

Au-delà du bien et du mal : la réalité de l'ombre et de la destructivité

Martine Sandor-Buthaud

DANS **CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE 2004/4 n° 112**, PAGES 61 À 78

ÉDITIONS **CAHIERS JUNGIENS DE PSYCHANALYSE**

ISSN 0984-8207

DOI 10.3917/cjung.112.0061

Date de mise en ligne : 22/07/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-jungiens-de-psychanalyse-2004-4-page-61?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Cahiers jungiens de psychanalyse.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Au-delà du bien et du mal : la réalité de l'ombre et de la destructivité

Martine Sandor-Buthaud - Paris

Violence, haine, destruction, destructivité : il devient de plus en plus difficile d'ignorer ces réalités, leur existence et leurs manifestations¹. Nous les voyons à l'œuvre en nous-mêmes et de façon évidente actuellement dans le monde, nous les voyons autour de nous, parmi nos proches, dans nos familles, dans nos groupes d'appartenance et, de plus en plus, dans l'organisation même des structures de travail et dans ce à quoi nous sommes confrontés dans le quotidien de nos professions. Mais comment comprendre ces phénomènes, comment, pour commencer, arriver à *penser* ce qui se situe parfois aux limites du pensable ? Une première nécessité, qui est en elle-même une gageure, est d'arriver à poser quelques idées, pour, ensuite, examiner comment celles-ci peuvent nous aider à prendre position en face ou avec ces phénomènes et leurs manifestations. C'est ce que j'ai tenté dans ce travail, n'abordant la question que d'un point de vue psychologique, en m'appuyant sur certains des apports de la psychanalyse et de la psychologie analytique. Je me suis d'abord attachée à cerner la notion d'ombre chez Jung, puis je me suis centrée plus spécifiquement sur la question de la destructivité à partir de la pulsion de mort telle qu'en parle Freud et de l'interrogation de Jung sur le mal/Mal, avant de reprendre l'interrogation à laquelle aboutit Jung dans son travail sur le mal : une interrogation sur l'image du soi et sur les fondements d'un positionnement avec et face à l'ombre et à la destructivité.

Définition de l'ombre

À de nombreux endroits de son œuvre, Jung définit l'ombre comme « la partie inférieure de la personnalité² », la reliant ce faisant au chtonien, au

1. Ce texte, quelque peu modifié, a d'abord fait l'objet d'un exposé au colloque « Les puissances de l'ombre », organisé par le Groupe d'études C. G. Jung le 18 janvier 2003.

2. Entre autres, C. G. Jung, *Aion. Études sur la phénoménologie du soi*, trad. E. Perrot et M.-M. Louzier-Sahler, Paris, Albin Michel, 1983, p. 254 ; et C. G. Jung, *Les Racines de la conscience*, trad. Y. Le Lay, Paris, Buchet-Chastel, 1971, p. 531.

monde des instincts et du corps, de l'« âme animale³ » avec laquelle l'homme a besoin de rester en contact. Sans contact avec son ombre, nous dit-il, l'homme est un « être aplati⁴ », « un fantôme, ou un mirage à deux dimensions⁵ ». C'est la relation avec l'ombre qui donne à l'homme sa densité, ses contours, sa corporéité. Elle est la porte de la réalité.

Il arrive aussi qu'il parle de l'ombre comme de la « partie négative de la personnalité⁶ ». Même s'il précise qu'elle n'est *négative* que du point de vue du moi qui la juge comme telle, tout comme elle n'est *inférieure* qu'en référence à la terre, au chthonien, ces deux termes comportant le risque de suggérer une évaluation négative et moralisante de l'ombre. De plus, les contenus de l'ombre peuvent très bien être de l'ordre du spirituel d'en haut (si nous conservons cette image du haut et du bas), et véhiculer des valeurs positives. Si bien que finalement, et Jung en convient lui-même, « l'expression “partie inférieure de la personnalité” est impropre et induit en erreur, alors qu'au contraire le terme “ombre” ne présume rien qui le détermine quant à son contenu⁷ ».

