

Caïn et Abel, fils prodigues de la psychanalyse ? @

« *O, my offence is rank, it smells to heaven;
It hath the primal eldest curse upon't,
A brother's murder* »

(Shakespeare, 1993: III, iii, 36-38)

« *Race de Caïn, cœur qui brûle,
Prends garde à ces grands appétits* »

(Baudelaire, 1995: CXLVI, 19-20)

Introduction

La relation entre psychanalyse et mythe est co-existentielle. Ceci n'est pas surprenant, compte tenu du fait que la psychanalyse connut ses débuts dans un contexte temporel de fascination omniprésente pour les mythes et les légendes. L'intérêt de Freud pour l'archéologie et la mythologie date de ses années d'études au gymnase et trouve plus tard son expression dans sa collection légendaire d'objets de l'Antiquité. Son œuvre psychanalytique est bien sûr le principal témoin de la prédilection de Freud pour la mythologie. Mais, contrairement à ses élèves Karl Abraham (1969) et Otto Rank (1909), Freud ne consacre lui-même aucun texte au mythe en soi. Son intérêt pour la mythologie antique apparaît cependant implicitement dès les débuts comme facteur déterminant dans le développement de la psychanalyse comme pratique thérapeutique. Ainsi Freud compare très tôt son propre travail à celui de l'archéologue, et le dévoilement des secrets de l'inconscient à la mise à jour d'une civilisation préhistorique. Dans une lettre à son collègue et ami Wilhelm Fliess il écrit avec enthousiasme à propos du lien entre le mythique et l'inconscient: «*Peux-tu imaginer ce que sont des mythes endopsychiques ? Le dernier produit de ma pensée. La vague perception intérieure de notre propre appareil psychique stimule les illusions mentales naturellement projetées à l'extérieur et assez typiquement dans l'avenir et dans un au-delà. L'immortalité, la rétribution, tout l'au-delà sont de telles représentations de notre intérieur psychique... psycho-mythologie*» (Masson, 1985: 286)¹. Les mythes sont la voie royale qui donne accès au monde intrapsychique. Celui-ci ne peut pas être décrit, mais seulement être dit. Freud note que le discours de l'analysant au cours de la cure présente de fortes similitudes, au niveau de la forme et du contenu, avec les histoires de la mythologie. L'inconscient, lui-même, se révèle comme « inconscient mythologique » (Adams, 2001). Par sa forte affinité avec le travail de l'inconscient la mythologie devient pour Freud une source d'inspiration inestimable pour écouter et interpréter les désirs inconscients de ses patients. Freud a une prédilection particulière pour la mythologie grecque et place la figure d'Œdipe au centre de sa pensée². Dans cette contribution je voudrais démontrer que le mythe d'Œdipe ne suffit pas pour approfondir un des aspects les plus problématiques de l'existence humaine, en particulier l'agressivité. Freud réduit l'agressivité humaine et l'agressivité sexuelle de façon unilatérale en les comprenant exclusivement à partir du destin du sadisme et / ou de la pulsion de mort. Dans cette contribution, je soutiens qu'une compréhension psychanalytique plus nuancée de l'agressivité humaine est possible. Je le fais avec le mythe de Caïn et Abel, par la place centrale que leur donne le psychiatre et psychanalyste hongrois Lipót Szondi (1893-1986). Par l'introduction de Caïn et d'Abel, comme symboles du destin de l'homme (*Schicksal*), Szondi met fin à la monarchie

@ Traduction: R. Maebe. Remerciements à Jean Kinable et Etienne Favraux pour leur travail de relecture et de correction.

1 La traduction en néerlandais de cette citation est tirée de l'introduction rédactionnelle à Totem et Tabou (Freud, 1912-13a: 13).

2 En attribuant un rôle central à la figure d'Œdipe, Freud se situe dans la tradition de l'histoire culturelle occidentale, d'Aristote à Hegel. Dans sa Poétique Aristote présente l'Œdipe de Sophocle comme un modèle théorique, tandis que Hegel lit l'histoire d'Œdipe comme la « tragédie de la connaissance de soi » (Rudnytsky, 1986: 168).

absolue du roi Œdipe dans la psychanalyse. Il formule ainsi une réponse alternative à l'énigme du Sphinx.

Au pays des aveugles ...

Selon Slavoj Žižek, la psychanalyse ne connaît au fond qu'un seul mythe, c.à.d. le mythe d'Œdipe: « *When we speak about myths in psychoanalysis, we are effectively speaking about 'one' myth, the Œdipus myth – all other Freudian myths (the myth of the primordial father, Freud's version of the Moses myth) are variations of it, although necessary ones* » (Quand nous parlons de mythes en psychanalyse, nous ne parlons de fait que d'« un » mythe, le mythe d'Œdipe - tous les autres mythes freudiens (le mythe du père primordial, version Freud du mythe de Moïse) sont des variantes de celui-ci, bien que nécessaires) (Žižek, 1999: 1). La figure mythique de l'Œdipe de Freud semble être en effet son « fil d'Ariane » pour explorer le labyrinthe de l'esprit humain. Les premières allusions de Freud au drame œdipien évoluent systématiquement vers le complexe d'Œdipe comme noyau de la psychanalyse.

Freud mentionne le mythe d'Œdipe pour la première fois dans le cadre de son auto-analyse, qu'il détaille abondamment dans ses lettres à Fliess. Dans une lettre datée du 15 octobre 1897, Freud met ses propres désirs sexuels infantiles pour sa mère et sa jalousie envers son père en rapport avec le mythe d'Œdipe, tant il est familier de la mythologie grecque et de la tragédie de Sophocle du même nom. En plus de vingt endroits de son œuvre de Freud fait explicitement référence au mythe d'Œdipe. Pourtant, son *Interprétation des Rêves* (1900a), en reste la source principale. Dans un chapitre sur « *les rêves typiques* », Freud, relate encore une fois l'histoire d'Œdipe dans le détail. Le contenu onirique des rêves typiques est universellement humain, selon Freud, et a ses origines dans l'inconscient archaïque.

Le mythe est un transmetteur de « *messages vagues qui nous ont atteint dans notre mythologie et nos sagas depuis la nuit des temps de la société humaine.* » (Freud, 1900a: 256). Le mythe et l'inconscient ont en commun une pensée « *archaïque* »³. Freud relie la dynamique œdipienne qui fait partie de l'ontogenèse du petit enfant, de façon spéculative, à un événement qui aurait pu avoir lieu dans la préhistoire de l'homme. Le complexe d'Œdipe répète selon Freud un moment du développement de l'espèce humaine: l'ontogenèse répète la phylogenèse. Dans *Totem et Tabou* (1912-13a) il développe l'hypothèse selon laquelle il a dû exister jadis une horde primitive où le père primitif refusait à ses fils l'accès aux femmes de la horde. Un jour les fils se sont mis d'accord pour assassiner le père afin de pouvoir approcher sexuellement les femmes. Freud s'y réfère plus tard comme « *mythe scientifique du père de la horde primitive* » (Freud, 1921c: 285). Ce mythe construit par Freud sur un acte de parricide et d'inceste collectif, est une explication phylogénétique des désirs et fantasmes œdipiens de l'ontogenèse. Depuis *Totem et Tabou*, Freud parle du complexe d'Œdipe comme « *complexe nucléaire de toutes les névroses* » (Freud, 1912-13A: 136). Dans les textes freudiens des années '20, le motif d'Œdipe s'est développé en doctrine centrale de la psychanalyse. Le complexe d'Œdipe éclaire non seulement l'impact du premier choix d'objet libidinal sur le futur choix d'amour. Il est également constitutif de l'émergence du sujet en tant qu'identité sexuelle et socio-culturelle. En renouant avec la tragédie de Sophocle, Freud met Œdipe sur la scène psychanalytique comme symbole de la tragédie du destin humain dans toutes ses facettes: « *Héros antique, écrit Jean Starobinski, Œdipe symbolise l'inconscient universel déguisé en destin* » (Roudinesco, 1999: 153). Œdipe constitue un des schémas innés qui servent en tant que « *catégories* » philosophiques à assigner aux impressions de la vie. J'ai tendance à penser qu'ils constituent un précipité de l'histoire culturelle de l'humanité. Le complexe d'Œdipe, qui comprend la relation de l'enfant à ses parents, est un de ces schémas, même le plus célèbre parmi eux (Freud, 1918B [1914]: 579). L'observation de la réception du mythe d'Œdipe par Freud nous apprend qu'il a été interprété de manière unilatérale à partir des vicissitudes de la pulsion sexuelle. Ce n'est pas

³ « *En réalité, l'argent entretient partout - là où la pensée archaïque a dominé ou est restée dominante comme dans les anciennes cultures, les mythes, les contes et superstitions, la pensée inconsciente, le rêve et la névrose - une relation très étroite avec les fèces* » (Freud, 1908b : 369, je souligne).

surprenant. Pour Freud le mythe se rapporte aux désirs refoulés de la même façon que le rêve. Freud dit de ce rapport: « *Nous ne pouvons que nous tenir à la présomption qu'un lien étroit existe entre les véritables symboles et la sexualité* » (Freud, 1916-17a [1915-1917]: 348). Et Freud affirme clairement que c'est d'abord par l'étude de la sexualité infantile que la mythologie devient compréhensible: « *Je saisis l'occasion pour vous assurer que le monde de la mythologie et des contes de fées ne sont compréhensibles que par la voie de la connaissance de la vie sexuelle infantile* » (Freud, 1926^e : 302). La même chose s'applique dans le sens inverse. A travers les éditions successives des « *Trois essais sur une Théorie de la Sexualité* » (1905d, 1910n, 1915h, 1920e), nous voyons comment le mythe d'Œdipe, sous la forme du complexe du même nom, constitue le noyau du développement psychosexuel infantile (Van Haute, 2002). Plutôt que « *la résolution du complexe d'Œdipe* », c'est le rapport continu au complexe d'Œdipe qui participe de la condition humaine en tant que caractérisée par le défaut fondamental (Freud, 1924d).

