'il y a en nous, parallèlement au désir de permanence, un désir de transformation, qui dissout les contenus de représentation individuels en un matériau similaire, tiré des temps anciens, et qui devient ainsi, aux dépens de l'individu, un désir typique, c'est-à-dire propre à l'espèce, qui, projeté vers l'extérieur, apparaît sous forme d'une œuvre d'art. L'on se cherche un double, parent ou ancêtre, en qui le Moi peut se dissoudre et disparaître insensiblement, sans brutal anéantissement. Et pourtant, que signifie cette disparition pour le Moi, sinon la mort ? Certes, il réapparaîtra sous une forme nouvelle, peut-être plus belle, néanmoins ce ne sera pas le même Moi, mais un Autre, créé aux dépens du premier, exactement de la même façon que la graine et l'arbre qui en provient peuvent bien être identiques du point de vue de l'espèce, ils sont autres du point de vue de l'individu; il dépendra donc du point de vue adopté que l'on voie dans le nouveau produit avant tout la continuation de l'existence ancienne, ou bien son terme, et que l'on note positivement ou négativement la disparition du complexe du Moi. On trouve ainsi des exemples de névropathes auxquels les relations sexuelles inspirent de l'angoisse, pour cette raison qu'ils voient dans l'éjaculation une mort partielle de l'individu.

Tout ce par quoi nous sommes émus demande à être d'une part communiqué et, d'autre part, compris ou bien ressenti, et toute représentation transmise à nos semblables, soit directement, soit sous forme d'une œuvre d'art, est produite par différenciation à partir des événements qui constituent notre

12. Cf. Freud, *Le Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*.

13. Pourquoi tel peintre, plutôt que de toujours reproduire le portrait de sa mère adorée, donnera-t-il le jour, par exemple, à un tableau de la Renaissance ? La censure ne nous interdit pourtant pas d'aimer notre mère sous une forme « sublimée ».

psyché. Partons d'un événement déjà différencié, disons, une belle journée de printemps. D'innombrables générations avant nous ont déjà vécu un tel événement : si nous voulons le reproduire à notre tour, nous devons en différencier la représentation, en caractérisant les arbres, l'herbe, le ciel, tels que nous en avons actuellement conscience.

Il ne s'agit plus d'une journée de printemps quelconque, mais de celle-ci en particulier, avec son éclairage unique. Et inversement : le produit de cette différenciation parvenant dans la psyché d'un second individu, il subit une nouvelle transformation. Le destinataire, en effet, soumet la représentation qu'on lui transmet à une élaboration consciente personnelle, qui donne à la journée de printemps encore un tout autre caractère; enfin, la représentation, parallèlement à cette élaboration consciente, est soumise à une élaboration inconsciente qui lui ôte toute caractéristique singulière actuelle, la ramène aux « mères », et la dissout. Dans l'inconscient, nous verrons peut-être alors cette journée de printemps décomposée en ses éléments constitutifs : soleil, ciel, plantes, et ceux-ci, eux-mêmes transformés, ou peut-être plus exactement, « retransformés » en symboles mythologiques, pareils à ceux que connaît la psychologie des peuples. Dès l'instant où nous formulons une pensée, où nous donnons à voir une représentation, nous nous livrons à un travail de généralisation, car les mots ne sont rien d'autre que des symboles, servant précisément à exprimer l'individuel de manière compréhensible et communément accessible aux hommes, c'est-à-dire, à lui ôter ses caractéristiques individuelles. Ce qui est strictement individuel est absolument incommunicable, et il n'y a rien d'étonnant à ce que Nietzsche, dont la conscience de soi était particulièrement développée, conclut : « Nous n'avons le langage qu'à seule fin de tromper et de nous tromper. » Et néanmoins, l'expression, la transformation d'une représentation individuelle en une représentation commune à toute l'espèce nous procure un réel soulagement et l'artiste, néanmoins, trouve du bonheur à créer ses « produits de sublimation », simplement en mettant à jour du typique plutôt que de l'individuel. Toutes nos représentations cherchent pour ainsi dire un matériau non pas identique, mais similaire à elles-mêmes, en quoi s'abîmer et se métamorphoser. Un tel matériau leur est fourni par la compréhension, fondée sur la communauté des contenus de représentation, qu'elles éveillent chez leur destinataire; cette compréhension, en retour, provo-

que en nous un sentiment de sympathie, qui n'est rien d'autre que le désir que nous éprouvons de donner encore plus de nous-mêmes, jusqu'à ce que ce penchant, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une personne du sexe opposé, s'intensifie à tel point, que l'on désire s'abandonner sans la moindre réserve (le Moi tout entier). Cette phase de l'instinct de procréation (de transformation), extrêmement redoutable pour le Moi, appelle pourtant en nous des sentiments de bonheur, dans la mesure où c'est en l'être aimé (en l'amour), semblable à soi, que l'on s'abîme.

Puisque ce sont ses propres parents que l'on aime à travers la personne chérie, il est clair que ce qu'en réalité l'on cherche ainsi à vivre, c'est la destinée de ses ancêtres, et tout particulièrement, celle de ses parents¹⁴ (cf. Jung, « Signification du père pour la destinée de l'individu »). Le hasard n'intervient dans l'existence que pour autant qu'il prête vie à l'événement de notre vie sexuelle auquel notre psyché, d'avance, nous voue, ou, au contraire, qu'il en laisse simplement subsister en nous la virtualité. Le complexe, dans le premier cas, se voit satisfait, mais dans le second, l'élément générateur de tension n'est pas écarté, et il est contraint de sans cesse se libérer des contenus de représentation qui, par analogie avec l'événement auquel la psyché demeure prédisposée, l'assaillent en se renouvelant continuellement. La réalisation de l'événement n'a ainsi qu'une action négative sur la vie psychique, elle ne fait qu'écarter tel contenu de représentation et la tension correspondante. Supposons par exemple que l'union désirée avec l'objet sexuel ait été atteinte; aussitôt que la réalité reprend ses droits, aussitôt que les paroles deviennent des faits, aussitôt, le groupe de représentations correspondant se dissout, provoquant un sentiment de détente bienfaisant; à de tels instants, l'individu est, du point de vue psychique, parfaitement impréductif. Plus une représentation tend vers sa concrétisation, plus elle est vivace; le moment de sa réalisation est le moment de son anéantissement. Ce qui ne signifie pourtant pas que la réalisation d'un puissant complexe de représentations doive arrêter toute activité psychique : un complexe ne constitue jamais qu'une toute petite parcelle, bien éphémère, de l'événement originel à partir duquel elle a été différenciée. Cet événement originel, seul véritable, crée constamment de nou-

14. Nous ne vivons en effet, ou plutôt, nous ne prenons en considération et n'appelons vivre, que ce que nos ancêtres ont déjà vécu avant nous.

veaux produits de différenciation, que la psyché transforme par la suite, soit par simple abréaction, soit par la création artistique. Ce qu'il est très important de souligner ici, c'est que les désirs sublimés n'offrent, dans leur contenu, aucune contradiction avec les désirs « basement matérialistes » qu'inspire l'instinct de procréation. S'ils peuvent paraître incompatibles, ce n'est que parce que les premiers sont moins adaptés aux circonstances présentes, moins différenciés, et que leur forme relève plus du type : ainsi, par exemple, les représentations d'un amour « supérieur » pour la Nature, ou pour le Christ. Jung montre que par le symbole du soleil, c'est sa propre libido, le père que l'on porte enfoui en soi, que l'on adore¹⁵. De telles représentations, ne pouvant être anéanties par la réalisation, persistent dans la psyché, sous forme d'un violent désir de retour à l'origine, et, en particulier, du désir de s'anéantir en ses créateurs (ce dernier point sera justifié par la suite). L'on comprend ainsi que la religion, en tant que valeur suprême, puisse si facilement devenir le symbole de la valeur la plus basse, à savoir de la sexualité, comme nous le montrent les exemples du comte von Zinzendorf, analysé par Pfister, ou de Mme. M., analysée par moi-même. On n'arrive, en niant purement et simplement tout objet sexuel extérieur du Moi, qu'à se constituer soi-même en objet de sa propre libido, avec tout ce que cela comporte d'autodestruction.

Stekel, dans ses « Contributions » à l'interprétation des rêves, écrit :

« Le rêve ne connaît pas de négation de la vie, de même qu'il ne connaît, d'une manière générale, aucune forme de négation. Dans le rêve, la mort ne signifie rien d'autre que la vie elle-même, et, bien souvent, c'est la joie de vivre la plus intense qui trouve à s'exprimer sous forme d'un désir de mort. Le suicide peut lui aussi être expliqué d'une manière analogue, et le choix du procédé, notamment, découle de certains fantasmes érotiques. De telles idées ont, à maintes reprises, été exprimées par les poètes, et les philosophes ont eux aussi souvent mis en lumière ces liens rattachant Eros et Thanatos. Le meurtre lui-même est, en rêve comme bien souvent en réalité, avant tout un meurtre sexuel, et ne représente dans la plupart des cas rien d'autre qu'un acte sexuel à caractère sadique fortement marqué ».