Jung écrit aussi à de nombreux endroits que l'ombre est l'« inconscient personnel⁸ » ; il lui arrive même de dire que « l'ombre est tout simplement l'inconscient dans son entier⁹ ». Définie de façon aussi vaste, l'ombre, devenue tout, n'est d'une certaine manière plus rien : elle n'est plus un concept opératoire permettant de repérer un phénomène et de s'y confronter.

Si l'on ne définit pas l'ombre par ses contenus – ou comme inconscient personnel ou comme inconscient dans son entier –, sur quelle définition s'appuyer ? Pour ma part, ce qui me sert d'axe pour définir l'ombre et me repérer, pour délimiter cette notion sans pour autant l'enfermer, est l'idée de base de Jung que *l'ombre est un archétype*.

Dire que c'est un archétype, c'est dire que l'ombre fait partie de la psyché, que c'est une catégorie d'expérience qui fait partie intégrante de ce à quoi tout un chacun aura affaire d'une manière ou d'une autre dans sa vie. L'ombre a son rôle à jouer dans l'ensemble de la dynamique psychique, et la dynamique de l'ombre ainsi que sa prise en compte font partie intégrante du processus d'évolution et d'humanisation. L'ombre est un fait de nature exactement comme l'ombre dans la nature où, dès qu'un objet est éclairé, se dessine son pendant obligatoire, son ombre. C'est d'ailleurs dans le droit fil de cette métaphore que Jung nomme cette dynamique archétypique, cette structure d'expérience *a priori*, qui prend des formes différentes selon l'objet, l'éclairage et le contexte général. Comme toute notion jungienne, l'ombre désigne en effet *un*

3. C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, trad. D' R. Cahen, Genève, Georg, 1978, p. 64.

4. *Ibid.*

5. C. G. Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, trad. D' R. Cahen, Paris, Gallimard, 1964, p. 244.

6. C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 134 (note).

7. C. G. Jung, *Les Racines de la conscience*, *op. cit.*, p. 531.

8. Cf., entre autres, C. G. Jung, *La Guérison psychologique*, trad. D' R. Cahen, Genève, Georg, 1976, p. 270-271.

9. C. G. Jung, cité par M. L. von Franz, dans *L'Ombre et le mal dans les contes de fées*, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, p. 11-12.

phénomène défini par sa dynamique et non par son contenu ou sa forme, ces dernières variant au fur et à mesure du développement de l'individu – l'ombre prend des formes différentes selon l'histoire du sujet, l'état de son conscient, l'organisation de son psychisme et le contexte dans lequel il évolue et auquel il se réfère – et de la collectivité.

L'ombre en tant que dynamique organise un opposé, un pendant obligatoire, un antagonisme en face, ou contre toute manifestation quelle qu'elle soit. Toute organisation¹⁰ porte donc son ombre, dans laquelle se polarise ce qu'elle ne conçoit pas comme faisant partie de son identité, de ses valeurs, et qu'elle rejette hors de l'image et de la définition qu'elle a d'elle-même. L'ombre en tant que dynamique archétypique est ce qui organise cette polarisation. L'ombre, c'est l'« éternel antagoniste¹¹ », c'est l'« adversaire¹² ».

L'ombre du moi

La plupart du temps, lorsqu'on parle d'ombre, lorsqu'on dit « mon ombre » ou « son ombre », on désigne l'ombre du conscient, l'ombre du complexe moi, qui polarise ce que je ne considère pas comme moi, qui ne correspond pas à ce que je définis comme mes valeurs et/ou mes idéaux, et, d'une certaine manière, à ce que je définis comme « bien ». C'est l'enfant débile de l'homme intelligent qui, lorsque son ombre se constelle, se met à devenir débile ou à l'impression de le devenir ; c'est la faiblesse ou ce qui est défini comme tel par celui qui se définit comme fort, ou à l'inverse la force et la capacité de celui qui ne se considère pas comme fort. C'est le Mr. Hyde du Dr. Jekyll.