Agressivité Œdipienne

Le problème de l'agressivité est un thème inhérent à la tragédie de la condition humaine. Freud a le mérite de l'avoir mis à l'ordre du jour psychanalytique. Plusieurs de ses héritiers intellectuels, tels que Jacques Lacan, Mélanie Klein, Donald Winnicott et Wilfred Bion, ont accordé à ce thème une place centrale dans leur oeuvre. Freud lui-même n'a pas réussi, selon le philosophe et psychanalyste américain Jonathan Lear, à donner sa place à l'agressivité humaine dans le cadre d'une vision psychanalytique de la psyché humaine (Lear, 2005a). Lear est tout à fait clair à ce sujet: « *[P]sychoanalysis lacks a theory of human aggression* » (Lear, 2001 : 88). Il fait valoir que Freud cherche à remédier à cette carence théorique par l'introduction en 1920 de la pulsion de mort comme « *signifiant énigmatique* » (Ibid., p. 88). Selon Lear, Freud nous tend, avec cet artifice, une solution illusoire (Lear, 2005b : 199). La question qui se présente, cependant, est de savoir s'il est vrai que la pulsion de mort n'est qu'un « *fascinant fantasme* » qui ne nous apprendrait rien au sujet de phénomènes cliniques tels que l'agressivité (Van Coillie, 2004 : 43) ? Pour l'instant je dois laisser cette question entre parenthèses et faire remarquer que Freud, déjà avant 1920, s'intéressait au thème de l'agressivité. Outre les lettres à Fliess, les *Trois essais sur une Théorie de la Sexualité* (Freud, 1905d) nous offrent une importante source d'information. Freud y interprète l'agressivité infantile à partir des destins de la pulsion sadique. Plus tard il intégrera ce sadisme infantile dans les phases pré-œdipiennes orale et anale en parlant respectivement de sadisme oral et anal. Mais le complexe d'Œdipe lui-même devient la scène de la pure agressivité, en dehors de celle des désirs sexuels pour la mère, soulignés plus souvent. Cela se traduit principalement par la jalousie, la haine et les souhaits de mort pour la figure du père, qui représente pour le petit garçon l'obstacle aux désirs sexuels envers la mère. L'agressivité se dirige aussi contre l'objet d'amour lui-même, comme cela apparaît clairement dans l'histoire de cas du *Petit Hans* (1909b). Cette étude de cas donne une place centrale au complexe d'Œdipe: « *Il [Hans] est en effet, un petit Œdipe qui veut éliminer son père, le rendre inoffensif, pour être seul avec sa jolie maman, pour coucher avec elle* » (Freud, 1909b: 516).

Freud vérifie dans *Le Petit Hans* ses conclusions des *Trois Essais* (1905d), mais y décrit aussi pour la première fois ses théories sexuelles infantiles. Un exemple en est la fantaisie dérivée de la phase phallique qui explique le mystère infantile de l'origine des enfants par un « *forage dans le mère* » (Freud, 1909b : 529). Les aspects sadiques de ce phantasme, ainsi que la haine du père, ont été refoulés dans l'inconscient du *Petit Hans*. Freud conclut « *que, dans notre cas de phobie, l'angoisse doit être expliquée par le refoulement des tendances agressives de Hans, les hostiles envers son père et les sadiques envers sa mère* » (Ibid., p. 538). Malgré la nature diverse de l'agression témoignée, Freud réduit tout au champ d'application de la pulsion sadique.

Les aspects agressifs du complexe d'Œdipe, explicités dans cette étude de cas, font à juste titre question quant à la nature spécifique de l'agressivité humaine. Freud prend à cet égard clairement position contre Alfred Adler qui, à travers l'hypothèse d'une « *pulsion d'agression* », défend une origine non sexuelle de l'agressivité de l'homme (Adler, 1908). Freud met radicalement un terme à

cette idée : « [J]e [voudrais] m'en tenir pour l'instant à la conception usuelle qui laisse à chaque pulsion sa capacité à devenir agressive [...] les deux pulsions refoulées chez notre Hans, [Je suis enclin à les] voir comme des composantes de la libido sexuelle qui nous sont depuis longtemps connues » (Freud, 1909b : 539, je souligne). Dans le contexte de la discussion avec Adler, Freud réduit « provisoirement » l'agressivité œdipienne de façon univoque à une agressivité sexuelle, qu'il comprend exclusivement à partir des vicissitudes du sadisme. Ces mesures « provisoires » resteront toutefois en vigueur à partir de ce moment. Ce n'est qu'avec l'introduction de l'hypothèse de la pulsion de mort dans *Au-delà du Principe de Plaisir* (1920g), que Freud entrouvre apparemment la porte à nouveau pour la possibilité d'une agressivité non-sexuelle. Cette pulsion de mort ne peut toutefois se manifester qu'en se servant de l'Éros sexuel. L'agressivité de l'homme demeure ainsi fondamentalement une agressivité sexuelle. La seule différence étant désormais que le sadisme et le masochisme sont maintenant compris comme vicissitudes de l'intrication de la pulsion de mort avec Éros.

L'interprétation par Freud de la thématique de l'agressivité de l'homme mérite d'être considérée au moins comme unilatérale et problématique. La préoccupation théorique par l'Œdipe sans cesse croissante chez Freud y joue probablement un rôle non négligeable. Nous avons déjà rappelé comment Freud avait découvert les tendances agressives infantiles dans le contexte œdipien. Ce contexte particulier va acquérir rapidement un statut universel et déterminant comme apogée du développement psychosexuel et comme un déterminant essentiel de l'existence humaine (Van Haute, 2006). Le prix que paie Freud pour l'exclusivité de son paradigme œdipien est un aveuglement structurel pour les aspects de l'agressivité humaine au delà de la pulsion sexuelle. Il semblerait donc que le potentiel heuristique du mythe d'Œdipe soit trop limité pour une compréhension différenciée de l'agressivité spécifiquement humaine. Dans ce qui suit, j'examinerai si cette lacune dans la théorie psychanalytique peut être comblée en faisant appel à un autre mythe. De cette façon j'entends proposer modestement une réponse au défi formulé par Lear en ces termes: « *It is a challenge for future generations to develop a distinctively psychoanalytic account of human aggression and destructiveness* » (Lear, 2005a : 162).

« *Au commencement était le crime* »

Le mythe qui nous confronte sans doute de la manière la plus tragique et absurde avec les vicissitudes de l'agressivité humaine, c'est le mythe de Caïn et Abel. Dans le complexe d'Œdipe, l'agressivité vis à vis des rivaux, le père et les frères et sœurs, est mise à l'ombre des désirs sexuels dominants pour la mère. Contrairement à Œdipe chez Freud, l'agressivité chez Caïn et Abel vient elle-même entièrement au premier plan. En plus, l'accent se déplace de la relation intergénérationnelle et asymétrique entre les parents et les enfants, vers la rivalité entre les enfants. Freud explore également cette rivalité entre frères et entre sœurs, comme « égaux », mais plutôt pour toujours la comprendre comme inférieure et périphérique à l'agressivité contre les parents, en d'autres termes: à partir du schéma œdipien.⁴ Caïn et Abel répondent à la question: « *Where have our siblings gone? Why do they not feature as significant figures in psychoanalytic accounts of the inner world ?* » (Coles, 2003 : 1).

Le mythe de Caïn et Abel est ancré structurellement dans l'histoire culturelle de l'humanité. Il constitue un élément essentiel tant dans la tradition judéo-chrétienne qu'islamique. Dans les saints livres des trois religions abrahamiques, la Bible, la Torah et le Coran, Caïn et Abel sont les fils d'Adam et Ève. Ils sont les premiers enfants de l'homme, nés des premiers ancêtres de la famille humaine. Par l'assassinat de son frère Abel, Caïn devient le premier meurtrier. Le meurtre lui-même

4 Le problème de l'agressivité dans la relation fraternelle est remarquablement peu thématiqué dans la littérature psychanalytique (Coles, 2003). Il convient de noter que Freud, quand il discute la thématique œdipienne dans *L'interprétation des Rêves*, examine d'abord la question de l'agressivité en rapport avec la fratrie (Freud, 1900a : 251-255). Ensuite, il n'en parlera presque plus, et il se concentrera uniquement sur l'agressivité œdipienne contre les parents. Si, chez les (post)freudiens, référence est faite (dans la marge) au mythe de Caïn et Abel, l'histoire est interprétée à travers la pensée « classique » œdipienne. Des exemples peuvent être trouvés chez Sidoli (1987), Vidailhet & Lapierre (1988) et Laverde-Rubio (2004 : 408-409).

fonctionne comme « scène primitive » où apparaît quelque chose de la nature de l'agressivité humaine. Après avoir quitté l'état paradisiaque d'Eden, l'enfant de l'homme montre son véritable visage. Cette éruption de violence meurtrière forme le fait primitif de l'homme et se place ainsi à l'orée de la culture humaine.⁵ Le souvenir de cette scène primitive est encore gardé vivant dans la tradition culturelle. Ce qui se manifeste dans la série interminable des échos du motif Caïn et Abel dans la mythologie des cultures et traditions les plus différentes.⁶ Rien que dans l'histoire des idées occidentale, on peut inférer l'intérêt pour le mythe de Caïn et Abel de la prolifération impressionnante de ce thème dans les *Artes Liberales*. La riche histoire de son activité ne se montre pas uniquement en théologie (Kugel, 1998 : 146-169). Les figures de Caïn et Abel ont également prouvé leur nature immortelle dans la philosophie et les arts. La figure de Caïn est source d'inspiration pour une série de philosophes, allant de Philon d'Alexandrie et Augustin, par Thomas Hobbes et Arthur Schopenhauer, à René Girard (Dijkhuis, 1999). En littérature les deux frères ont inspiré des écrivains comme William Shakespeare, Charles Baudelaire, Samuel Beckett et Harold Pinter (Matthews, 1967). En peinture et sculpture le thème de Caïn-Abel vit à travers les oeuvres des frères Van Eyck, Le Tintoret, Gustave Doré et Marc Chagall (Ulrich, 1981).