Jusque-là, j'adopte les vues de Stekel; il poursuit cepen-

15. Jung, « Symbole et métamorphoses de la libido », *Jahrbuch*, III, 1^{re} partie.

dant : « Il arrive fréquemment que les jeunes filles fassent le rêve suivant, tout à fait typique : la personne en question se trouve nue, en pleine rue, et elle se voit agressée par un homme vigoureux, qui lui plonge un couteau dans le ventre. Ici, le meurtre sert à illustrer la défloration violente, la perte irrémédiable de la vertu : la virginité est mise à mort, mais c'est par cette mort que la femme accède à l'existence. » Or je ne trouve aucun indice dans de tels rêves, qui nous permettent d'y rapporter la mort à un assassinat moral. Stekel lui-même est le premier à ne voir dans la mort qu'un acte sexuel à caractère sadique fortement marqué. La jeune fille, qui, en cela, ne se distingue pas de la femme adulte, se voit en rêve victime de l'acte sexuel sadique, pour cette seule raison que le corps de la femme se trouve effectivement transpercé au cours de l'acte sexuel. On s'explique ainsi que les expériences de guerre se révèlent si propices à l'éclosion des névroses, bien que la cause de celles-ci, en elles-mêmes, ne réside que dans une perturbation de la vie sexuelle. La guerre, par excellence, provoque des représentations de destruction. Dès lors, une image en appelant une autre, apparentée, la vue des ravages de la guerre suscitera des représentations liées à la composante destructive de l'instinct de procréation. De telles représentations peuvent même dégouter un être normal de sa propre existence, qui lui apparaît désormais comme quelque chose de vain et de futile : à plus forte raison, un névropathe, chez qui les représentations de mort l'emportent de toute manière sur les représentations de vie, et qui n'attend que de disposer des symboles appropriés pour donner libre cours à ses fantasmes de destruction. Il arrive souvent aux jeunes personnes, particulièrement aux filles, de se voir en rêve gisant dans leur cercueil. Freud nous apprend que le séjour dans le cercueil symbolise le séjour de l'enfant dans le ventre de sa mère (cercueil = ventre maternel), ce que Stekel complète très pertinemment, en ajoutant que c'est là aussi la signification de la tombe, « par rapport à quoi "creuser" prend tout son sens, à la fois celui de "percer" et de "naître" (creuser et enterrer). C'est ainsi que la tombe représente aussi le ciel, ce qui coïncide avec cette croyance qu'ont les hommes, d'un passage (par la mort) de la tombe au ciel ». Pour Mme M.¹⁶, qui dispose d'une abondante symbolique, c'est la mort en Jésus-Christ qui, conformément à la foi chrétienne, est la

16. Cf. mon étude, citée précédemment.

condition de sa renaissance à une vie nouvelle. De nombreux fantasmes de cette patiente prouvent qu'elle conçoit la mort comme union sexuelle, et donc, selon ce que nous avons dit, qu'elle s'identifie au Christ (l'être aimé), qu'elle devient le Christ. Ceci est parfaitement clair dans son comportement, et j'ai pu la voir s'étendre par terre, membres écartés, disant qu'elle a été crucifiée, qu'elle veut guérir tous les malades; enfin, elle est, tout comme le Christ, la tombe génératrice. Prof. Forel (= Dr. J.), lequel est l'objet d'un transfert de la part de la malade, vient à elle dans la chambre funéraire (sa chambre à coucher), pareil au Christ; il est « enterré vivant », puis revient à la lumière sous l'aspect d'un sarment de vigne. Ce sarment, qui représente la nouvelle vie, est à interpréter comme un enfant. Quelquefois, la patiente dit qu'elle s'est elle-même transformée en une petite Forel. Elle est devenue une petite Forel, dit-elle, à cause des mauvais traitements, des violences dont elle a été l'objet, c'est-à-dire encore une fois par la destruction. Une autre fois, c'est un cercueil de verre, ou un plat de porcelaine brisé, qui représente l'organisme (l'organe) par lequel elle produit l'enfant. Elle vous montre alors les ossements de son enfant mort-né; les débris de porcelaine doivent être broyés avec les restes de l'enfant et d'autres matières fécondes, tout cela doit cuire ensemble, etc., pour qu'enfin un enfant soit constitué. Le point essentiel est que la vie ne puisse être obtenue qu'au prix de la mort, et que, conformément à la foi chrétienne, ce qui est mort ne puisse être animé que sous l'action de la mort elle-même. De même, il est parfaitement clair, pour peu que l'on se soit intéressé à la question que dans la pensée mythologique, ensevelissement est synonyme de fécondation.

« C'est tout le corps, dit ma patiente, qu'il faut préparer à l'engendrement de la nouvelle génération : c'est de la tête (psyché) et du développement spermatozoïdal dans le corps de l'animal, que naît la nouvelle génération. » — « Le Novozoon (le sperme) est une matière de mort. »

Cette dernière phrase nous montre que le sperme est considéré comme une matière excrémentielle morte. Dans le cas d'Irma, analysée par Binswanger, le coït et la nécrophagie sont pour la malade l'objet d'une même répulsion. Si donc, pour elle, le coït équivaut à l'acte de nutrition, c'est que, parallèlement, elle assimile le sperme absorbé à une sorte de cadavre. Irma a elle aussi tissé une vaste symbolique autour de l'image du cercueil, mais, contrairement aux personnes nor-

males, de telles représentations ne lui inspirent qu'une profonde terreur : pour une jeune fille normale, l'idée de son ensevelissement devient en effet une idée merveilleuse, dès lors que c'est dans l'être aimé qu'elle se voit s'anéantir. Binswanger rapporte les propos d'une jeune fille, qui lui disait que « son plus grand bonheur serait de pouvoir demeurer dans le corps de son bien-aimé ». Il arrive bien aussi à Irma de penser que « la mort est un bel homme », mais ce ne sont là que de courts instants, et les représentations de pure et simple destruction ont tôt fait de reprendre le dessus, avec toute l'angoisse que cela comporte. Irma décrit ce sentiment comme « un sentiment de sauvagerie, le sentiment de rompre toutes ses dignes, de s'abandonner, d'être submergée : on ne sait plus ni ce que l'on fait, ni ce que l'on va devenir. »

L'on reçoit le sperme comme un poison (ce qui explique que le serpent, avec sa forme allongée, soit l'animal sexuel par excellence), l'on tombe gravement malade, ainsi qu'il ressort de la symbolique de Mme M. et d'autres névropathes, et enfin l'on est, durant la grossesse, détruite par son propre enfant, qui, comme un ulcère pernicieux, se développe aux dépens de la mère. Mes collègues en médecine disposaient d'un abondant matériau, offert à la représentation symbolique d'un tel processus, et leur inconscient y puisait largement. C'est ainsi que l'une d'elles rêva que son petit frère (idéal de la personnalité) était atteint d'un « ulcère colombé » à l'estomac (la colombe étant le symbole de l'innocence) : finalement, une colombe lui sortait par la bouche. Une autre s'est vue atteinte d'abcès au cou, tout comme Mme M. A une autre encore, il vient, dans plusieurs de ses rêves, des tumeurs cancéreuses aux doigts, ou bien, elle se voit questionnée par quelque professeur, objet d'un « transfert » de sa part, sur les tumeurs cancéreuses (rêve d'exhibitionnisme); d'autres se voient atteintes de la scarlatine, etc. Tout symbole sexuel a, dans les rêves comme dans la mythologie, la double signification du dieu qui apporte aussi bien la vie que la mort. Un exemple, valant pour tous : le cheval, symbole sexuel bien connu, en tant qu'animal du dieu solaire, est une source de vie, tout en étant un animal de mort, le symbole même de la mort¹⁷.

Il est très instructif d'étudier les représentations de mort qui accompagnent diverses formes d'auto-satisfaction. Nietzsche, ainsi, nous offre un cas exemplaire d'auto-érotisme psychi-

17. Cf. Neglein, « Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult ».

que : étant, en effet, resté solitaire sa vie durant, toute sa libido s'est trouvée concentrée sur sa propre personne. Comme Nietzsche, dès lors, concevait-il l'amour, ou plutôt, comment l'a-t-il ressenti ? Le poète était tellement torturé par la solitude qu'il se donna un ami idéal, Zarathoustra, auquel il s'identifia. Le besoin qu'il éprouvait de trouver un objet à son amour fit qu'il se scinda lui-même en homme et femme, et devint Zarathoustra, en qui se réunissaient ces deux personnalités.

« Car déjà l'aurore monte, ardente, — son amour pour la terre approche ! Tout amour de soleil est innocence et désir de créateur. Regardez donc comme l'aurore passe, impatiente, sur la mer ! Ne sentez-vous pas la soif et la chaude haleine de son amour ? Elle veut aspirer la mer et boire ses profondeurs : et le désir de la mer s'éleve avec ses mille mamelles. Car la mer veut être baisée et aspirée par le soleil altéré; elle veut devenir air et hauteur et sentier de lumière, et lumière elle-même ! En vérité, pareil au soleil, j'aime la vie et toutes les mers profondes. Et ceci est pour moi la connaissance : tout ce qui est profond doit monter à ma hauteur ! Ainsi parlait Zarathoustra¹⁸. »

Tout comme l'amour, la connaissance consiste pour Nietzsche à aspirer en lui, pareil au soleil, la mer profonde, et ne représente ainsi rien d'autre qu'un besoin d'amour, de création. Pareil à un amant, le soleil tête la mer et celle-ci déchainée, prise de désir, lui tend ses mille mamelles, s'offre à ses baisers, comme une femme éperdue d'amour. Le fait que le soleil soit imaginé buvant au sein de la mer, indique qu'il entretient en même temps un rapport filial avec celle-ci. Or Silberer, lui aussi, représente le pays des Mères comme un mer, dans le second exemple qu'il donne du phénomène hypnotogique. Zarathoustra, acquérant la connaissance, aspire en lui la profondeur (la mer profonde), de la même façon que le soleil aspire en lui la mer. La soif de connaissance qui tourmente le poète n'est ainsi rien d'autre que son désir pour la mère qu'il entretient au fond de lui-même; or celle-ci représentant le plus profond de lui-même, le désir d'union avec elle est à comprendre simultanément comme désir auto-érotique d'union avec soi-même. Ailleurs, Nietzsche se moque de ceux qui, prêchant le prétendu « pur amour »,

18. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, « De l'immaculée connaissance » (trad. Maurice Betz).

l'immaculée connaissance, détachée de tout désir, se trompent eux-mêmes en dissimulant le serpent sous le masque d'un dieu (cf. Jung : divinité - propre libido - serpent).