L'ombre et ses contenus, lorsqu'ils sont perçus par le conscient, ce qui n'est pas toujours le cas, sont vécus comme une menace, comme quelque chose de mauvais, de « mal », à supprimer. En effet, *ces contenus mettent en cause – c'est la fonction psychique de l'ombre – et menacent le statu quo* du moi, ses valeurs, ses idéaux, son équilibre, sa définition de lui-même ; ils provoquent, ce faisant, de forts affects de peur et de rejet, en particulier lorsqu'un des contenus de l'ombre, constellé à tel moment du développement, apparaît pour la première fois au conscient. Cette réaction affective violente est un indicateur permettant de repérer qu'il s'agit sans doute d'un contenu d'ombre.

Si, du point de vue du moi, l'ombre est mauvaise, est « mal », et devrait être supprimée, du point de vue de l'ensemble de la dynamique psychique et de l'évolution de l'individu, du point de vue du soi, du point de vue de la totalité et du devenir, les contenus de l'ombre véhiculent des valeurs et des forces

10. Toute organisation, c'est-à-dire : le moi, les conceptions du soi, un couple, un groupe, une famille, une nation, une civilisation... Il y a donc l'ombre du moi, l'ombre du soi, d'une famille, d'une collectivité..., les différentes ombres dans leurs différents aspects et niveaux s'interpénétrant, comme on peut voir dans la nature les ombres des différents objets éclairés se chevaucher.

11. C. G. Jung, « Glossaire », *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* recueillis par A. Jaffé, trad. D^r R. Cahen et Y. Le Lay, Paris, Gallimard, 1973, p. 459.

12. C. G. Jung, *Aion. Études sur la phénoménologie du soi*, *op. cit.*, p. 48.

nécessaires à la personnalité et à la vie de la personne, pour qu'elle puisse rester vivante, désirante, devenir un peu plus elle-même, intégrer plus de soi, devenir plus soi. De ce point de vue, la rencontre avec l'ombre est une nécessité et un « bien ».

Mr. Hyde viole, tue des prostituées. Difficile de voir ces agissements comme un bien. Mais, d'un autre côté, le Dr. Jekyll manque d'agressivité et sa morale bride sa sexualité, le coupe de son instinctivité, de son « âme animale ». Il a besoin de quelque chose qui a trait aux valeurs actuellement manifestées par ou dans Mr. Hyde. La prise en compte des contenus de l'ombre et la confrontation avec eux ne se fait pas facilement. Elle signifie le vécu d'un conflit qui peut aller jusqu'à une crise, incluant une perte plus ou moins temporaire de repères et d'orientation quant à qui je suis ou ce qui est bien ou mal. C'est par cette confrontation que peut s'opérer, si le moi peut supporter et tenir le conflit, une *transformation* des formes dans lesquelles les contenus jusque-là dans l'ombre se manifestent, rendant possible leur *intégration* – et, avec elle, l'avènement d'une nouvelle appréhension de « moi », de la relation à l'autre, de la sexualité, de l'autonomie et du lien...

L'ombre peut être projetée. Si, par exemple, elle est projetée sur une personne, nous éprouverons pour elle une antipathie violente, du même type que celle du moi pour son ombre, qu'il rejette. L'ombre peut être par ailleurs clivée, dissociée, ou déniée, ou bien, à l'inverse, la conscience peut se rendre compte de sa réaction à l'égard d'un contenu qui la menace. Le Dr. Jekyll est totalement inconscient du Mr. Hyde en lui, dont les contenus sont passés à l'acte hors de son entendement et d'une manière tout à fait inintégrable pour lui, sans reprise par le conscient sur le mode du conflit, de la rencontre et de la confrontation avec l'ombre.