Malgré l'importance interculturelle de Caïn et Abel, nous retrouvons à peine trace des frères dans l'œuvre de Freud. Que le mythe de Caïn et Abel ait échappé à l'attention de Freud est assez extraordinaire vu l'intérêt presque obsessionnel qu'il portait pour la mythologie. De plus, il est évident que ce « Juif athée » connaissait parfaitement la Bible hébraïque ainsi que la tradition juive sous tous ses aspects. Freud, dans ses textes, renvoie plus de quatre cents fois à la tradition biblique (Reijzer, 2008 : 47-89). Pourtant, il ne mentionne qu'une seule fois et implicitement la figure de Caïn et la scène primitive du fratricide⁷. Comme Freud, les héritiers de la psychanalyse freudienne demeurent structurellement aveugles pour le mythe de Caïn et Abel. Ce mythe est la tache aveugle de la mythologie qui fascine des analystes comme Carl Gustav Jung, Mélanie Klein et Wilfred Bion. Ceci malgré le fait que le thème de l'agressivité humaine demeure, entre autre chez tous ces auteurs, un thème important⁸.

Peut-on en conclure que le mythe de Caïn et Abel n'a rien à apprendre à la psychanalyse ? Ce qui est pourtant loin d'être le cas, comme le montre l'œuvre de Lipót Szondi. Aucun auteur analytique n'a peut-être montré une pareille fascination pour Caïn et Abel que ce psychiatre - psychanalyste suisse. Comme jeune médecin d'origine juive-hongroise, Szondi, ainsi que beaucoup d'autres Juifs, a connu de près les affres de la seconde guerre mondiale. Au camp de concentration allemand de

5 Hannah Arendt insiste sur l'importance du fratricide « *comme légendaire début de notre histoire à la fois selon l'Antiquité biblique et classique: Caïn tua Abel et Romulus tua son frère Rémus [...]. Qu'il soient entendus comme tradition ou comme faits considérés historiques, les premiers actes enregistrés dans nos traditions biblique et séculaire ont survécu des siècles avec la force qu'atteint la pensée humaine lorsqu'elle produit des métaphores convaincantes ou des histoires d'un portée universelle. L'histoire avait un message évident: toute fraternité dont serait capable l'homme aura son origine dans le fratricide, toute forme d'organisation politique que l'homme peut atteindre trouve son origine dans le crime. La conviction qu' « au commencement était un crime » [...] s'est avérée plausible au fil des siècles, comme explication de la situation de l'homme, semblable à la signification qu'a eu la première phrase de l'Evangile de Jean, « Au commencement était le Verbe » pour la foi » (Arendt, 2004 : 33-34). Par ailleurs, les travaux de René Girard constituent le *locus classicus* du lien entre l'agressivité et l'origine de la société humaine et de la culture (Girard, 1994).*

6 On peut trouver des variations sur le thème du fratricide dans les mythologies chinoise de retour (Yao et Shun), persane (Ahriman et Ahura Mazda), égyptienne (Seth et Osiris), romaine (Romulus et Remus) et grecque (Étéocle et Polynice). C'est frappant comment dans ces contextes très différents il sert de mythe-clé.

7 Dans l'œuvre de Freud, nous trouvons entre autres plus de quatre cents citations bibliques (Ascher & Wilgowiec, 2002 : 874). Ce n'est qu'à un seul endroit qu'il fait allusion au mythe de Caïn et Abel dans *l'Interprétation des Rêves* (1900a) où il est question d'une « *Kainsphantasie (fantaisie caïnesque)* » (Freud, 1900a: 437). Dans ce contexte, nous pouvons encore mentionner le fait que chez Jung aussi on ne trouve qu'une petite poignée de références à Caïn et Abel. Ici encore la référence au mythe primordial du fratricide se fait dans les marges de beaucoup d'autres références bibliques, comme à la figure de Job. Ceci est très remarquable puisque Jung (2001), depuis son *Wandlungen und Symbole der Libido*, a exactement fait sa marque de la psychologie analytique issue de l'imbrication de la mythologie et de la psychanalyse freudienne.

8 Dans son allocution de clôture du 27e Congrès de l'IPA (Vienne, Juillet 1971), Anna Freud a présenté le thème de l'agressivité comme « *a major issue of psychoanalytic thinking* (une question majeure de la pensée psychanalytique) » (Freud, 1972 : 163).

Bergen-Belsen, il se retrouva face à face avec les aspects les plus inhumains de l'homme, y compris l'agressivité sous toutes ses formes (Bürgi-Meyer, 2000 : 63-81). Ces manifestations marqueront ultérieurement les recherches d'inspiration psychanalytique de Szondi. À partir de 1937, il l'appelle analyse du destin (*Schicksalsanalyse*). Szondi y analyse les désirs et les motifs inconscients de l'homme à partir de la notion centrale de *Schicksal* (« fatalité » ou « destin ») et formule ainsi un complément intéressant et original à la psychanalyse freudienne (De Vlemminck, 2006)⁹.

L'immense œuvre de Szondi comprend huit monographies « schicksalsanalytiques » volumineuses et une série d'articles. Le thème de Caïn et Abel la traverse comme un fil rouge. Très tôt ce mythe deviendra le thème favori de Szondi parce révélateur, selon lui, de l'aspect le plus essentiel de l'existence humaine (Bürgi-Meyer, 2000 : 95). L'assassinat d'Abel par Caïn nous confronte, selon Szondi, de façon magnifiée et excessive, avec les horribles possibilités de la vie pulsionnelle de l'homme. L'agressivité de Caïn évoque quelque chose dont chaque être humain est capable. La fascination inépuisable de Szondi pour la thématique de Caïn et Abel, aboutira dans son Caïn consacré à ce thème (1969). Szondi ouvre cette étude avec la déclaration provocante: « *Kain regiert die Welt. Dem Zweifler raten wir, die Weltgeschichte zu lesen* (Caïn règne sur le monde. Nous conseillons à ceux qui en doutent de lire l'histoire du monde) » (Szondi, 1969 : 5)¹⁰. Avant de traiter plus avant la signification structurelle de ce mythe pour la *Schicksalsanalyse*, je m'arrêterai brièvement au contenu du mythe.

Le mythe de Caïn et Abel

Sans doute la plupart d'entre nous sont-ils familiers avec l'histoire de Caïn et Abel, comme nous la connaissons par la tradition judéo-chrétienne. Le récit biblique intégral du livre de la Genèse (chapitre 4 : 1-16) de l'Ancien Testament se lit, en traduction actuelle de la Bible (2008), comme suit: « [1] L'homme (l'humain) a couché avec sa femme Eve; elle a été enceinte et a mis au monde Caïn, et elle a dit: « *Par la grâce du Seigneur, j'ai mis au monde un enfant mâle.* » [2] Ensuite elle a accouché d'Abel, son frère. Abel devint berger et Caïn agriculteur. [3] Après un temps, Caïn apporta en offrande au Seigneur des fruits de la terre. [4] Abel aussi apporta en offrande les premiers-nés de ses meilleurs moutons. Le Seigneur jeta un regard bienveillant sur Abel et son offrande, [5], mais ne prêta pas attention à Caïn et son offrande. Une rage sauvage se rendit maître de Caïn et son visage s'assombrit. [6] Le Seigneur dit à Caïn: « *Pourquoi es-tu en rage, et pourquoi ton visage est-il si furieux ?* [7] *Si tu fais le bien, il y aura de la joie, mais si tu ne fais pas le bien, le péché se présentera à ta porte, prêt à se rendre maître de toi. Pourras-tu lui tenir tête?* » [8] Alors Caïn dit à son frère Abel: « *Allons faire une promenade.* ». Dehors, Caïn attaqua son frère et le tua. [9] Le Seigneur dit à Caïn: « *Où est ton frère Abel?* » Il répondit: « *Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ?* » [10] Et il dit: « *Qu'as-tu fait ? Entends le sang de ton frère qui m'appelle de la terre !* [11] *Par conséquent tu es maudit, banni de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère !* [12] *La terre que vous cultivez ne vous rapportera plus rien, vous serez un errant et un vagabond sur la terre !* » [13] Caïn dit au Seigneur : « *Cette peine est trop lourde à porter.* [14] *Vous me chassez de la terre cultivée, et je vais devoir rester loin de vous. Je serai un errant et vagabond sur la terre, et tous ceux qui me rencontreront pourront me tuer.* » [15] Mais le Seigneur répondit: « *Non! N'importe qui tuerait Caïn le payera au septuple !* » [15] Et le Seigneur donna à Caïn une marque, pour empêcher que quiconque qui le rencontra le tue. [16] Puis, Caïn s'éloigna de la proximité du Seigneur et s'établit dans la terre de Nod, à l'Est d'Eden.

Szondi, qui grandit dans une famille juive-hongroise traditionnelle, s'était familiarisé avec cette histoire de l'Ancien Testament dans la Bible hébraïque. Dans son étude sur Caïn, il ajoute à cette version les commentaires de texte des rabbins et des scribes. Ceux-ci, à leur tour, sont complétés par des variantes de l'histoire extraites de légendes juives, des mythes et sagas. Ces passages originaires

⁹ La pensée de Szondi connaît une réflexion plus approfondie et systématique au sein de l'« anthropo-psychiatrie » du psychiatre et psychanalyste belge Jacques Schotte (1990). Une brève introduction à l'anthropo-psychiatrie se trouve chez Melon & Lekeuche (1990) et Van Coillie (2000).

¹⁰ L'éthologue et anthropologue de renommée Irenäus Eibl-Eibesfeldt, fondateur de l'« éthologie humaine », cite le point de vue de Szondi dans l'introduction à sa fameuse étude sur L'agressivité (Eibl-Eibesfeldt 1970: 1).

de la *Haggadah* offrent, ensemble avec une série de textes kabbalistiques médiévaux, la source d'inspiration majeure pour les interprétations « schicksalsanalytiques » de ce mythe. Ce qui nous fascine spécialement dans le mythe fraternel, c'est que la scène primitive d'agressivité meurtrière même, est enveloppée de brouillards épais. L'assassinat survient précisément au milieu de l'histoire et se déroule en un seul verset elliptique: « *Alors Caïn dit à son frère Abel: « Allons nous promener ». Dehors Caïn tua son frère »* (Genèse 4:8). Le crime meurtrier de Caïn surprend en effet le lecteur comme un coup de tonnerre par beau temps. C'est précisément le caractère surprenant et clairement émotif de cette atrocité auquel sera accordée une importance de premier ordre dans la lecture de cette histoire par Szondi.