« En vérité — s'écrie-t-il — vous n'aimez pas la terre comme des créateurs, des générateurs, joyeux de créer ! Où y a-t-il de l'innocence ? Là où il y a la volonté d'engendrer. Et celui qui veut créer ce qui le dépasse, celui-là possède à mes yeux la volonté la plus pure. Où y a-t-il de l'innocence ? Là où il faut que je veille de toute ma volonté; où je veux aimer et disparaître, pour qu'une image ne reste pas une simple image. » (cf. la discussion précédente : la réalisation d'un contenu psychique donné, d'une « image », l'anéantit, et son anéantissement la réalise). « Aimer et disparaître : ceci s'accorde depuis des éternités. Vouloir aimer, c'est aussi être prêt à la mort¹⁹. »

Nietzsche, pour son union amoureuse avec sa mère, devient lui-même créateur, fécond, pareil lui-même à une mère en attente de son enfant. Cela est encore plus nettement exprimé dans le passage suivant :

« Vous qui créez, hommes supérieurs ! Quiconque doit enfanter est malade; et celui qui a enfanté est impur. Demandez aux femmes : on n'enfante pas parce que cela fait plaisir. La douleur fait caqueter les poules et les poètes. Vous qui créez, il y a en vous beaucoup d'impuretés. Car il a fallu que vous fussiez mères²⁰. »

Il semble que nous soyons maintenant en mesure de bien mieux comprendre Nietzsche, et je suis persuadée que le processus décrit ici nous permettra aussi de mettre en lumière cette composante homosexuelle que nous rencontrons si souvent, pour ne pas dire systématiquement, chez les malades atteints de *dementia praecox*, qui, eux aussi, vivent dans un tel retranchement à caractère auto-érotique²¹. Nietzsche, s'identifiant à sa mère et l'absorbant en lui, devient lui-même femme, à quoi contribue encore le fait que, du fait de son isolement et du caractère auto-érotique de sa sexualité, même sa vie consciente, enracinée dans sa propre profondeur, se déroule en dehors du présent, et relève encore de ce temps où l'enfant, dont la vie sexuelle n'est pas encore suffisamment différenciée, adopte en tétant un comportement passif, fémi-

19. *Ibid.*

20. *Ibid.* 4^e partie, « De l'homme supérieur ».

21. Cf. Otto Rank : « Contributions à l'étude du narcissisme. », *Jahrbuch*, III, 1^{re} partie.

nin, vis-à-vis de sa mère. Or, si Nietzsche devient femme, sa mère, inversement, tiendra à son égard un rôle masculin, de même que la « profondeur » qui remplacera par la suite l'instance maternelle, de même aussi que sa « pensée vertigineuse », dont nous reparlerons plus tard, et avec laquelle il se bat comme avec lui-même. Sa mère n'est pour Nietzsche rien d'autre que lui-même, et il n'est lui-même rien d'autre que sa mère.

Chaque amour comporte deux axes de représentations différents, qu'il faut savoir distinguer : le premier correspond à la façon dont on aime, le second, à la façon dont on est aimé. Relativement au premier axe, l'on est soi-même sujet et l'on aime un objet, projeté au dehors; relativement au second, l'on est devenu la personne aimée et c'est soi-même que l'on aime, comme son propre objet. Chez l'homme, auquel incombe le rôle actif de conquérir la femme, ce sont les représentations actives qui prédominent, tandis que chez la femme, dont le rôle à l'inverse est de séduire l'homme, les représentations prédominantes sont en général passives, rapportées à soi. Ce qui explique la proverbiale « coquetterie » féminine, ainsi que l'importance de la composante homosexuelle et auto-érotique chez la femme²², qui doit avant tout s'inquiéter de quelle manière elle pourra « lui » plaire; se substituant ainsi à son bien-aimé la femme doit naturellement se sentir, jusqu'à un certain point, virilisée, et elle peut dès lors, en tant qu'objet sexuel de l'homme, s'éprendre d'elle-même ou d'une autre jeune fille, représentant son « idéal de la personnalité », c'est-à-dire qui est telle qu'elle voudrait que son bien-aimé la voie, belle, bien entendu. Un jour, je trouvai une de mes collègues, assise, dans un état de totale exaspération, devant toute une série d'enveloppes, rédigées de sa main : elle essayait en vain de retrouver la belle écriture qui lui était venue à la première enveloppe. Celle-ci ne m'était pas inconnue. Je demandai à ma collègue ce que cette écriture signifiait pour elle, et elle réalisa alors brusquement que c'était celle de son fiancé. Elle éprouvait un tel besoin de s'identifier à son bien-aimé qu'elle ne supportait plus de ne plus lui ressembler en tous points. Nous assistons à un phénomène identique dans *Tristan et Isolde*. Tristan : « Toi, Tristan — non plus Tristan,

mais Moi-Isolde », Isolde : « Toi, Isolde — non plus Isolde, mais Moi-Tristan. » La sexualité de l'enfant est elle aussi de caractère auto-érotique, celui-ci ayant vis-à-vis de ses parents un rôle passif : il est contraint de s'attacher à plaire à ses parents, de lutter pour obtenir leur amour; il doit se représenter de quelle manière il sera le plus aimé, et donc se mettre à la place de ses parents. Au fil des années, la jeune fille verra en sa mère une rivale, mais aussi, son « idéal de la personnalité », qu'en tant que telle, elle aime; il en sera de même du garçon, relativement à son père. Lorsque l'enfant se voit contrarié par ses parents, une réaction normale, telle que la vengeance, lui est interdite et sa colère s'épanche alors sur le premier objet venu, ou bien, dans sa fureur, il ne trouve d'autre recours que de s'en prendre à lui-même, par exemple en s'arrachant les cheveux, ce qui est pour lui une façon de se venger de ses parents, en se substituant à eux. Dans le « Revizor » de Gogol, on nous dépeint le personnage d'un gouverneur qui, rempli d'une outrageuse présomption, exploite ses sujets de manière éhontée. Finalement, il sera lui-même floué par un jeune escroc, qui se fera passer pour l'inspecteur dont on attend le passage. A la lecture de la lettre, dont tous prennent connaissance, et dans laquelle l'escroc triomphant tourne le monde en dérision, le gouverneur, qui n'est naturellement pas épargné, se prend lui-même à partie, se traitant de « vieil imbécile », etc. Nous voyons ici aussi l'agression, rendue impossible, provoquer l'inversion de la série des représentations, c'est-à-dire l'investissement de l'instance active de la raillerie, et l'objectivation de sa position propre, à la passivité de laquelle on voudrait échapper. L'homme, étant plus disposé au rôle actif, possède aussi, du fait de la composante destructive de l'instinct sexuel, plus de désirs sadiques : il veut détruire la femme qu'il aime, et la femme, qui se considère plutôt comme objet de cet amour, veut être détruite. Bien entendu, la délimitation n'est jamais aussi nette, ne serait-ce que parce que tout être humain est en fait bi-sexuel et que l'on trouve aussi bien des représentations actives chez la femme, que des représentations passives chez l'homme; ainsi, la femme recèle aussi des tendances sadiques, de même que l'homme, des tendances masochistes. Si les représentations passives, du fait de l'identification à la personne aimée, s'intensifient outre mesure, alors l'amour que l'on se voue à soi-même peut conduire à des formes d'autodestruction telles que la mortification, le martyr et jusqu'à l'anéantissement total de sa propre sexualité, à la

22. Ce que révèlent suffisamment les baisers et les caresses passionnés que les jeunes filles ont si souvent l'habitude de se prodiguer entre elles. De telles manifestations d'amitié, courantes chez les femmes, seraient tout à fait choquantes chez des hommes.

castration. Ce ne sont là en effet que divers degrés et diverses manifestations d'un même processus d'autodestruction.

L'acte sexuel lui-même est une forme d'autodestruction, ainsi que l'indiquent les mots de Nietzsche :

Zarathoustra enseigne que « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté, afin qu'apparaisse le Surhomme ». — « Et si dorénavant toutes les échelles te manquent, il faudra que tu saches monter sur ta propre tête : comment voudrais-tu faire autrement pour monter plus haut ? »²³

Ceci signifie : il te faut savoir te surmonter (te détruire). De quelle autre manière voudrais-tu réaliser cette fin supérieure, qu'est l'enfant ? Zarathoustra, dans le chapitre « De la béatitude involontaire », se plaint :

« Mais j'étais enchaîné à l'amour pour mes enfants : c'est le désir qui me retenait par ce lacet, le désir de l'amour, pour que je devinsse la proie de mes enfants et que je me perdisse pour eux. »²⁴

L'enfant de Zarathoustra, la « pensée vertigineuse » de l'éternel retour des choses, menace de mourir en lui sans même avoir vu le jour ; Zarathoustra, cependant, parvient à l'appeler à la vie.