Au tout début du développement, le moi peu solide de l'enfant se confronte avec certains contenus de son ombre, autant qu'il peut le supporter sans risquer un débordement, une noyade. Il apprend ainsi à tenir le conflit, la désillusion, et à intégrer de nouveaux contenus. La confrontation avec les contenus de l'ombre participe au dégagement et à la constitution du moi. Plus le moi se constitue en tant que personnalité autonome, plus l'ombre, de son côté, s'organise en complexe, en une personnalité parcellaire autonome. Le conflit entre les deux entités – le moi et son ombre – se polarise alors de plus en plus, ce qui peut amener à une crise allant jusqu'à une remise en cause des soubassements narcissiques du moi, de l'image de moi. C'est ce que Jung a vécu entre 1912 et 1919, et qu'il décrit dans le chapitre « Confrontation avec l'inconscient » de *Ma vie*¹³ : la mise en cause, pour ne pas dire la mise à mort par son ombre, des idéaux et des identifications constitutifs de son complexe moi et de son narcissisme, est représentée dans le rêve très connu de Siegfried. Le

13. C. G. Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées, op. cit.*, p. 197-232.

« héros de la mère », Siegfried, avec lequel il est identifié secrètement, est mis à mort par une « ombre primitive » liée à des processus archaïques qu'il ne repèrera comme étant ceux du soi et de l'individuation qu'*a posteriori*. Pour l'heure, la superbe du moi, sa prétention à la suprématie, sont mises à mal et invalidées, et Jung se sent humilié, impuissant et désorienté. Il vit une crise, crise d'identité et crise morale, qui aboutira à la transformation du moi et de l'ensemble de la structure psychique, à une re-centration de la relation du moi et du soi ; le moi n'est alors plus au centre et apprend qu'il n'est pas le centre, car, nous dit Jung en parlant de la mise à mort de Siegfried par son ombre, « il est des valeurs plus hautes que la volonté du moi auxquelles il faut apprendre à se soumettre¹⁴ ». Ces « valeurs plus hautes » sont celles du soi, de l'âme et de l'individuation, c'est-à-dire celles du mouvement de l'évolution psychique et de l'évolution à tous les niveaux. La constitution du moi et sa protection ne sont plus l'enjeu central de la rencontre avec l'ombre ; l'enjeu central devient la remise en cause, le remplacement du moi forcé de reconnaître qu'il n'est ni le centre de la psyché ni le centre du monde, et qu'il doit s'insérer dans le mouvement général de l'évolution. Dur apprentissage pour le moi qui, tout en se préservant du risque d'être noyé dans le collectif, apprend qu'il doit tenir compte de ce mouvement général et s'y relier. Le moi passe alors d'une autocentration à une forme de générosité qui ré-ouvre l'espace de l'Éros.

L'ombre collective

Le terme « collectif » chez Jung signifie à la fois la dimension archétypique intrapsychique et interpersonnelle – il appelle parfois celle-ci la collectivité de l'intérieur – et la collectivité exogame et ses organisations (famille, groupe, société, culture...). Communes à l'humanité, innées et constitutives de l'inconscient collectif, les dynamiques archétypiques ne découlent pas de l'histoire personnelle du sujet, elles sont phylogénétiques. Ces dynamiques se manifestent dans le psychisme des individus, dans la collectivité et dans la culture.