C'est la figure de Caïn qui prend une place éminente dans l'analyse de Szondi. Même dans le récit biblique, tout l'accent est mis sur un Caïn extraverti. C'est Caïn lui-même qui se place sur l'avant-scène, comme le seul qui parle à Yahvé et qui portera à Abel, victime taciturne et introvertie, l'ultime coup de grâce.

Szondi met l'accent sur la parenté étymologique entre Caïn et le mot hébreu *Stamkana*, qui signifie « *créé par Dieu* », « *acquis par achat* », « *possession* » ou « *propriété* » (Szondi, 1969 : 22-23). Szondi se réfère également aux Pères de l'Église. « Caïn » signifie chez Tertullien « *fil de la vengeance* », tandis que le nom chez Eusèbe de Césarée et Clément d'Alexandrie, a la signification de « *jalousie* », « *envie* » et « *mouvement intense, passionné* » (Ibid., p. 23).

L'ambiguïté étymologique se reflète également dans le mystère qui entoure les origines des deux frères (García Martínez, 2003). Les deux premiers « enfants des hommes » étaient tous deux nés de la première femme, Ève, mais s'applique aussi la maxime du *Pater semper incertus est*. Adam, le premier homme, est peut-être l'option la plus évidente, mais certainement pas la seule comme père. Ainsi, selon une autre légende, Caïn serait engendré par Satan. L'origine démoniaque de Caïn serait ici un motif pour l'assassinat d'Abel. Selon une légende, celui-ci serait le frère jumeau de Caïn, tandis que la première légende affirme la position de Caïn d'aîné et de premier-né. D'autres légendes rendent l'enchevêtrement de motifs encore plus complexe par l'introduction de deux sœurs (jumelles), seules partenaires potentielles pour les frères.

Ici, la jalousie et la rivalité sexuelle constitueraient des motifs pour un assassinat. La « propriété » acquiert ici une connotation sexuelle, qui par ailleurs semblerait absente dans l'hypothèse que la véritable controverse serait en rapport avec les conflits séculaires entre agriculteurs sédentaires et bergers nomades. Dans cette approche, Caïn serait le propriétaire, vivant des fruits de la terre, et Abel, le berger qui pour sa subsistance dépend de ses moutons. Au moment où les deux, comme le décrit la tradition, sacrifient à Yahvé, celui-ci refuse l'offre de Caïn. Le rejet est présenté comme un fait accompli. Le rejet par Yahvé signifie à cet égard une insulte au sentiment d'honneur de Caïn et une frustration de son désir de reconnaissance.

Une caractéristique typique de la mythique se trouve illustrée, dans l'histoire de Caïn et Abel, par le manque d'univocité. La « concision cryptique » du texte de la Genèse permet des interprétations ambigües, parfois fort contrastées du texte (Alter, 1981 : 17). Le mythe ne cesse de se revivifier par l'existence concrète qu'il entretient dans l'imagination de ses lecteurs. Ainsi ses différentes dimensions continuent de se cristalliser. Szondi distille, de la prolifération apparemment inépuisable des motifs bibliques, la haine et l'envie comme principaux motifs du crime. Des légendes il retient en particulier la jalousie (sexuelle) et la possessivité et cupidité de Caïn. Le mythe de Caïn et Abel est une histoire d'humiliation, de jalousie, de haine et de colère : thèmes antiques qui renvoient à l'actualité éternelle des défaillances humaines.

Les ancêtres et l'inconscient familial

Selon Szondi, le mythe de Caïn et Abel révèle un noyau universel, a-historique de notre existence singulière : « *Der lebende Kain unter uns und in uns bleibt zu allen Zeiten der gleiche Kain, den die Volksseele einst in die Bibel und in die Sagen hinausverlegt hatte (Le Caïn qui vit parmi nous et en nous demeure en tout temps le même Caïn que l'âme populaire avait projeté dans la Bible et dans les Sagas)* » (Szondi, 1969 : 48). Le Caïn mythique est la « projection » d'une structure héréditaire

fondamentale de notre inconscient pulsionnel. C'est, dans sa forme, le précipité amplifié du contenu de désirs inconscients qui se reflète dans le mythe, qui à son tour continue de faire appel en chaque individu humain. Selon Szondi la vie de Caïn et Abel continue en chacun de nous. Caïn et Abel agissent en tant que « symboles », en tant que *Gestalt* de la mythologie, lesquels nous confrontent avec nos propres possibilités destinales (Ibid.: 12). Szondi parle dans ce sens du destin caïnesque et abélique de tout individu humain.

La signification de « symbole » chez Szondi est très apparentée à ce que Jung appelle « archétype ». Selon Jung, un archétype ne se montre jamais comme tel. Il se manifeste seulement à travers les nombreuses formes de ses images archétypales ou représentations¹¹. Chez Szondi quelque chose d'analogique se passe avec les symboles de Caïn et Abel. Ceux-ci ne se montrent jamais directement comme tels, mais ils opèrent par et dans le destin de chaque homme. La façon selon laquelle Caïn se manifeste chez l'homme est individuellement différente. La forme sous laquelle elle apparaît renvoie toujours à une essence invariable, qui comme telle ne peut jamais être connue directement. La variété des formes sous lesquelles les destins caïnesques et abéliques (*Kain- und Abelschicksal*) se manifestent, est génotypiquement déterminée. Les ancêtres mythiques continuent de vivre dans nos motifs et désirs inconscients au travers d'une couche héréditaire dans l'inconscient. Cet « inconscient familial » est la pierre d'achoppement de la *Schicksalsanalyse*.

L'inconscient familial de Szondi constitue une troisième couche de l'inconscient, complémentaire à l'inconscient personnel de Freud et à l'inconscient collectif de Jung (Szondi, 1999 : 61). Selon Szondi le destin (*Schicksal*) individuel est déterminé de façon héréditaire-familiale. Pour cette raison Szondi a d'abord appelé sa *Schicksalsanalyse* une « théorie ancestrale » (Szondi, 1937 : 25). Le terme « ancêtre » a déjà en soi une connotation mythique. Les figures ancestrales peuplent l'inconscient szondien. De façon manifeste ou latente, le sujet est « porteur » de certains souhaits et exigences ancestrales (*Ahnenansprüche*)¹². Les choix que fait l'individu ont, d'une façon ou d'une autre, une affinité avec les choix des ancêtres. La manière dont un potentiel pulsionnel familial héréditaire déterminé trouve son application dans la vie décide du caractère d'une existence particulière.

Szondi comprend l'inconscient familial à partir de quatre domaines ou « vecteurs » qui, en interaction dialectique, déterminent le destin de l'homme. Ces vecteurs sont fondés sur les quatre « cercles héréditaires » humains selon Kretschmer ou groupes d'affections mentales héréditaires, à savoir la psychopathologie sexuelle, paroxystique, schizothyme et maniaco-dépressive (Ellenberger, 1970 : 866-867). Szondi estime que ces quatre maladies mettent à nu les « lignes de fracture » essentielles de l'inconscient familial en analogie avec le « Principe de Cristal » de Freud¹³. Cet inconscient familial est un inconscient pulsionnel qu'on comprendra à partir de quatre – au lieu de deux – pulsions ou « vecteurs » : le sexuel, le paroxystique, le Moi et le vecteur du contact. Chacune des quatre pulsions est, à son tour, composée de deux « facteurs » polaires. Szondi obtient ainsi huit racines essentielles ou « radicaux » du destin humain. Pour Szondi l'homme est constitutionnellement « pathologique polymorphe » (Geyskens, 2004 : 565). Les huit troubles psychiatriques sont tous génotypiquement innés chez l'homme. La pathologie n'est qu'une des nombreuses manifestations de la même prédisposition génétique. La « normale » et l'expression socialisée ou sublimée trouvent leur origine dans le même radical pulsionnel. Je l'illustre au travers de la pulsion paroxystique, qui occupe une place centrale dans l'analyse par Szondi des figures de

11« Les images archétypiques que l'inconscient nous montre ne doivent jamais être confondues avec l'archétype même. C'est la mise en forme riche et variée qui renvoie à une forme basale en soi non observable. Cette forme de base est caractérisée par certains éléments formels et par des significations de base, qui ne peuvent être comprises qu'approximativement » (Jung, 1995 : 57).

12« *Unter Ahnenanspruch versteht die Scha [Schicksalsanalyse] das Endziel einer Ahnenfigur; im Leben eines Abkömmlings in der gleichen Existenzform vollständig so zurückzukehren, wie sie in der Familiengeschichte einmal oder mehrmals schon erschienen war* » (L'analyse du destin entend, par exigences ancestrales, le but final de la figure ancestrale qui est de revenir dans la vie de ses descendants complètement avec la même forme d'existence, comme elle était déjà apparue une ou plusieurs fois dans l'histoire de la famille) (Szondi, 1998 : 57).

13« *Jetons un cristal par terre, il se brisera, non pas n'importe comment mais suivant ses lignes de clivage, en morceaux dont la délimitation était cependant déterminée auparavant par la structure du cristal. Cette structure fêlée est aussi celle des malades mentaux* » (Freud, 1933a : 125).

La pulsion paroxystique est sans doute le plus remarquable des quatre vecteurs szondiens. C'est le mérite absolu de Szondi d'avoir souligné la spécificité clinique du caractère paroxystique de la pulsionnalité humaine. Cette pulsion paroxystique acquiert dans la *Schicksalsanalyse* son propre champ d'application, à côté de celui de la sexualité. La spécificité clinique de ce vecteur pulsionnel est déterminée par le caractère de surprise et d'attaque de ses manifestations. Hippocrate désignait par « paroxystique » l'augmentation rapide et « surprenante » des symptômes de la maladie vers une acmé (Szondi, 1998 : 326). Des exemples connus de telles attaques ou « paroxysmes » sont la fièvre, l'épilepsie, l'hystérie et la crise cardiaque. Szondi considère la pulsion paroxystique ou « de surprise » (*Überraschungstrieb*) comme une « pulsion » de protection (*Schutztrieb*) manifestée en réponse à une menace extérieure ou intérieure. Une menace de ce type active une crue subite d'affect, d'énergie accumulée qui est ensuite évacuée par une explosion émotionnelle.