« Tu bouges, tu t'é tires, tu râles ? Debout, debout ! Ce n'est point râler — c'est parler qu'il te faut ! Zarathoustra t'appelle, Zarathoustra l'impie ! Moi, Zarathoustra, l'affirmateur de la vie, l'affirmateur de la douleur, l'affirmateur du cercle éternel, » — « O joie ! Tu viens, — je t'entends ! Mon abîme parle. J'ai retourné vers la lumière ma dernière profondeur ! O joie ! Viens ici ! Donne-moi la main. — Ah ! Laisse ! Ah ! ah ! — dégoût ! dégoût ! dégoût ! — Malheur à moi ! »²⁵

Zarathoustra, à présent, « retourne vers la lumière » ce qu'il recèle au plus profond de lui-même, de même façon qu'en tant que soleil (valeur suprême), il avait « aspiré en lui » la mer profonde (le soleil étant un analogon de l'amour). Or nous savons que la lumière (la hauteur) représente Nietzsche lui-même, qui absorbe sa mère (la mer profonde). Par cette union avec sa mère, Nietzsche devient lui-même une mère qui enfante : c'est en ce sens aussi qu'il retourne sa profondeur vers sa propre lumière, en la mettant au monde comme son enfant. Ce qui rappelle le mythe de la fontaine de Jouvence, laquelle avait le pouvoir de changer les défunts en petits

23. Zarathoustra 3^e partie, « Le voyageur ».

24. *Ibid.* « De la béatitude involontaire ».

25. *Ibid.* « Le convalescent ».

enfants et de les faire renaître sous cette forme²⁶. Wünsch²⁷ fait quelque part la remarque suivante, qu'il étaye par de nombreux exemples : « Les âmes défuntes, montées au ciel dans le royaume de Holda, ne peuvent pourtant revenir sur terre qu'après s'être régénérées à leur source. Selon lui, il y aurait, à la base de la croyance selon laquelle les nouveau-nés seraient tirés des sources et des étangs, l'idée que toute vie, animale ou végétale, provient du monde souterrain. Ceci est parfaitement exact, mais si l'inconscient recourt alors à la symbolique de la croissance végétale pour décrire le phénomène de la naissance humaine, c'est que les deux processus entretiennent un rapport d'analogie essentielle : l'on fait provenir les enfants des étangs parce que c'est effectivement dans un « étang » (le liquide amniotique) que l'enfant séjourne avant de venir au monde. C'est ainsi que Jung montre dans son ouvrage *Des conflits de l'âme infantile* comment la petite Anna, vivement préoccupée par la question de la naissance des enfants, en recherche la solution dans le règne végétal. Elle se demande comment des yeux, une bouche, des cheveux ont pu lui pousser, et finalement, comment son petit frère Fritz a pu pousser du ventre de sa mère (la maman représentant la terre). Elle demande ainsi à son père : « Mais comment est-ce que Fritz est rentré dans Maman ? Est-ce-qu'on l'a mis (planté) là, est-ce-qu'on a mis une petite graine ? » Son inconscient lui fait encore remarquer d'autres processus analogues dans le règne végétal, qui se prêtent particulièrement à la représentation symbolique du mystère qui l'occupe. Agée de trois ans, Anna entend dire que les enfants sont de petits anges qui habitent au ciel et qui sont apportés sur terre par des cigognes. Un jour, elle demande à sa grand-mère :

Anna : « Grand-mère, pourquoi est-ce-que tu as tant de rides autour des yeux ? »

Grand-mère : « Parce que je suis bien vieille. »

Anna : « Mais tu vas redevenir jeune, ensuite ? »

Grand-mère : « Non, tu sais, je vais vieillir de plus en plus, et puis je mourrai. »

Anna : « Et, ensuite, tu redeviendras un petit enfant ? »

Il est extrêmement intéressant de voir l'idée que sa grand-mère puisse redevenir un petit enfant venir tout natu-

26. Cf. Otto Rank : *Lobengrinsage*. Schriften zur angewandten Seelenkunde.

Édité par Freud.

27. A. Wünsch, *Ex oriente lux: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, alt, orient. Mythen*, Leipzig 1905.

rellement à la petite Anna. Celle-ci, de son propre chef et avant même que sa grand-mère ne lui ait parlé de la mort et des petits anges (qui, à ce que l'enfant avait entendu dire, descendent sur terre), lui demande si elle redeviendra jeune; en effet, non seulement elle ne s'étonne pas d'apprendre que sa grand-mère deviendra un ange, mais elle complète aussitôt cette réponse dans le sens d'une retransformation inverse. On connaît suffisamment d'exemples de malades qui, souhaitant avoir des enfants, s'imaginent eux-mêmes transformés en enfant. Une belle illustration nous en est donnée par Riklin, avec la « nonne au temple d'Amida²⁸ ». C'est aussi ainsi que Mme.M., ayant commis l'acte sexuel avec le prof. Forel, devient elle-même une petite Forel. Rank, pour sa part, souligne que dans certains rêves, c'est une symbolique inversée de la natalité qui se trouve mise en jeu : ainsi l'enfant, au lieu d'être extrait de l'eau, y sera par exemple plongé. Une telle inversion de la symbolique résulte du processus d'identification. Une collègue (doctoresse) m'ayant fait part, un soir, de son désir d'avoir un enfant, elle fit, la même nuit, le rêve suivant : il lui fallait ramper à travers un étroit passage qui, ne comportant nulle ouverture, ne débouchait (tout comme l'utérus dans le corps de la mère) que sur une autre paroi. Lorsque je lui demandai de me décrire sa progression à travers ce canal, elle se souvint que ses gestes reproduisaient exactement ceux d'un enfant à divers stades de son engagement dans le col de l'utérus. Elle redoutait de ne plus pouvoir rebrousser chemin, le passage était trop étroit et se rétrécissait toujours d'avantage, à tel point qu'elle se sentait presque broyée entre ses parois. Ma patiente, Mme M. (dementia praecox), se voit, elle, abandonnée avec les enfants au fil de l'eau; par la suite, les âmes sont sauvées par le Christ, c'est-à-dire reviennent au monde sous l'aspect de petits enfants (la destruction débouchant sur le devenir). Une semblable symbolique de la destruction est attestée chez Nietzsche, relativement à l'engendrement de sa pensée, laquelle, chez lui, remplace l'enfant. Zarathoustra se défend de l'acte sexuel avec toutes les manifestations du dégoût le plus profond, tout comme si la procréation était quelque chose d'impur. Ce qui nous remet ses paroles à l'esprit : « Quiconque doit enfanter est malade; et celui qui a enfanté est impur. » La pensée qui s'est substituée à

28. Riklin, *Wunschbefüllung und Symbolik im Märchen*, Schriften zur angewandten Seelenkunde.

l'enfant devra, bien évidemment, comporter à la fois le plus désirable et le plus détestable, afin de pouvoir satisfaire ce besoin qu'éprouve Zarathoustra, de se perdre pour ses enfants. Ce qui est effectivement le cas : sa pensée comporte simultanément l'affirmation suprême, l'éternel retour du Surhomme, et l'affirmation la plus basse, l'éternel retour du dernier homme. Or, Nietzsche se consacrant sans relâche à la suprême affirmation de la vie, sa pensée idéale lui dit en même temps qu'une telle affirmation ne peut aller sans négation, que le plus bas est nécessairement contenu dans le plus haut. Cette terrible composante négative se révèle capable de terrasser, au sens propre, Zarathoustra qui, sept jours durant, gît immobile, comme mort²⁹; il lui faut, de plus, lutter avec un animal effrayant, qui symbolise sa propre profondeur, sa propre personnalité sexuelle. Celui-ci est finalement vaincu et Zarathoustra lui tranche la tête de ses dents nues, c'est-à-dire qu'il tue sa propre sexualité, se tue lui-même; par cet acte, Nietzsche, ressuscité, et sa « pensée vertigineuse » accèdent à la vie la plus intense.³⁰

Un cas intéressant nous est fourni par la légende russe du prince Oleg. Celui-ci s'était entendu prophétiser que son cheval favori serait cause de sa mort. Afin de conjurer ce danger, Oleg se défait de son cheval, et le confie aux soins vigilants de ses serviteurs. Quelques temps plus tard, on lui apprend que son cheval est mort. Il se rend auprès de la tombe, gémissant, et maudissant le faux prophète. A ce moment, un serpent surgit du crâne de l'animal et, de sa morsure fatale, foudroie le héros. Le cheval, ici, représente la sexualité d'Oleg : celle-ci périt, et, avec elle, Oleg, qui tombe victime de son propre désir sexuel (le serpent).