L'expression « ombre collective » désigne, d'une part, la dynamique archétypique de l'ombre, c'est-à-dire une dynamique énergétique numineuse avec sa capacité de possession et de fascination¹⁵ ; d'autre part, les contenus archétypiques qui viennent se mettre en position d'ombre et sont reliés aux différentes dynamiques archétypiques autres que l'ombre avec, là aussi, la capacité de fascination et l'irruption possible d'une énergie brute indifférenciée, du *sombre* (qui n'est pas l'ombre), pouvant aboutir à la mise en acte d'une violence primordiale ; enfin, l'ombre collective, c'est l'ombre de la collectivité exogame et de ses organisations, l'ombre d'une famille, d'un groupe, d'un pays, d'une cul-

14. *Ibid.*

15. La dynamique archétypique de l'ombre peut se représenter dans des figures comme le Diable ou l'Antéchrist, et fasciner au point qu'une personne ou un groupe s'identifie à l'Adversaire, participent à sa puissance, adorent sa numinosité.

ture ou d'une civilisation : à cet égard, l'ombre de la collectivité est ce que celle-ci ne reconnaît pas comme partie intégrante de son histoire et de son identité, tels ces événements ignorés, cachés, ou connus sans pour autant faire partie des livres d'Histoire et de l'identité nationale ou internationale et dont l'évocation est vécue par la collectivité comme menaçant ses idéaux et sa cohésion. Les acteurs de ces événements mis dans l'ombre se retrouvent avec un vécu d'exclusion, enfermés dans le déni et le silence collectif, ce qui a été le cas par exemple des soldats français appelés à faire la guerre d'Algérie.

Les familles aussi ont une ombre, qui peut se transmettre d'une génération à l'autre. Pensons à telle famille qui ne dit mot d'un arrière-grand-père alcoolique et maintient pourtant un interdit particulièrement accentué sur l'alcool, en même temps qu'une pression très forte sur le « se tenir bien ». Les membres des familles réagissent à l'ombre familiale. Certains sont amenés à en être les représentants, soit parce qu'ils sont vécus comme tels – on projette sur eux cette ombre alors qu'ils ne font parfois que se différencier des habitus familiaux –, soit parce qu'ils sont régis par l'ombre du groupe familial, possédés par elle, et qu'ils l'agissent.

La notion d'ombre du groupe, d'ombre du collectif permet une certaine explicitation du phénomène du bouc émissaire. Un de mes patients me racontait que, n'ayant pas eu de père, il avait beaucoup de mal à élaborer une position de garçon. Resté longtemps chétif, craintif, incapable de contenir sa peur, de faire qu'elle ne se voit pas, il avait été pendant toute son enfance le bouc émissaire des différents groupes de garçons de son âge, au sein desquels il essayait désespérément de s'intégrer. Mon patient représentait pour ces garçons « masculins » leur ombre, le petit qui n'arrive pas à grandir et qui reste dans les jupes de maman¹⁶.

L'ombre collective a ses effets dans l'individu avec tous ses niveaux : archétypiques, transgénérationnels, culturels et historiques. Ainsi peut-on voir le Mr. Hyde du Dr. Jekyll comme l'ombre collective de l'Angleterre puritaine victorienne, tandis que le Dr. Jekyll est imprégné des valeurs du conscient collectif de la culture de son temps. Nous tous, les analystes comme les autres, sommes pétris souvent sans le savoir des conceptions et réponses données par nos groupes d'appartenance et par notre culture, et agis par les effets de l'ombre collective. Ces conceptions et réponses passent à nos yeux pour des certitudes, l'expression même de l'ordre des choses. Puis, parfois, devant quelqu'un d'une autre origine sociale ou religieuse, d'une autre culture, ou pris dans un autre endroit de l'Histoire collective que celui de notre famille, nous sommes confrontés à d'autres appréhensions et conceptions qui nous paraissent étranges, voire aberrantes. Cette rencontre vient faire effraction dans ces certi-

16. Il est parfois nécessaire de mettre des choses en ombre pour pouvoir grandir, même si plus tard éventuellement les valeurs portées par l'enfant chétif attaché à sa mère auront besoin d'être re-visitées et réintégrées.

tudes qui structurent notre vision du monde et notre éthique, ce qui nous fait violence et peut susciter en nous une violence en retour.