En tant que vecteur inconscient familial, la pulsion paroxystique est essentiellement de structure bipolaire. Szondi interprète le vecteur paroxystique à partir de deux troubles psychiatriques essentiels déjà mentionnés, à savoir l'épilepsie et l'hystérie. En conséquence, il fait une distinction qualitative entre les paroxysmalités épileptiforme et hystérisiforme. La différence entre les deux est seulement en rapport avec les espèces d'émotions qui sont activées et évacuées explosivement à travers une attaque. Ainsi, la paroxysmalité épileptiforme se caractérise par l'accumulation massive d'affects « bruts ». Ils s'évacuent dans une attaque agressive et conduisent le sujet au meurtre de l'ennemi ou de soi-même, selon la direction que prend cette évacuation de l'agressivité. La coloration affective des pulsions meurtrières renvoie selon Szondi à la colère, la haine, le courroux, la vengeance, l'envie et la jalousie accumulées. Szondi rattache les affects épileptiformes à la *vis irascibilis* classique. Il place diamétralement en opposition la paroxysmalité hystérisiforme de la *vis concupiscibilis*. Ces affects hystériques sont tout le contraire de rudes et agressifs. Dans l'hystérie, nous avons affaire à des affects qui accompagnent Éros, à savoir, « la concupiscence », « le désir », « l'amour », « l'allégresse », « la compassion » et « la joie ». L'énergie hystérisiforme peut également s'accumuler et apparaître alors comme crainte de se montrer. Si la même énergie se décharge de façon paroxystique, il est question d'attaque hystérisiforme. Les deux dispositions, tant l'attaque d'épilepsie que celle d'hystérie, sont les deux facettes d'une même pulsion paroxystique. Selon la force constitutionnelle, le caractère paroxystique de la vie pulsionnelle de l'individu humain s'exprime plus ou moins de façon épileptique ou hystérique.

La notion de paroxysmalité offre, selon Szondi, la clé pour élucider l'énigme du fratricide. Dans l'analyse par Szondi du mythe de Caïn et Abel, l'accent est mis sur le déploiement jamais vu de l'agression épileptiforme dans le meurtre d'Abel¹⁴. La figure de Caïn montre, de façon agrandie, ce dont l'homme est capable. Caïn est le symbole de l'*homo paroxysmalis*, le représentant de la paroxysmalité épileptiforme.

Dans la façon selon laquelle ces affects bruts sont exprimés, Szondi discerne un certain mode composé de trois phases. Il appelle la première phase la « phase paroxystique ». Elle comprend l'inflammation, portée jusqu'à ébullition, d'une colère accumulée précédemment. Dans la deuxième phase « épileptiforme », les affects accumulés atteignent une intensité inouïe, qui entraîne une décharge explosive dans l'attaque de colère. Les affects bruts sont déchargés comme des projectiles meurtriers aveugles. Suivant la direction de la décharge, la colère conduit à une destruction partielle ou totale de l'objet ennemi. Après l'accalmie de la tempête émotionnelle, une troisième phase de réparation (*Wiedergutmachung*) peut suivre dans certains cas. Pendant cette « phase hyperéthique ou hyperreligieuse » apparaît le remords au sujet de l'attaque, qui entraîne un sentiment d'angoisse ou de culpabilité et un désir de réparation ou de restauration des dommages causés¹⁵. Quelque chose

14À part le besoin d'affirmation et l'autoaffirmation hystérique dont témoigne Caïn, la paroxysmalité hystérique n'a clairement qu'une importance secondaire (Szondi, 1969: 52).

15Szondi formule ainsi implicitement une critique vis-à-vis de Melanie Klein, qui rattache la tendance réparatrice à la

ayant trait à l'humilité de l'homme apparaît pendant cette phase, que Szondi associe avec la figure d'Abel. La figure d'Abel joue un rôle quasi invisible dans le commentaire de Szondi, mais elle se manifeste dans la tendance à la restitution qui suit le meurtre inhumain. Szondi souligne que chaque Caïn recèle un Abel. Cette nature abélique humble et douce ne semble apparaître chez Caïn qu'avant ou après l'attaque. Quand il sacrifie à Yahvé, Caïn semble un Abel. Les émotions brutes et l'agressivité sont masquées et se trouvent à ce moment à l'arrière-plan. Ces impulsions refoulées se manifestent sur un mode explosif dans l'attaque meurtrière sanglante contre Abel.

Le complexe de Caïn

Le « pur » Caïn, comme nous le voyons à l'œuvre dans le mythe, est l'archétype chez Szondi du mode psychopathologique de la pulsionnalité paroxystique humaine universelle. La pathologie apparaît sous la figure de l'*Anfallsmensch* (l'homme de l'attaque) caïnesque quand la paroxysmalité épileptiforme se clive de son homologue modérateur hystérisiforme paroxystique. Cette figure pathologique n'est certainement pas commune. Le (sui)cide, comme suite d'une crise épileptiforme paroxystique, ne se retrouve qu'à l'extrême pathologique du continuum de la normalité à la psychopathologie. Szondi présente comme les équivalents psychiques les plus communs de cette même destinée caïnesque pathologique l'épilepsie, la migraine et le bégaiement. À côté des formes antisociales ou criminelles, que Szondi retrouve chez des criminels de guerre et les pyromanes, le même intérêt s'exerce de manière socialisée dans des professions comme boulanger ou pompier ou dans les professions « soignantes » des pasteurs ou des infirmières. La paroxysmalité épileptiforme se manifeste sous sa forme sublimée, dans l'éthique et la religion¹⁶.

La question qui nous reste est: « *Kann ein Mensch mit einer kainitischen Natur neurotisch werden?* » (Szondi, 1969 : 115) (Un homme de nature caïnesque peut-il devenir un névrosé ?). Szondi reconnaît une part de pulsion paroxystique dans la névrose et parle ainsi de ces patients comme « névrosés de l'attaque » (Ibid., p. 54). Chez ces névrosés, il ne s'agit pas tant de la répression du sexuel, que des impulsions épileptiques paroxystiques. À côté du complexe d'Œdipe, selon Szondi, il y est, en d'autres termes, également question du « complexe de Caïn » : « *Da die Anfallskranken die groben Affekte aufstauen, um den vermeintlichen Feind, den Rivalen, zu töten, sagen wir, sie leiden an dem "Kainkomplex"* » (Ibid., p. 54) (Puisque ces malades de l'attaque accumulent les affects rudes pour tuer l'ennemi imaginaire, le rival, nous disons qu'ils souffrent du "complexe de Caïn"). Le conflit qui occupe le névrosé de l'attaque, dans le complexe de Caïn inconscient, est donc le contraste entre l'amour du Père et l'agressivité vis-à-vis de son frère, qui est – lui – reconnu par le Père. Les symptômes névrotiques, qui correspondent avec ces impulsions conflictuelles refoulées, ont le caractère d'une attaque agressive sur la propre personne. Selon Szondi cette auto-agression se voit dans les névroses obsessionnelles, les phobies et les symptômes psychosomatiques comme la migraine, la tachycardie, l'asthme et l'eczéma. Avec l'introduction du complexe de Caïn Szondi met fin à l'hégémonie d'Œdipe. Szondi note que, dans la psychanalyse freudienne, Caïn est réduit systématiquement et sans nuances à Œdipe. Alors que lui, il estime que les deux complexes ont une existence autonome, côte à côte et peuvent conduire tous les deux à la névrose (Ibid., p. 117). Outre leur détermination pulsionnelle spécifique par la pulsion sexuelle et la pulsion paroxystique, Szondi pointe la spécificité de la problématique humaine qui leur est propre. Dans le complexe d'Œdipe, il est question de la communauté de la famille et de l'importance de la reconnaissance du père. Dans le complexe de Caïn, l'accent se déplace vers la création d'une famille humaine, avec la possibilité de reconnaissance positive de l'autre comme prochain (Vergote, 1966, Szondi, 1969 : 118)¹⁷.

L'introduction par Szondi de la pulsion paroxystique dans le contexte du mythe de Caïn et Abel

position dépressive (Klein, 1998).

¹⁶Le lien intrinsèque entre l'épilepsie et la religiosité est connu dans la littérature psychiatrique depuis Esquirol et Morel (Dewhurst & Beard, 2003).

¹⁷Cette interprétation va dans le sens du rapport entre agressivité et imaginaire (Lacan, 1966). Je travaille sur cette question, avec une alternative à l'interprétation de Szondi et de Vergote, dans une étude plus approfondie sur la relation entre l'agressivité, le sadisme et la pulsion de mort chez Freud (en préparation).

pourrait sans aucun doute ouvrir une nouvelle perspective sur le problème psychanalytique de l'agressivité humaine. Le complexe de Caïn met à jour un registre de l'agressivité humaine différent de l'agressivité sexuelle sadique, refoulée ou non, du schéma œdipien. Szondi souligne que la décharge explosive de la colère et de la haine accumulées, propre au vecteur paroxystique, renvoie à une origine pulsionnelle non-sexuelle. L'agressivité paroxystique occupe son propre champ à côté du domaine sexuel (Szondi, 1969 : 52). L'autonomie pulsionnelle n'exclut nullement que les tendances sadiques, masochistes et épileptiques puissent être en cause simultanément. La différence relative décide alors du caractère dominant du phénomène agressif. À côté de l'agressivité sexuelle considérée à travers le schéma œdipien, la pulsion paroxystique nous confronte avec une énergie affective propre qui se fait valoir de manière épileptique dans le fratricide sanglant.

L'épilepsie et la pulsion de mort

L'accent particulier mis par Szondi sur l'épilepsie comme psychopathologie « essentielle » et comme origine de l'agressivité caïnesque paroxystique, pourrait donner l'impression que l'épilepsie aurait échappé à l'attention de Freud. Rien de tout cela, au contraire. Tout comme Szondi, Freud était particulièrement fasciné par l'œuvre de Fiodor Dostoïevski¹⁸. Les personnages les plus contrastés y sont dépeints comme e.a. des assassins et des prêtres. Freud lui-même n'a jamais fait explicitement une distinction qualitative entre l'agressivité épileptique et sadique. Pourtant, nous retrouvons, dans les derniers écrits de Freud, une première tentative dans le sens d'une agressivité épileptique. A posteriori, nous pouvons dire que Freud a, dans un certain sens, ouvert la voie pour la notion de paroxysmalité de Szondi.