La destruction, dans ce cas, ne débouche sur rien d'autre, elle n'engendre pas, comme chez Nietzsche, la création, bien au contraire, c'est l'objet le plus chéri, l'animal sexuel dispensateur de vie, qui se révèle être une source de mort. Il est frappant de remarquer combien les auteurs passionnés meurent volontiers dans leurs œuvres. Prenons par exemple le *Roméo et Juliette* de Shakespeare : le thème de l'amour naissant entre deux jeunes gens dont les parents sont mortellement ennemis est en soi déjà révélateur. D'un certain point de

29. Zarathoustra 3^{ème} partie, « Le convalescent », 2.

30. *Ibid.*, « De la vision et de l'énigme », 2. (Noter qu'il ne s'agit pas, dans ce passage, de Zarathoustra lui-même, mais d'un « jeune berger » de rencontre. N.d.T.)

vue, en effet, la haine et l'amour sont deux phénomènes équivalents, et peuvent tous les deux pousser quelqu'un aux mêmes actes. La haine, relativement à la conscience actuelle, relativement à la réalisation, est le négatif de l'amour. Mais dans la mesure précisément où elle s'oppose à l'anéantissement, par leur réalisation, des contenus de représentation, elle entretient, dans l'inconscient de la personne qu'elle habite, des représentations amoureuses extrêmement vivaces. Si une libido normalement maîtrisée ne comporte que de faibles représentations de destruction, s'exprimant sous forme de taquineries, de petits coups (justifiant le proverbe : « Qui s'aime, se taquine »), la violente passion d'un sadique, au contraire, s'exprimera en des scènes effroyables, pouvant même aller jusqu'au meurtre sexuel. De la même façon, si la suppression des obstacles bloquant les représentations libidinales positives peut transformer une légère antipathie en une non moins légère inclination, la libération des représentations dont une haine violente empêchait jusque-là la réalisation, peut, elle, déboucher sur une ardente passion. Une telle passion est nécessairement destructrice, car, trop puissante, elle rend l'individu indifférent à sa propre existence. C'est là l'objet de la pièce de Shakespeare : ses héros sont possédés d'un tel amour, qu'ils ne peuvent s'en tenir à une satisfaction partielle de leur libido, ainsi que le requerrait une union amoureuse normale. Ils accumulent les difficultés, afin d'épancher leur soif de destruction, mais aucun obstacle ne suffit à leur passion, celle-ci ne peut être apaisée que par un anéantissement total, par la mort de l'individu. De même qu'une trop forte fixation de la libido sur les parents empêche tout transfert ultérieur sur le monde extérieur, celui-ci ne pouvant jamais remplacer qu'inadéquatement ce premier objet,³¹ de même, la libido, insatisfaite, fait-elle retour sur les parents : on voit alors apparaître des fantasmes incestueux, dirigés contre la réalité, ou bien des symptômes fantasmatiques plus sublimés, sous forme par exemple d'un culte de la nature, ou de symptômes religieux. Parallèlement, le besoin de destruction inhérent à l'instinct sexuel, n'étant pas satisfait, s'intensifie et donne lui aussi lieu à des fantasmes de mort, plus ou moins concrets, plus ou moins sublimés. Toutefois, la représentation de mort qui est liée au désir incestueux ne signifie pas : « Je meurs, plutôt que de commettre un tel péché » ; ici,

31. Cf. « Imago » de Spitzeler.

« Je suis mort » équivaut à « Je retourne, ainsi que je le désirais, en mon créateur, je m'abîme en lui ». Dans l'amour incestueux, moins nettement différencié, le caractère très fortement marqué du désir de destruction ne fait que refléter la puissance du désir de vie. Les nombreux rêves et mythes, dans lesquels les individus se font faire des enfants par leurs plus proches parents, et qui expriment donc des fantasmes de vie, témoignent suffisamment que ce n'est pas l'idée de l'inceste en tant que tel qui suscite les représentations de mort. Freud, ayant montré que tout rêve signifie en même temps son contraire, retrouve à présent cette notion d'une « ambivalence des mots primitifs » dans le domaine de la linguistique. Le concept même d'ambivalence qu'utilise Bleuler, de même que celui de bipolarité, de Stekel, signifient qu'une impulsion positive est toujours doublée par une impulsion négative, et, selon Jung, si nous n'en ressentons aucune, ni positive, ni négative, c'est qu'elles se compensent toutes deux exactement; il suffit toutefois que l'une des deux l'emporte, d'autant plus que ce soit, sur l'autre, pour qu'il nous semble la subir exclusivement. Cette théorie nous offre une remarquable explication de l'occultation de l'instinct de mort par l'instinct sexuel : en temps normal, les représentations de vie sont légèrement prédominantes, ne serait-ce que parce que la vie est l'aboutissement de la mort, qu'elle est conditionnée par celle-ci, et qu'il est plus facile de se satisfaire des effets, heureux, que d'aller en chercher les causes. Cependant, il suffit de peu, particulièrement chez les enfants et les personnes émotives, pour que les représentations de destruction prennent l'avantage. Dans le cas de névrose, c'est ainsi la composante destructive qui l'emporte, et qui s'exprime par tous les symptômes de résistance à la vie et au destin naturel.

III.

Récapitulation

Tout contenu psychique apparaissant dans la conscience est le produit d'une différenciation, effectuée à partir d'autres contenus, plus anciens. Ce contenu est alors adapté au présent, et reçoit une teinte spécifique, qui le caractérise en propre dans sa relation au Moi. C'est donc là une tendance à la différenciation qui se manifeste en nous. Mais lorsque nous entreprenons de rendre un tel contenu, auquel jusqu'à présent nous seuls

avons accès, compréhensible, c'est-à-dire accessible à d'autres, nous le soumettons à une opération inverse d'« indifférenciation » : nous lui ôtons tout caractère spécifique individuel, pour l'exprimer sous sa forme générale, valant pour toute l'espèce, la forme symbolique. En cela, nous obéissons à une seconde tendance en nous, opposée à la première, une tendance à l'assimilation et à la dissolution. C'est par ce travail d'assimilation qu'une unité valant pour le « Moi » peut devenir une unité valant pour le « Nous ». La dissolution et l'assimilation d'une expérience individuelle, sous forme d'une œuvre d'art, d'un rêve ou d'une formation pathologique, en fait une expérience vécue par toute l'espèce, fait du « Moi » un « Nous³² ». Un sentiment de plaisir ou de déplaisir ne peut apparaître qu'en fonction de l'instauration ou de la disparition de la relation au Moi. Une fois notre expérience individuelle transformée en une expérience commune à toute l'espèce, nous ne la considérons plus qu'en spectateurs, qui ne sont plus touchés par la représentation que dans la mesure où elle leur offre une possibilité d'identification. C'est cette attitude de spectateur qui caractérise les cas de *dementia praecox*, et qui, plus généralement, est celle de tout rêveur. La tendance à la différenciation, à quoi s'adjoint la force d'inertie par laquelle les particules différenciées du Moi, ou bien le Moi tout entier, tendent à persister en cet état de cristallisation, relève de l'instinct d'autoconservation. L'instinct de conservation de l'espèce, pour sa part, étant un instinct de procréation, c'est à lui que renvoie la tendance psychique à la dissolution, et à l'assimilation (transformation du Moi en Nous) du nouveau processus de différenciation qui naîtra de ce retour à la « matière originelle. » Lorsque règne l'amour, le Moi, cet obscur tyran, périt. « Pour la personne qui aime, la dissolution du Moi dans l'être aimé représente en même temps la suprême affirmation de soi, une nouvelle vie du Moi en la personne de l'autre. Mais en l'absence d'amour, la modification psychique et physique de l'individu sous l'action d'une puissance extérieure, telle que l'acte sexuel la comporte, ne peut qu'engendrer des représentations de destruction et de mort. »

L'instinct d'autoconservation est un instinct simple, ne consistant qu'en un élément positif, tandis que l'instinct de conservation de l'espèce, auquel il faut détruire l'être ancien, avant de créer le nouveau, consiste à la fois en un élément positif et un élément négatif, il est essentiellement ambivalent; c'est la raison pour laquelle il est impossible de faire intervenir sa composante positive

32. Cf. « Le contenu psychologique d'un cas de schizophrénie ».

sans, du même coup, aussi mettre en jeu sa composante négative, et inversement. L'instinct d'autoconservation est un instinct « statique », dans la mesure où son rôle consiste à protéger l'individu, dans son état actuel, contre toute influence extérieure, tandis que l'instinct de conservation de l'espèce est un instinct « dynamique », qui a pour but la modification de l'individu, sa « résurrection » sous une forme nouvelle. Or nulle modification ne peut avoir lieu sans la destruction de l'état antérieur.

IV.

Vie et mort en mythologie

L'étude des rêves et des cas de *dementia praecox* nous enseigne que notre psyché recèle, au plus profond d'elle-même, des idées qui ne correspondent plus à nos réflexions conscientes actuelles, et que nous ne sommes pas capables de comprendre directement; de telles représentations animaliaes cependant la conscience de nos ancêtres, ainsi que l'attestent les œuvres, mythologiques et autres, qu'ils nous ont laissées. Notre mode de pensée inconscient reproduit ainsi le mode de pensée conscient de nos ancêtres. J'emploie le terme de « représentations héréditaires », par abréviation de l'expression « modes de pensée héréditaires, produisant des représentations correspondantes ».

L'apparition de la vie à partir des 4 éléments (terre, eau, air, feu) constitue l'un des thèmes de la symbolique orientale. Je voudrais, pour ma part, étudier les manifestations de la vie et de la mort à travers la symbolique relative à deux de ces éléments, la terre et l'eau. Je me servirai, à cette fin, principalement du matériel historique rassemblé par Wünsch et Kohler.