Dans « *Dostoïevski et le Meurtre du Père* » (1928b [1927]) Freud pointe, en hésitant, l'importance potentielle de l'épilepsie comme « apparente entité clinique »¹⁹. Freud dit faire « *une distinction entre une épilepsie organique et « affective »*. La signification pratique en est que celui qui est dans le premier cas a une maladie du cerveau, tandis que dans le second cas c'est un névrosé » (Freud, 1928b [1927] : 437). Dans les deux cas, la crise d'épilepsie met à jour « *L'identité du mécanisme fondamental de la décharge pulsionnelle* » (Ibid., p. 436). Freud interprète l'attaque ou la « perturbation » de l'épilepsie affective comme une expression de la psyché même » (Ibid., p. 437). Freud interprète clairement les crises d'épilepsie de Dostoïevski exclusivement à partir du schéma œdipien. Elles constituent une punition pour les désirs de mort œdipiens contre le père. Le sentiment de culpabilité, qui remonte au complexe d'Œdipe, donne le motif des souhaits de mort du meurtrier contre soi-même. Freud interprète ces désirs de mort épileptiques comme une forme d'hystérie: « *Hystéro-épilepsie, donc comme une forme sévère d'hystérie* » (Ibid., p. 435). Les crises d'épilepsie renvoient à des désirs de mort sadiques, qui à présent se retournent en autopunition masochique contre la personne même. Le crime interprété par Freud à partir de la culpabilité œdipienne, remonte selon Szondi à une expression pulsionnelle « positive » de la paroxysmalité épileptiforme. Szondi rompt de cette façon avec l'exclusivité du schéma œdipien dans laquelle Freud reste piégé pour interpréter l'agressivité épileptique.

L'intérêt porté par Freud à l'épilepsie, et au modèle épileptique de décharge pulsionnelle, apparaît curieusement au même moment que l'introduction de la pulsion de mort. Dès la publication de *Au-delà du Principe de Plaisir* (1920g), la pulsion de mort et la pulsion de vie (Éros) deviennent les

¹⁸Szondi décrit sa rencontre avec (l'œuvre de) Dostoïevski à l'âge de dix-huit ans (1911) – donc bien avant la publication de l'étude de Freud (1928b [1927]) – comme source d'inspiration pour sa découverte de la Schicksalsanalyse, de l'inconscient familial et du thème de la paroxysmalité. Szondi écrit: « *Warum hat Dostojewski zu seinen Romanhelden mit Vorliebe eben Mörder gewählt? [...] Dostojewski konnte und musste das Seelenleben von Mördern darstellen, weil er den Mörder in sich, in seinem familiären Erbgut verborgen, trug. Er selbst war ein latenter Mörder. Diesen latenten Mörderahnen projizierte er unbewusst in die Seele seiner Helden* » (Szondi, 1999 : 68).

¹⁹« *Ça n'a guère de sens de présenter ici toute la pathologie de l'épilepsie, parce que cela ne nous fournirait de toute façon pas des jugements définitifs. Mais nous pouvons dire toutefois: le vieux morbus sacer continue de se présenter comme une apparente entité clinique, la maladie angoissante associée à des convulsions imprévisibles, apparemment non provoquées, un changement de caractère dans le sens d'irritabilité et d'agressivité, et la diminution progressive de toutes les facultés* » (Freud, 1928b [1927] : 435-436).

pulsions fondamentales irréductibles de chaque homme. Freud « tente de résoudre l'énigme de la vie en se servant de l'hypothèse de ces deux-là, qui sont en conflit dès le premier début » (Freud, 1920g : 216 Note 90). Dans leur sillage, Freud introduit les termes d'« intrication pulsionnelle » et « désintrication pulsionnelle » pour indiquer à quel point « les deux types de pulsions se lient, se mélangent et s'allient » (Freud, 1923b : 405). À remarquer que Freud illustre la relation particulière de la pulsion de vie et de la pulsion de mort par le sadisme: « Dans la composante sadique de la pulsion sexuelle nous voyons un exemple classique d'une intrication pulsionnelle efficace selon nous, dans le modèle du sadisme autonomisé comme perversion le modèle d'une désintrication qui certes n'est pas poussée à l'extrême » (Ibid., p. 405). C'est l'endroit où Freud fait allusion pour la première fois à l'agressivité épileptique, qu'il explicite encore dans son étude sur Dostoïevski. La pulsion de mort initialement liée et tempérée par Éros s'exprime, suite à la désintrication pulsionnelle, sous la forme d'une crise d'épilepsie: « Nous réalisons qu'en général la pulsion de destruction est surtout mise au service d'Éros dans un but de défense, et nous supposons que l'attaque d'épilepsie est un produit et une indication de la désintrication pulsionnelle, et nous apprenons à comprendre que, parmi les conséquences de nombreuses névroses graves, comme les névroses obsessionnelles, la désintrication pulsionnelle et l'expression de la pulsion de mort méritent une discussion séparée » (Ibid., p. 405). Freud fait ici allusion à une agressivité épileptique non-sexuelle, qu'il s'agit de comprendre à partir des destins de la désintrication de la pulsion de mort. Il est possible que Freud s'approche ici, avec la pulsion de mort, de quelque chose que Szondi appela plus tard agressivité épileptiforme-paroxystique. Freud lui-même ne parvient pas à faire ce pas. Il continuera de comprendre l'agressivité unilatéralement à partir du sadisme, où la pulsion de mort se manifeste comme étant liée à Éros.

Relecture de L'Homme aux Rats de Freud

En attirant l'attention sur le mythe de Caïn et Abel Szondi accorde une place à part entière à l'agressivité épileptiforme-paroxystique à côté de l'agressivité sexuelle œdipienne. La valeur ajoutée par ce geste szondien est démontrée de manière excellente par la re-lecture de la célèbre étude de cas de Freud de *L'Homme aux Rats* (1909D) (Larôme, Lecamp & Teilhol, 2002). Comme dans l'histoire de cas du *Petit Hans* (1909b) parue à la même époque, c'est le débat avec Adler qui joue à arrière-plan. Il devient évident, avec à l'esprit l'esquisse que fait Szondi de la figure Caïn, que l'analyse freudienne de ce névrosé obsessionnel, interprétée exclusivement à partir du sadisme refoulé, demeure insatisfaisante. L'hypothèse selon laquelle au moins des traces d'agressivité paroxystique sont présentes devrait devenir claire à partir de l'extrait suivant: « *Quand il [L'Homme aux Rats] était encore très petit [...] il [L'Homme aux Rats] a dû faire quelque chose de très mal, ce pourquoi son père l'a battu. Le bambin a alors fait une terrible crise de colère en insultant le père encore quand celui-ci le battait. Comme il ne connaissait pas d'injures à l'époque, il l'avait appelé de tous les noms qu'il pouvait penser, en lui disant: « Toi lampe, toi essuie-main, toi tableau », etc. Son père, surpris par ce déchaînement élémentaire, cessa de le battre en disant: « Ce gosse deviendra soit un grand homme, soit un grand criminel!* » Il croit que cette scène a fait une impression durable à lui autant qu'à son père. Son père ne l'aurait jamais plus battu; lui-même attribue en partie son changement de caractère à cette expérience. Par crainte de sa rage, il serait devenu un lâche depuis. Il a d'ailleurs eu peur toute sa vie d'être battu et allait se cacher rempli d'effroi et d'indignation lorsqu'un des autres enfants était battu » (Freud, 1909D : 51, nous soulignons).

Dans son analyse théorique Freud, à nouveau, ne va pas au delà de l'interprétation de la haine infantile pour le père de « L'Homme aux Rats », qui se manifeste dans l'attaque agressive, dans le sens du « sadisme, qui perdure comme haine dans l'inconscient » (ibid.: 74-76). Il est clair que Freud ne comprend cette scène qu'exclusivement à partir du schéma œdipien. Il reste aveugle pour le caractère caïnesque de l'attaque de rage du petit Homme aux Rats.

Indépendamment du fait que l'agressivité montrée ici puisse aussi avoir un caractère sexuel, nous y reconnaissons clairement les caractéristiques d'une crise épileptique paroxystique. L'Homme aux

Rats est un petit Caïn chez qui l'affectivité rude retenue explose dans un « rage sauvage » (Genèse 4:5). L'intensité de cette agressivité est, à première vue, tout à fait disproportionnée par rapport à la raison réelle évoquée. Père et fils sont totalement surpris par ce qui arrive. Le changement de caractère qui suit la crue des affects peut se comprendre à partir de la troisième phase du complexe de Caïn: la phase de la réparation reliée à la culpabilité qui suit l'attaque (Szondi, 1980 : 174). La nature caïnesque de l'Homme aux Rats disparaît dans l'arrière-plan à la faveur de sa nature abélique. L'Homme aux Rats se montre comme fils exemplaire, qui a horreur de l'agressivité. La réaction du père de l'Homme aux Rats a également un air très szondien. La manifestation pathologique de la pulsion « du petit Caïn » révèle quelque chose de sa nature paroxystique. Le génotype paroxystique s'exprime, outre dans la névrose, aussi dans des formes extrêmement pathologiques, socialisées, et sublimées. La même structure paroxystique peut s'exprimer de plusieurs façons, selon la manière dont l'Homme aux Rats fait usage de ses possibilités. Ceci est le sens de ce que dit le père de l'Homme aux Rats quand il parle de « crime » et de « génie » comme alternatives possibles pour la névrose. L'Homme aux Rats orientera son destin caïnesque socialisé dans la profession juridique. Il fera usage de son agressivité épileptiforme-paroxystique de manière positive pour défendre la loi. Le Caïn « abéalisé » s'est fait Moïse²⁰. Szondi comprend l'agressivité meurtrière de Caïn, la culpabilité qui la suit et la tendance à la réparation d'Abel, et l'introduction de la loi par Moïse, comme enracinées dans la même dynamique de la pulsion affective (Szondi, 1973 : 114-120).