On connaît le thème des deux arbres (l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance) qui, d'après la Bible, poussent au jardin du Paradis. Les cultes plus anciens ne connaissent en fait qu'un seul arbre³³. L'arbre de vie possède une double fonction : d'une part, il prodigue, soit directement soit par ses fruits, la vie aux défunts et aux malades, mais, d'autre part, il cause la mort des hommes sains et vigoureux. Il faut, pour goûter au fruit défendu, c'est-à-dire pour commettre l'acte de génération, se vouer à la mort, dont l'on triomphera cependant en ressuscitant à une vie nouvelle. Adam et Eve, victimes de leur péché, seront délivrés de la mort par le

33. Wünsch fait remarquer que la mort ne provient pas de l'arbre de vie, mais de l'arbre de la connaissance; beaucoup de légendes, toutefois, ne distinguent pas l'un de l'autre : il n'y a originellement qu'un seul arbre, l'arbre de vie.

sacrifice du fils de Dieu. Le Christ, endossant les péchés de l'humanité et s'offrant aux tourments auxquels elle s'était condamnée, accède après sa mort à une vie nouvelle, selon ce qui a été promis à tout homme. Le Christ est ainsi un symbole de l'humanité tout entière, l'arbre de vie s'étant révélé une source de mort pour lui comme pour les autres hommes. Wünsché a rassemblé un important matériel, duquel il ressort que c'est l'arbre de vie qui a fourni le bois de la croix de Jésus-Christ. Il rapporte notamment l'énigme suivante, composée en moyen haut allemand : « Un arbre précieux a poussé au Jardin, planté avec un très grand art. Ses racines atteignent jusqu'au fond de l'enfer (dans la poésie anglo-saxonne, l'enfer est nommé l'"antre des vers", et il grouille de serpents et de dragons), son sommet touche au trône divin, et ses larges branchent embrassent l'univers entier. L'arbre est de toute splendeur, son feuillage est magnifique. L'arbre ainsi décrit est l'arbre de la connaissance (l'arbre de vie). Sa forme est celle d'une croix.

Adam, tombé gravement malade, envoie son fils Seth au Paradis, afin qu'il lui ramène l'huile de miséricorde. L'ange, à la place, lui donne trois branches, ou bien, selon d'autres légendes, trois pépins de pomme, qu'il lui faudra planter dans la bouche de son père, sous la langue. Adam mourra, mais les branches pousseront et produiront des arbres, dont l'un (dans certains cas, Seth ne plante qu'une seule branche : la démultiplication en trois indique le lien qu'entretient l'arbre avec la génération) apportera le salut à l'humanité, et donc aussi à Adam lui-même. Celui-ci, apprenant l'imminence de sa mort, éclate de rire pour la première fois de sa vie³⁴. Une fois mort, il échappera en effet à la condition mortelle, et par la fécondation, reviendra au monde en un être nouveau. Le fait que la branche soit plantée dans la bouche renvoie à la notion freudienne du « déplacement vers le haut ». La branche, ainsi que Riklin³⁵ en a fait la démonstration pour les contes, représente le phallus, et, en tant que telle, symbolise la puissance suprême³⁶. Elle fait merveille entre les mains de Moïse.

34. Une légende rapporte qu'Adam, l'annonce divine lui ayant été faite, dit : « Là-bas, près de ta tombe, un arbre est éclo, car tu as vu, hélas, l'arbre de la mort. Pourtant, si le ciel le trouve bon, cet arbre poussera sur mes os comme l'arbre de la vie. »

35. Riklin : *Wunschbefüllung und Symbole im Märchen*, Schriften zur angewandten Seelenkunde.

36. La branche, ou l'arbre, est ici un symbole sexuel mâle, tandis que Rank, dans son ouvrage sur la légende de Lohengrin, rassemble d'abondants exemples de l'utilisation de l'arbre comme symbole féminin. Ceci confirme la thèse steckelienne de la bisexualité des symboles.

C'est en effet cette branche qui a été transplantée dans le jardin du père de la future femme de Moïse, et seul celui qui pourra maîtriser les pouvoirs de l'arbre qui en est issu aura le droit d'épouser la fille du seigneur. Il y a là pour ainsi dire une épreuve de puissance sexuelle : Moïse, en prenant possession de l'arbre du seigneur, devient l'époux de la jeune fille et lui tient lieu, désormais, de père. Le sceptre royal provient lui aussi, d'après Wünsché, de l'arbre de vie : ainsi, la puissance royale est essentiellement un symbole de puissance sexuelle. L'arbre dispensateur de vie (issu de la branche) sera, d'après la plupart des légendes, jeté comme un pont au-dessus de l'eau. Pensons à Nietzsche, pour qui l'homme doit être un pont vers le Surhomme : « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté », dit-il. De même, le vieil arbre, qui, comme pont vers la génération nouvelle, doit lui aussi être surmonté. Or l'arbre symbolisant notre sexualité, le phallus dispensateur de vie, c'est nous-mêmes que nous surmontons en passant l'arbre. Celui-ci ayant servi quelques temps, Dieu l'engloutit dans les flots. L'eau constitue elle aussi une force génératrice originelle, tout comme Adam lui-même, dans la bouche duquel le rameau arraché fut transplanté : seul un tel retour à l'origine rend une nouvelle naissance possible. L'arbre engloui fut oublié de tous, et ce n'est qu'au moment de la mise en croix du Christ que l'un de ses ennemis s'en souvint :

« Eh ! se dit-il, ce tronc est tout désigné
Pour servir de croix et de fardeau à Jésus
Tout regorgeant d'eau, à moitié pétrifié
Rien de plus écrasant, que ce faix de bois mort. »
« Ce tronc, qui a donné la vie aux hommes,
Poussa sur les os du premier d'entre eux;
Cet arbre de vie fut cause de notre mort
Et de même, il sera cause de notre salut. »

Quel est, dès lors, le rôle du Christ, du fils de Dieu ? En quoi sauve-t-il l'humanité ? Wünsché mentionne divers contes germaniques, dans lesquels un père ou une mère, malades, échappent à la mort grâce à l'action d'une eau de sainteté, ou d'un fruit du Paradis. Un tel fruit provient de l'arbre de vie; pour ce qui est de l'eau, nous y reviendrons par la suite. Wünsché voit, dans de tels contes, des mythes printaniers : les fruits de l'arbre de vie, ou l'eau génératrice, symbolisent la force vitale, sous l'action de laquelle la nature, chaque année, se rajeunit; inversement, la maladie des parents représente, selon lui, les rigueurs que l'hiver inflige à la

nature. Les légendes nordiques contiennent de nombreux mythes printaniers, où l'on voit le dieu solaire délivrer la terre, en la fécondant de ses rayons. Dans le chant des *Nibelungen*, les rôles du soleil et de la terre sont tenus, respectivement, par Siegfried et Brünhilde³⁷ : celle-ci (la terre) est délivrée de son sommeil hivernal par la gloire victorieuse de Siegfried (le soleil), lequel, de son glaive, transperce la cuirasse (la glace de l'hiver) qui la tenait emprisonnée, et la féconde instantanément. L'acte de Siegfried n'est pas directement désigné comme acte de fécondation, contrairement à l'action du soleil sur la terre, mais il est représenté, de façon plus réaliste, comme un transpercement, ce dont la signification érotique est mise en évidence par le baiser qu'échangent ensuite les deux héros. Il est important de voir qu'à travers Brünhilde, c'est sa propre mère que Siegfried féconde. Certes, la mère de Siegfried est Sieglinde, mais elle est la sœur de Brünhilde, laquelle partage toutes ses affections, notamment Siegmund. Brünhilde, conséquemment, s'identifie à Sieglinde, qui devient son « idéal de la personnalité », c'est-à-dire sa personnalité sexuelle. En sauvant Siegfried, c'est son propre désir, son enfant, qu'elle sauve. Cette identité de Brünhilde et de la mère de Siegfried a trouvé sa confirmation dans le travail du Dr. Graf. Brünhilde, tout comme Eve, agit contre l'ordre du père, et, de même qu'Eve est chassée du Paradis, elle se voit chassée du royaume des dieux ; la transgression de l'ordre (par laquelle Brünhilde justifie son idéal de la personnalité, en faisant, pour ainsi dire, corps avec tous ses péchés) plonge aussi cette dernière dans un sommeil proche de la mort, dont Siegfried la tire, comme le soleil, au printemps, tire la terre de sa léthargie.³⁸

Le désir de mourir, le plus souvent, n'est rien d'autre que le désir de se consumer dans l'amour, ce que nous retrouvons d'ailleurs aussi chez Wagner. Brünhilde meurt dans les flammes (les flammes de l'amour), unie à la cavale, et ses dernières paroles sont :

« Ni terres, ni biens,
Ni splendeur divine,
Ni maison, ni cour,
Ni faste princier,
Ni ligue obscure,
Ni traité mensonger,

Ni faux serment,
Ni folle rigueur :
L'amour n'offre à celui qui aime
Que de rester bienheureux
Dans la joie comme dans la peine ! »
« Grane, ma monture, je te salue !
Sais-tu, amie, où je te mène ?
Là-bas, où ton cœur, ô bienheureux Siegfried, ô mon héros,
Eclatant au sein même des flammes,
Repose. Voilà donc celui au-devant duquel
Tu lances ton hennissement joyeux ?
Voilà celui vers qui t'appellent ces flammes de joie ?
Sens donc ma poitrine, comme elle brûle, elle aussi !
Je veux l'enlacer, je veux sombrer en lui,
Je veux, en un invincible amour, m'unir à lui.
Heioho, Grane ! Salue cet ami !
Siegfried, Siegfried ! Je te salue, bienheureux ! »

La mort, ici, est un véritable hymne à l'amour. Brünhilde, pour ainsi dire, s'abîme en Siegfried, qui est le feu, l'ardeur salvatrice du soleil, et, ce faisant, elle retourne à son élément originel, se transformant elle-même en flammes. La mort n'est, le plus souvent, chez Wagner, que la composante négative de l'instinct de vie. L'histoire du *Vaisseau fantôme* le montre clairement. Celui-ci ne sera sauvé que lorsqu'il aura trouvé une femme fidèle. Senta est une telle femme : elle fait la preuve de son extrême fidélité en acceptant jusqu'à son propre anéantissement, par amour pour le Hollandais, en acceptant de partager sa mort. Sa façon d'aimer relève du « type sauveur » décrit par Freud, lequel fait remarquer qu'il existe un fantasme typique du « salut des eaux », qui, pour l'homme, signifie qu'il identifie la femme par laquelle il a été ainsi sauvé à sa mère : « La femme salvatrice est identifiée à la fille du roi de la légende mosaïque (Rank), à la mère de l'enfant, celle qui, réellement, met l'enfant au monde. » Nous avons déjà vu comment Nietzsche, absorbant la mer (la mère), est lui-même rendu mère. Le thème de la natalité, apparaissant dans les rêves, nous a lui aussi découvert un phénomène analogue. Et c'est encore de la même façon que Senta, s'abîmant dans la mer, devient mère, et que le Hollandais, retournant à son créateur (mourant), devient lui-même créateur. Lorsqu'ils resurgissent tous deux des flots, c'est en quelque sorte à leur résurrection que nous assistons³⁹.

39. Cf. Rank, *Die Liebesgrünade*, Schriften zur angewandten Seelenkunde. Édité par Freud.

37. Cf. *Le chant des Nibelungen*, Max Burkhard, édité par Brandis.

38. Cf. Schriften zur angewandten Seelenkunde.

Les héros wagnériens ont ceci en commun, que, à l'instar de Siegfried et Brünhilde, leur façon d'aimer correspond au « type sauveur », c'est-à-dire qu'ils se sacrifient pour leur amour, et meurent. Le parallèle entre les deux personnages, du Siegfried nordique et du Christ oriental, est évident. Le Christ, lui aussi, est un sauveur, qui se sacrifie pour l'humanité. Siegfried est le dieu solaire, et sa bien-aimée est la terre, sa mère : de même, le Christ représente-t-il un dieu solaire. Le Christ meurt sur l'arbre de vie, il y est cloué, suspendu comme un fruit à sa branche. Comme un fruit, il périt, et, comme sa graine, il retourne à la terre maternelle. De ce fruit sortira une vie nouvelle, par lui, les morts ressusciteront. La mort et la résurrection du Christ rachètent la faute d'Adam. Considérons à présent le châtement qu'encoururent Adam et Eve. Ceux-ci convoitaient le fruit du Paradis, qui leur fut refusé, car il ne pouvait être goûté qu'après la mort. Conséquemment, Dieu, en vouant Adam et Eve à la mort, simultanément, leur promit la jouissance du plaisir défendu. Trait que l'on retrouve dans leur second châtement, par lequel Adam fut condamné à travailler, à la sueur de son front, la face de la terre (de la mère), et Eve, à enfanter dans la douleur. Un tel châtement, fondamentalement, dans l'atteinte qu'il porte à l'individu, reproduit très exactement la part de destruction comportée par l'instinct de procréation; ainsi, l'on s'explique très bien pourquoi les représentations du châtement prennent si souvent des connotations sexuelles.

Afin d'écartier de soi la punition divine, l'on offre au dieu un sacrifice, par la destruction duquel la vie humaine se voit épargnée. On substitue ainsi à la suprême valeur originelle des symboles de moins en moins précieux, dont l'inconscient fait exactement le même usage, les symboles valant pour lui comme des réalités. Le sacrifice suprême fut celui du Christ, qui prit sur lui tous les péchés de l'humanité, et sauva celle-ci par sa mort. Ce salut n'exige toutefois pas la répétition indéfinie du sacrifice originel, de la mort réelle du Christ. Il suffit aux hommes de ranimer le souvenir de son acte : l'on s'identifie alors au Christ en absorbant son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin. Par cet acte, l'on dit : « Moi, qui suis à présent uni au Christ, j'ai fait, ainsi qu'il m'était ordonné, le sacrifice de ma vie, qui me fera renaître à une vie nouvelle. » De quelle manière l'on se représente l'identification avec la victime sacrificatoire (dans le cas présent, avec le Christ, dont l'on absorbe la chair et le sang), c'est ce que nous apprennent

les très intéressantes communications d'Eysen⁴⁰, dont il me faut ici rendre compte. C'est ainsi, par exemple, que dans la Marienkirche, commune de Gross-Gmain, l'on trouve de nombreuses plaques votives illustrant quelque malheur, avec mention faite des causes du vœu, de l'intercession demandée, et du nom de son bénéficiaire. En voici un exemple :

« Un enfant s'étant noyé au bain, sa mère affligée fit vœu d'offrir en sacrifice un animal vivant, et l'enfant revint à la vie. »

Ou bien :

« Un enfant, tout souillé par une truie, et le crâne ouvert, fut rappelé au jour par la promesse d'un sacrifice vivant. »

La mort, dans de tels cas, retombe sur l'animal sacrifié, et la victime de l'accident est épargnée. De même, dans cet autre exemple : « Une femme étant morte, l'enfant qu'elle portait put être sauvé, dès lors que le père fit vœu d'offrir en sacrifice un animal vivant. » De nouveau, on substitue la vie de l'animal sacrifié à celle de l'enfant. Ainsi, le Christ, le fils qui meurt pour le père, représente la « partie valant pour le tout », en qui le père, à l'instant de la création, se met tout entier : et c'est en effet toujours le père qui meurt en la personne de son fils, tout comme, inversement, ce n'est que par son fils que le père peut accéder à une vie nouvelle. Finalement, des objets symboliques inanimés viennent prendre la place des sacrifices vivants. Eysen mentionne, dans la même étude, certains vases en forme de tête humaine, qui, remplis de céréales, servent de remède contre les maux de tête. De tels vases (que l'on appelle des « petites têtes ») sont des instruments de bénédiction : on va les prendre de dessus l'autel, et on les pose sur la tête du malade, de la même façon qu'un prêtre lui imposerait les mains. La signification de ces « têtes » est encore plus claire si l'on sait que certaines d'entre elles reproduisent des figures de saints, qui, tels le Christ, sont morts par amour de l'humanité, qui, comme celui-ci, ont fait le sacrifice de leur vie. Certains exemplaires, inspirés de la tête de Saint-Jean, peuvent être vus au musée de Reichenhall (Eysen). Ils symbolisent des fruits remplis de leurs graines, fruits qui eux-mêmes, ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, symbolisent le Christ. Ils devraient donc, par leur action fécondatrice, posséder une vertu salutaire, ce que confirme effectivement J. Arnold, qui a découvert des têtes en bois sculpté servant, selon lui, de talisman contre les maux de tête et de porte-bonheur pour le mariage. Cette

40. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1901. « Über einige Votivgaben im Salzburger Flachgau » (quelques offrandes votives du plat pays salzbourgeois).

juxtaposition de deux maux, la migraine et le célibat, indique que le premier est en fait à comprendre comme le résultat d'un « déplacement vers le haut », au sens freudien, de même que le choix de la tête comme modèle de boîte à grains. Dans d'autres régions, on utilise des « têtes » en argile, remplies de trois espèces de grains différentes, comme remède contre la stérilité, 3 étant justement symbole de la génération. Certains autres objets sacrificatoires symboliques reproduisent, au lieu d'une tête, la forme des viscères. L'organe malade y est représenté de façon démesurée : ici aussi, la destruction réclamée par la divinité pour le prix de la vie se voit détournée sur un autre objet, de moindre prix. C'est déjà ce principe que met en œuvre la petite formule que l'on récite à un enfant blessé, en lui tenant l'endroit douloureux : « C'est le chien, c'est le chat, c'est le lièvre, etc. qui a mal, et... ne sent plus rien ! » Puis l'on crache trois fois sur le côté, par crainte du mauvais oeil : 3 est le symbole de la génération, et le fait de cracher est un équivalent de l'aspersion d'eau bénite, qui met le démon en fuite. Les formules de respect, qui accompagnent d'ordinaire une supplique ou un salut, sont elles aussi étroitement liées au sacrifice : se mettre à genoux, ou se prosterner devant son maître, signifie : « Vois, ma vie est entre tes mains, je gis anéanti à tes pieds (mot symbolique), c'est à toi de me rendre la vie (renaissance) ». « Seth, arrivant au Paradis, en quête de l'huile de miséricorde qui doit sauver son père Adam, répand de la terre sur sa tête » : « Tu es poussière, et tu redeviendras poussière », dit Dieu, s'adressant à l'homme.

Par son geste, Seth veut signifier qu'il est déjà retourné à l'état de poussière (qu'il est déjà retourné en terre, la terre s'accumulant sur sa tête). C'est néanmoins de ce retour à l'origine (la terre) que renaitra la vie nouvelle.