L'agressivité au delà de la pulsion d'agressivité

Le mythe de Caïn et Abel offre à Szondi le cadre pour l'introduction en psychanalyse d'une pulsionnalité paroxystique non thématifiée. La « découverte » de la paroxysmalité ouvre de nouvelles perspectives sur la notion problématique de l'agressivité chez Freud. Szondi écrit : « *Kaum findet man einen psychoanalytischen Begriff, dessen endgültige Fassung für Freud so grosse Schwierigkeiten bereitet hätte, wie der Aggression und seine Einordnung in irgendein Triebssystem seiner Lehre* » (Szondi, 1980 : 121).

La plus-value de la paroxysmalité est qu'elle relativise le monopole de l'agressivité sexuelle freudienne, interprétée à partir du sadisme et / ou de la pulsion de mort, en perspective. Szondi ne méconnaît pas du tout l'agressivité sexuelle, mais il laisse aussi une place à l'agressivité paroxystique. La pulsion paroxystique n'a pas non plus chez Szondi le monopole dans l'analyse de l'agressivité. Il serait absurde selon Szondi de parler de pulsion de l'agressivité ou de destruction: « *In the Schicksals-analytic system of drives [...] there is no unitary lethal drive* » (Szondi, 1964 : 58). Ni la pulsion sexuelle (sadisme), ni la pulsion paroxystique (épilepsie) ne suffiraient de manière exclusive à mieux comprendre l'agressivité humaine. Szondi comprend toujours l'agressivité par l'interaction dialectique simultanée des quatre pulsions de son modèle pulsionnel. À part la pulsion sexuelle et la pulsion paroxystique, l'agressivité doit encore être comprise à partir des vecteurs du moi et du contact.

Afin de mieux comprendre la nature obligatoirement multi-dimensionnelle de l'essence de l'agressivité humaine, je reviens à notre mythe. À côté de la nature paroxystique du meurtre, des motifs sexuels jouent également un rôle. Caïn s'intéressait à la femme qui avait été attribuée à son frère. L'envie et la jalousie étalées de façon paroxystique sont, en d'autres termes, également colorées par des motifs sexuels. Outre la possession sexuelle, Caïn est poussé par un désir de possession en général qui correspond à l'impact de la pulsion du moi chez Szondi. L'agressivité dévoile quelque chose de l'agression ou de la rage narcissique²¹.

L'estime de soi de Caïn est en rapport avec un besoin narcissique de se distinguer de son jeune frère.

²⁰Le jeune Moïse a tué un Egyptien dans un accès de colère (Exode 2 :12). Cet assassin est le défenseur le plus violent de la loi par la promulgation des tables en pierre de la loi (Exode 34 :29).

²¹De même que Freud, Szondi met l'agression narcissique en rapport avec la psychopathologie schizoforme. Freud dit de la personnalité de type narcissique: « *L'ego dispose d'un niveau élevé d'agressivité, ce qui se reflète également dans sa disposition pour agir [...]. Les types narcissiques qui, malgré leur indépendance par ailleurs, demeurent exposés à la frustration de la part du monde extérieur, sont plus particulièrement disposés pour la psychose, de même qu'ils sont également porteurs des conditions essentielles pour la délinquance* » (Freud, 1931a : 36-38).

Cela se manifeste dans la possession de terres agricoles et dans l'optimalisation de ses revenus. La figure nomadique d'Abel n'acquiert pas sa valeur à partir de ce qu'il possède. Il sacrifie le premier-né de ses moutons à Yahvé, tandis que Caïn sacrifie l'excédent de sa récolte. Le rejet de Caïn par Yahvé rend Caïn furieux. Il se sent rejeté par Yahvé. Contrairement à son frère, il n'est pas reconnu. Cette non-reconnaissance, Szondi la met en rapport avec le vecteur du contact, qu'il interprète à la suite du psychanalyste hongrois Imre Hermann comme besoin d'attachement, « de s'attacher » (Geyskens & Van Haute, 2003 : 154-165). L'envie vis-à-vis son frère, qu'il reconnaît ouvertement, acquiert ainsi également le sens d'une rupture agressive de tous les liens. Caïn est puni par Yahvé. Il est exilé et erre pour toujours (Szondi, 1969 : 26-36). L'interprétation du mythe par Szondi offre une approche intégrée et différenciée du problème de l'agression. Son alternative offre en plus une réponse au débat entre Freud et Adler sur le problème de l'agression. Szondi donne à la fois raison à Freud en déclarant qu'il n'y a pas quelque chose comme une pulsion d'agression, comme le prétendait Adler (Adler, 1908). L'agressivité est pour Szondi une propriété inhérente du pulsionnel: elle caractérise la pulsion (Freud, 1909b : 538). D'autre part, en accord avec Adler Szondi confirme que Freud mise trop exclusivement sur la sexualité. Le vecteur sexuel a son rôle à jouer dans la compréhension de l'agressivité, mais ce rôle est loin d'être le seul et unique.

Conclusion

La connaissance de Freud de l'antiquité n'est pas du tout limitée à la mythologie classique et à la tragédie grecque. Dans *Malaise dans la Civilisation* (1930a [1929]), Freud cite l'auteur de comédies romain Titus Maccius Plaute (2006 : II, 4, 88), quand il écrit: « *homo homini lupus* [« L'homme est un loup pour l'homme »], qui oserait après toute l'expérience que la vie et l'histoire nous ont donné s'opposer à cette thèse ? » (Freud, 1930a [1929] : 502). La réflexion de Freud sur la tragédie et l'absurdité de l'agressivité humaine aboutit, un peu plus loin dans le même texte, sur la conclusion confrontante : « *Je me rends compte que nous avons toujours considéré le sadisme et le masochisme comme des expressions d'un alliage érotique de la pulsion de destruction dirigée vers l'extérieur ou vers l'intérieur, mais comment nous sommes passés outre l'omniprésence de l'agressivité et de la destruction non-érotiques, comment nous avons négligé de leur accorder la place qu'elles méritent dans l'interprétation de la vie, reste un mystère pour moi* » (Ibid.: 509, je souligne). Freud doit constater que, comme beaucoup d'autres, il est resté aveugle sur ces autres aspects non-sexuels de l'agressivité humaine : « Parce que les petits enfants n'aiment pas devoir l'entendre quand on évoque la tendance innée de l'homme au "mal", à l'agressivité, à la destruction et, partant, à la cruauté » (Ibid., p. 509-510).

Une des choses qui ont contribué à cette conception, unilatérale et réductionniste de l'agressivité humaine comme agressivité sexuelle, est l'importance dominante accordée dans la psychanalyse freudienne au mythe d'Œdipe. L'évidence avec laquelle le complexe d'Œdipe est poussé en avant, comme clé à la compréhension de « l'énigme du Sphinx », a conduit à une interprétation exclusivement sexuelle de l'agressivité humaine. Un mythe alternatif et complémentaire qui conduit à une interprétation plus équilibrée, c'est le mythe de Caïn et Abel. Ces ancêtres mythiques sont des symboles qui se trouvent au cœur de la *Schicksalsanalyse* de Szondi. L'introduction de la pulsion paroxystique par Szondi offre non seulement un nouveau regard sur le concept énigmatique de pulsion de mort de Freud, mais crée aussi une ouverture pour un regard plus différencié sur l'agressivité humaine²². Dans ce sens, le complément offert par Szondi à une psychanalyse freudienne, dominée par la figure d'Œdipe, peut être lu comme un plaidoyer passionné pour accueillir Caïn et Abel comme les « fils prodiges mythiques ».

Jens De Vleminck, Katholieke Universiteit Leuven, Institut supérieur de philosophie,
Place Cardinal Mercier, 2, B-3000 Louvain
Tél.: + / 32 / (0) 16 32 52 46 Jens.DeVleminck @ hiw.kuleuven.be

22 On trouvera une application clinique pratique de la théorie szondienne de l'agressivité chez Schweikert (2008).

Résumé : Il est bien connu que Freud met Œdipe au centre de sa pensée pour comprendre la tragédie de la condition humaine. Un aspect problématique en est l'agressivité chez l'homme. La présente contribution propose (1) que les idées de Freud au sujet de l'agressivité sont à considérer comme pour le moins unilatérales autant que problématiques, et (2) que le potentiel heuristique du mythe d'Œdipe à ce sujet est par conséquent limité. Elle montre comment le psychiatre et analyste hongrois Lipót Szondi essaie de remédier à cette lacune dans la psychanalyse freudienne en faisant appel au mythe de Caïn et Abel. L'analyse de ce mythe fraternel crée un espace pour une approche plus nuancée de l'agressivité humaine. Le regard différent jeté par Szondi sur l'agressivité humaine propose un nouvel apport à l'interprétation unilatérale de Freud qui est basée sur les destins du sadisme et / ou de la pulsion de mort. L'amendement par Szondi de l'Œdipe freudien montre comment la psychanalyse pourrait bénéficier d'accueillir les « fils perdus » mythiques, Caïn et Abel.

Mots-clés : mythe, Caïn, Abel, l'agressivité, paroxysmalité, sadisme, pulsion de mort.

Reçu: le 25 Novembre 2008, accepté: le 1Février 2009.

Cain and Abel: The Prodigal Sons of Psychoanalysis?

Summary : It is widely known that Freud gives Œdipus a central place in both his psychoanalytic theory and praxis. Freud introduces the Œdipus myth as the crucial key for understanding the tragedy of human life. One of the most problematic issues innate to the human condition is aggression. This paper argues: (1) that Freud's insights into human aggression can at the very least be viewed as one-sided and problematic; and (2) that the heuristic potential of the Œdipus myth, correspondingly, is limited. It considers how the Hungarian psychiatrist and analyst, Lipót Szondi, tries to bridge this gap using the myth of Cain and Abel. The aim of this paper is to explore how Szondi's interpretation of this myth offers a much more subtle approach to human aggression. Szondi's alternative and distinctive look at aggressive phenomena offers an exciting and fruitful addition to Freud's interpretation as exclusively referring to sadism and/or the death drive. This contribution wants to highlight Szondi's amendment to Freud's Œdipus and aims to show that psychoanalysis can benefit from taking into account the mythical figures of Cain and Abel as its « prodigal sons ».