L'œuvre de K. Kohler⁴¹ nous renseigne sur une symbolique extrêmement intéressante, relative à la création de l'homme, que je voudrais étudier ici. Les écrits rabbiniques font, en effet, mention d'une espèce d'hommes, lesquels, habitant les plaines et les bois, vivent fichés dans le sol jusqu'au ventre et tirant leur substance de la terre, par l'intermédiaire de leur nombril; ces êtres, déjà presque humains, possèdent en outre, selon ce qu'affirme Maimonide dans son commentaire de la Mischna, une voix semblable à celle de l'homme. La langue arabe leur donne le nom de « petits

hommes », ou encore, d'« hommes-nains ». Cet être fabuleux est, selon Salomon Buber, une plante à forme humaine, dont la tête, elle aussi d'aspect humain, n'apparaît que lorsque la plante est arrachée de terre. Siméon de Sims⁴² dit que cet animal est le yadu'a⁴³, qu'il a la forme d'unealebasse, et qu'il est relié à terre par un long cordon, duquel partent ses racines. Nul ne peut s'approcher de ce cordon, sans être aussitôt mis en pièces. C'est, en effet, en sectionnant celui-ci que l'on arrive à tuer l'animal : il pousse alors de grands cris, et meurt. Il est évident que ce petit homme, relié par un cordon ombilical à son milieu originel, représente un enfant blotti, tout comme celui-là l'est dans la terre, dans le ventre de sa mère. De même qu'en algèbre, la décision arbitraire d'appeler B une grandeur A ne modifie rien d'essentiel au calcul, de même, il est indifférent pour l'inconscient que l'élément essentiel, ici, la naissance de l'enfant, soit représenté par des symboles empruntés au règne végétal ou au règne humain. L'inconscient donne naissance à ces hommes mi-animaux, mi-végétaux, ainsi qu'à d'autres figures composites (cf. Freud, *L'interprétation des rêves* par une opération comparable, somme toute, à la formation du terme scientifique « ondes de Traube-Hering », par lequel on a voulu souligner la part égale qu'a pris chacun de ces deux savants à la découverte finale. La plante pousse des cris, tout comme un enfant à la naissance, et ces cris sont des cris de mort. Tant que l'enfant demeure dans le corps de sa mère, il ne jouit pas encore d'une existence à part entière : son état est souvent traité dans la mythologie comme une « apparence de mort », une « ombre d'existence », comme par exemple au royaume de Proserpine, où l'on n'a qu'un reflet, une vague notion de l'existence, où tout n'est qu'ombre incertaine. Chez les « Mères », il n'y a ni clarté, ni obscurité, ni haut, ni bas, ni contraires, car l'on y est encore à l'état indifférencié, au sein de la matière originelle, de la mère originelle. Ce n'est qu'en échappant à cette indifférenciation, en se constituant en organisme indépendant, que l'on se voué à la vie et à la mort (laquelle n'est que le retour à l'état non différencié). La vie et la mort prennent leur source l'une dans l'autre. Le développement et la naissance de l'enfant ne peuvent avoir lieu qu'aux dépens de la mère, l'existence

42. Kohler, *loc. cit.*

43. Derrière cet animal fabuleux se cache la plante connue sous le nom de « mandragore », à l'anthropomorphisme suggestif. Voir le chapitre que J.-L. Borges consacre à cette plante dans son *Manuel de zoologie fantastique* (Gulliard, 1970, pour la trad. fr. sc.). (N.d.t.)

41. « Une conférence de mythologie comparée, faite à Cincinnati par K. Kohler : opinions et coutumes curieuses recueillies dans la littérature biblique et rabbinique », *Archiv. f. Religions-wissenschaft*, XIII, 1.

(Kohler). Cette cérémonie utilisait, ainsi que le démontre Liebrecht, une ouverture ronde, évoquant le ventre maternel, qui était pratiquée dans le toit de la demeure. En Inde, c'est au moyen d'une statue, représentant une vache dorée, que s'opère la renaissance : l'individu que l'on veut faire accéder à une vie nouvelle est introduit dans cette statue, pour en être ensuite retiré par les voies naturelles de la naissance. A Jérusalem ou à La Mecque, lorsqu'une personne est de retour à son foyer, au lieu de lui faire revivre l'état prénatal, l'on sacrifie, afin de pouvoir l'admettre dans la demeure, un mouton ou un chèvre en son nom, preuve que le sacrifice constitue bien un équivalent du retour au ventre maternel. Kohler décrit ainsi le rituel du sacrifice : « Il se tient, jambes écartées, devant la porte de la demeure, de telle façon que la victime puisse être disposée sous lui. La bête est ensuite couchée sur le côté gauche, on lui tourne le tête au sud, vers La Mecque, s'il s'agit de musulmans, à l'est, vers Jérusalem, s'il s'agit de chrétiens, et elle est égorgée à même le seuil, ou immédiatement devant. Au chrétien, on trace alors une croix de sang sur le front. Ensuite de quoi, enjambant la victime et son sang, la personne pénètre dans la maison et va chercher les habits dont elle se vêtira, pour les apporter à l'église, où le prêtre les bénit. « La position de la victime sacrificatoire, couchée entre les jambes écartées de celui pour qui son sang est versé, rappelle la position de l'enfant à la naissance. La relation, par ailleurs, avec la mort du Christ est soulignée par la croix sanglante que l'on trace sur le front de la personne retrouvée; celle-ci, en effet, tout comme le Christ, meurt, pour ensuite revenir à la vie.

Ce chapitre nous a donc lui aussi montré que le devenir procède de la destruction : nous y avons vu le créateur, c'est-à-dire le dieu dispensateur de vie, se métamorphoser en enfant et retourner au ventre maternel. La mort est en elle-même une chose terrible, mais en tant que composante destructive de l'instinct sexuel, menant au devenir, elle est salutaire. L'homme, cependant, ne trouve nul salut dans la vie éternelle, ainsi que nous le prouve la légende de la source de vie. Voici le passage correspondant, tiré de l'épopée d'Alexandre (cité par Friedländer) : c'est le cuisinier d'Alexandre qui, tout à fait par hasard, découvre la source : voulant rincer à son eau un poisson salé, il vit celui-ci, brusquement revenu à la vie, lui échapper des mains. Le cuisinier eût tôt fait de se plonger lui-même dans la source, gagnant ainsi l'immortalité, mais cela ne lui valut cependant rien de bon : lorsqu'il fit part au roi de sa découverte, celui-ci, furieux de ne pas avoir été immédiatement informé, fit jeter à la mer son cuisinier, devenu invulnérable.

Lequel cuisinier devint ainsi un redoutable démon marin, auquel, selon d'autres légendes, l'on fut désormais tenu de sacrifier. Le châtimement encouru par le cuisinier pour avoir voulu acquérir la vie éternelle fut donc de retourner à l'élément aquatique, c'est-à-dire à la matière originelle (au ventre maternel)⁴⁷, et de se voir livré à sa propre force vitale qui, échappant à toute usure, devint une dangereuse force de destruction. Nous avons déjà rencontré un analogon de ce personnage du cuisinier, en l'espèce de la mandragore, ou de ces redoutables « petits hommes », auxquels il reste encore à naître. Il faut la tuer, pour que l'herbe dangereuse devienne bienfaisante (tuer = mettre au monde). Le Hollandais Volant, ainsi que le remarque également Friedländer, constitue un autre analogon de ce cuisinier qui, sans répit, tempête au fond de l'eau. Ce tournoiement incessant du Hollandais exprime, selon Graf, l'inquiétude de son âme, qui se recherche en vain un objet adéquat. Le cuisinier finit par désirer sa propre mort, et le Hollandais est là pour nous prouver que c'est toujours une mort étroite que l'on désire, c'est-à-dire une mort débouchant sur un devenir nouveau : Senta et le Hollandais resurgissent finalement des flots, embrassés.

Adam, selon une ancienne tradition, n'aurait pas rapporté de son excursion hors du Paradis un bâton (c'est-à-dire, suivant Wünsch, l'arbre de vie), mais un anneau géonantique portant gravée la croix du monde (+ O³); il laissa cet anneau à sa descendance qui l'introduisit en Egypte, où il fut considéré comme la clef de toute science⁴⁸. « A l'arbre de vie se substitue donc, selon Wünsch, l'anneau, autre symbole de genèse. Wünsch, ici, renvoie au passage du *Reinke Fuchs* de Goethe (Chant 10, V, 7 sq.), où il est dit que les trois mots hébreux gravés dans l'anneau doré, que le renard prétend avoir voulu offrir au roi, sont les paroles que Seth le pieux ramena du Paradis, où il était allé chercher l'huile de miséricorde. Or Seth a, ainsi que nous le savons, ramené trois pépins de pomme, d'autres disent trois rameaux, desquels proviendra ensuite l'arbre de vie : les trois mots gravés dans l'anneau symbolisent donc sa puissance génératrice. Ainsi pouvons-nous peut-être mieux comprendre la signification de l'anneau du Chant des Niebelungen, symbole de la génération

47. Cf. Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden*. Schriften zur angewandten Seelenkunde.

48. Cf. Wünsch, *Vom Lebensbaum und Lebenswasser* Wünsch considère que, dans certaines légendes, l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance sont confondus. Cf. Nietzsche, et d'autres, pour lesquels amour et connaissance sont deux choses identiques.

et de la création nouvelle, symbole à la fois de la force vitale et de son pouvoir de mort.

Il n'y a, pour le monde, de salut possible que si la vie revient à son origine, ce que symbolise le retour de l'anneau (la vie) à son lieu d'origine, duquel il avait été retiré.

Je me suis contentée, dans cette seconde partie, de fournir quelques aperçus, tirés à des sources certes fort hétéroclites, de la possibilité qu'il y a, selon moi, d'appliquer au domaine de la mythologie les conceptions exposées en première partie. Il appartient à une recherche à la fois plus ample et plus approfondie de mettre à jour la composante destructive de la sexualité dans les formations mythologiques et psychologiques individuelles. Il me semble toutefois avoir par mes exemples suffisamment démontré que l'instinct de procréation comporte même, du point de vue psychologique, et conséquemment aux données de la biologie, deux composantes antagonistes, et qu'il constitue donc, autant qu'un instinct de vie, un instinct de destruction.