Key words : Myth, Cain, Abel, Aggression, Paroxysmality, Sadism, Death drive.

Bibliographie

- K. Abraham (1969 [1908]), "Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie", Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften, Frankfurt, Fischer, pp. 261-323.
- M.V. Adams (2001), *The Mythological Unconscious*, New York/London, Other Press/Karnac.
- A. Adler (1908), "Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose", *Fortschritte der Medizin*, jg. 26, pp. 577-584.
- R. Alter (1981), *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books.
- H. Arendt (2004 [1963]), *Over revolutie*, Amsterdam/Antwerpen, Atlas.
- J. Ascher & P. Wilgowitz (2002), "Judaïsme et psychanalyse", in A. de Mijolla (ed.), *Dictionnaire International de la Psychanalyse: concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions*. Vol. 2, Paris, Calmann-Lévy.
- Ch. Baudelaire (1995 [1857]), "Abel et Caïn", *De blĳemen van het kwaad*, Amsterdam, Van Oorschot, pp. 408-411.
- K. Bürgi-Meyer (2000), *Leopold Szondi: Eine biographische Skizze*, Zürich, Szondi Verlag.
- P. Coles (2003), *The Importance of Sibling Relationships in Psychoanalysis*, New York/London, Karnac.
22. Een praktische klinische tĳpassing van de szondiaanse theorie van de agressiviteit vindt men bij Schweikert (2008). *De Bijbel: Willibrordvertaling* (2008), 's-Hertogenbosch, KBS, www.willibrordbijbel.nl
- J. De Vleminck (2006), "Aan gene zijde van de psychoanalyse: De Schicksalsanalyse van Lipót Szondi", *Tijdschrift voor psychoanalyse*, jg. 12, pp. 235-249.
- K. Dewhurst & A.W. Beard (2003 [1970]), "Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy", *Epilepsy & Behavior*, jg. 4, pp. 78-87.
- H. Dijkhuis (1999), *Caïns kinderen: Over Caïn en de oorsprong van het kwaad*, Amsterdam, Boom.
- I. Eibl-Eibesfeldt (1970), *Liebe und Hass: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München, Piper & Co.

- H.F. Ellenberger (1970), *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books.
- A. Freud (1972), "Comments on Aggression", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 53, pp. 163-171.
- S. Freud (1900a), *De droomduiding*, Werken 2, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 1- 614.
- S. Freud (1908b), "Karakter en anale erotiek", Werken 4, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 364-371.
- S. Freud (1905d), *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*, Werken 4, pp. 9-118.
- S. Freud (1909b), "Analyse van de fobie van een vijfjarige jongen ['kleine Hans']", Werken 4, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 428-544.
- S. Freud (1909d), "Opmerkingen over een geval van dwangneurose [De 'Rattenman']", Werken 5, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 11-82.
- S. Freud (1912-13a), *Totem en taboe*, Werken 6, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 11-167.
- S. Freud (1916-17a [1915-1917]), *Colleges inleiding tot de psychoanalyse*, Werken 7, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 211-613.
- S. Freud (1918b [1914]), "Uit de geschiedenis van een kinderneurose ['De Wolfenman']", Werken 6, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 474-582.
- S. Freud (1920g), *Aan gene zijde van het lustprincipe*, Werken 8, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 162-224.
- S. Freud (1921c), *Massapsychologie en Ik-analyse*, Werken 8, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 225-292.
- S. Freud (1923b), *Het Ik en het Es*, Werken 8, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 371- 427.
- S. Freud (1924d), "De ondergang van het (E)dius-complex", Werken 9, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 32-40.
- S. Freud (1926e), *Het vraagstuk van de lekenanalyse*, Werken 9, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 272-346.
- S. Freud (1928b [1927]), "Dostojevski en de vadermoord", Werken 9, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 430-449.
- S. Freud (1930a [1929]), *Het onbehagen in de cultuur*, Werken 9, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 456-532.
- S. Freud (1931a), "Over libidineuze typen", Werken 10, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 33-38.
- S. Freud (1933a[1932]), *Colleges inleiding tot de psychoanalyse: Nieuwe Reeks*, Werken 10, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 77-231.
- F. García Martínez (2003), "Eve's Children in the Targumim", in G.P. Luttikhuisen (ed.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Leiden, Brill, pp. 27-45.
- T. Geyskens (2004), "De mens als Schicksal: Over de antropologische grondslagen van de Schicksalsanalyse", *Tijdschrift voor Filosofie*, jg. 66, pp. 557-573.
- T. Geyskens & Ph. Van Haute (2003), *Van doodsdrijf tot hechtingstheorie: Het primaat van het kind bij Freud, Klein en Hermann*, Amsterdam, Boom.
- R. Girard (1994 [1972]), *God en geweld: Over de oorsprong van mens en cultuur*, Tielt, Lannoo.
- C.G. Jung (1995), *Archetype en onbewuste*, Rotterdam, Lemniscaat.
- C.G. Jung (2001 [1912]), *Wandlungen und Symbole der Libido: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- M. Klein (1998 [1937]), "Love, Guilt and Reparation", *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*, London, Vintage, pp. 306-343.
- J.L. Kugel (1998), *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was and the Start of the Common Era*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press.
- J. Lacan (1966 [1948]), "L'agressivité en psychanalyse", *Écrits*, Paris, du Seuil, pp. 101- 124.
- A. Larome, M. Lecamp & N. Teilhol (2002), "Le destin paroxysmal de l'homme aux Rats", *Szondiana: Zeitschrift für Tiefenpsychologie und Beiträge zur Schicksalsanalyse*, jg. 22, pp. 64-73.
- E. Laverde-Rubio (2004), "Envy: One or many?", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 85, pp. 401-418.
- J. Lear (2001 [2000]), *Happiness, death, and the remainder of life*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- J. Lear (2005a), *Freud*, New York/London, Routledge.
- J. Lear (2005b), "Give Dora a Break! A Tale of Eros and Emotional Disruption", in S. Bartsch & T. Bartscherer (eds.), *Erotikon: Essays on Eros Ancient and Modern*, Chicago and London, University of Chicago Press, pp. 197-212.
- J.M. Masson (1985), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Flie (1887-1904)*, Cambridge Mass./London, Harvard University Press.
- H. Matthews (1967), *The Primal Curse: The Myth of Cain and Abel in the Theatre*, London, Chatto & Windus.
- J. Melon & Ph. Lekeuche (1990), *Dialectique des pulsions*, Bruxelles, De Boeck.
- T.M. Plautus (2006), *Asinaria: The One about the Asses* (transl. by J. Henderson), Madison/Wisconsin, The University of Wisconsin Press, pp. 4-101.
- O. Rank (1909), *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, Leipzig & Wien, Deuticke.
- H. Reijzer (2008), *Het gevaar van de joodse erfenis: Over Freud en de psychoanalytische beweging*, Amsterdam, Bert Bakker.
- E. Roudinesco (1999), *Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Fayard.
- P. Rudnytsky (1986), *Freud and (E)dius*, New York, Columbia University Press.
- J. Schotte (1990), *Szondi avec Freud: Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, De oeck.
- A. Schweikert (2008), *Tötungsstile: Ein triebpsychologischer und pathoanalytischer Beitrag zum Verständnis psychischer Begleitprozesse bei Tötungsdelikten*, Zürich, Szondi-Verlag.
- W. Shakespeare (1993 [1601]), "Hamlet, Prince of Denmark", *The Complete Works of William Shakespeare*, London, Pordes, pp. 941-982.
- M. Sidoli (1987), "The Myth of Cain and Abel and its Roots in Infancy", *British Journal of Psychotherapy*, vol. 3, no. 4, pp. 297-304.
- L. Szondi (1937), "Contributions to 'Fate-Analysis': An Attempt at a Theory of Choice in Love", *Acta Psychologica*, vol. 3, pp. 1-80.
- L. Szondi (1964), "Thanatos and Cain", *American Imago*, vol. 21, nos. 3-4, pp. 52-63.
- L. Szondi (1969), *Kain: Gestalten des Bösen*, Bern, Huber.

- L. Szondi (1973), *Moses: Antwort auf Kain*, Bern, Huber.
- L. Szondi (1980), *Die Triebentmischten*, Bern, Huber.
- L. Szondi (1998 [1963]), *Schicksalsanalytische Therapie: Ein Lehrbuch der passiven und aktiven analytischen Psychotherapie*, Bern, Huber.
- L. Szondi (1999 [1956]), *Ich-Analyse: Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie*, Bern, Huber.
- A. Ulrich (1981), *Kain und Abel in der Kunst: Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte*, Bamberg, Urlaub.
- F. Van Coillie (2000), "Psychoanalyse en psychiatrie: Interview met professor Jacques Schotte", *Tijdschrift voor psychoanalyse*, jg. 6, pp. 214-231.
- F. Van Coillie (2004), *De ongenode gast: Zes psychoanalytische essays over het verlangen en de dood*, Amsterdam, Boom.
- Ph. Van Haute (2002), "The introduction of the Œdipus Complex and the reinvention of pulsion: Freud's Three Essays on The Theory of Sexuality", *Radical Philosophy*, vol. 115, pp. 7-15.
- Ph. Van Haute (2006), "De antropologische betekenis van het Œdipuscomplex: Een lectuur van Freuds teksten over de vrouwelijke seksualiteit", in Ph. Van Haute & P. Verhaeghe (eds.), *Voorbij Œdipus? Twee psychoanalytische verhandelingen over het Œdipuscomplex*, Amsterdam, Boom, pp. 75-125.
- A. Vergote (1966), "Ethik und Tiefenpsychologie: Vergleichende Untersuchung über den Kains- und Ödipus-Komplex", *Szondiana*, jg. 7, pp. 212-228.
- C. Vidailhet & C. Lapiere (1988), "La jalousie fraternelle ou le complexe de Caïn", *Annales de Pédiatrie*, vol. 35, no. 9, pp. 690-693.
- S. Žižek (1999), "From the Myth to Agape", *Journal of European Psychoanalysis: Humanities, Philosophy, Psychotherapies*, nos. 8-9, Winter-Fall, pp. 1-8.