Si l'ombre collective a ses effets dans l'individu, ses représentations et ses manifestations apparaissent aussi dans les cultures, dans l'Histoire, dans la vie des groupes et de la collectivité, dans nos familles et dans nos groupes d'appartenance, et de façon évidente actuellement dans le monde, avec les mêmes phénomènes de clivage, de déni, de projection et de rejet que je décrivais au niveau de l'ombre du moi. Le Mr. Hyde de notre monde est apparent et agissant. Il paraît cependant bien difficile de repérer au niveau collectif qui l'agit et l'agite. Même si certains semblent maintenir la certitude de posséder le bien et de le défendre, l'ombre, la violence et l'obscurantisme étant attribués aux autres, les certitudes conscientes du Dr. Jekyll se trouvent actuellement bien entamées et les repères sont difficiles à trouver. Tous ceux qui tentent des actes par rapport à la destructivité et la violence et/ou qui essaient d'élaborer des théories dans toutes les différentes disciplines pour aider à penser ces phénomènes et à donner un fondement à leurs actes, lorsqu'ils ne cherchent pas à verrouiller les anciennes certitudes et à défendre leur pré-carré et leurs propres intérêts, tentent de re-penser et re-placer nos repères.

Les notions d'ombre et d'ombre collective permettent d'interroger telles positions conscientes qui nous paraissent évidentes, de questionner nos valeurs et celles de notre civilisation, et de considérer ce que ces positionnements impliquent comme ombre, comme mise en ombre et, par conséquent, comme organisation de violence. Je ne pense pas cependant que les notions d'ombre et d'ombre collective telles que je les ai présentées jusque-là suffisent pour penser et aborder les phénomènes de destruction et de violence auxquels nous sommes confrontés à tous les niveaux. D'autres points de vue et d'autres apports, en particulier les idées de Freud sur la pulsion de mort et les développements et interrogations qui s'ensuivent, ainsi que l'interrogation de Jung sur le mal, m'ont été nécessaires. Je reprendrai ici certaines des idées et définitions exposées dans un précédent travail¹⁷ en développant plus ce qui concerne la destructivité.

Pulsion de mort et haine primaire

À propos du travail avec l'ombre, avec l'ombre du moi en particulier, j'ai parlé de représentation et de prise de conscience des contenus de l'ombre, du conflit avec ceux-ci et de la transformation et intégration qui pouvaient en découler. Il n'est pas possible d'en rester là. En effet, *certaines contenus semblent s'opposer à toute transformation, voire être organisés par le refus de l'intégration et de l'intégrité, par la haine, par la destruction, le refus et même l'attaque contre la vie, le lien, l'autre.*

17. M. Sandor-Buthaud, « Quand on ne la trouble pas... Essai sur la régression », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 107, été 2003, p. 7-28.

C'est cela qu'apprend la fréquentation des divers Mr. Hyde : certains contenus, comme maintenus en l'état par une force d'inertie et par des organisations de plaisir et de profit, continuent à se manifester et tendent à se répéter parfois même « au-delà du principe de plaisir¹⁸ ».

C'est face à ce qui semble organisé par le refus du développement, de la conscience, du lien et de la vie, que Freud a posé l'hypothèse de la pulsion de mort : face à l'intensité et à la ténacité du phénomène de la répétition, à certaines somatisations, aux suicides qu'il voyait autour de lui, aux réactions thérapeutiques négatives et à certains développements pathogènes dans la cure analytique, mais aussi face à ce qu'il voyait dans le monde.

La pulsion de mort est définie par Freud comme une pulsion, une tendance à régresser à un état antérieur au vivant, c'est-à-dire vers le non-vivant, l'anorganique. Elle est, en ce sens, autodestructrice. Tournée vers l'extérieur, elle est violence destructrice, mais sans qu'il soit besoin d'y mêler une intention de tuer, une jouissance éprouvée à faire mal ou à annihiler : ce n'est que secondairement que peut s'y greffer une jouissance sadique ou masochiste. Elle veut juste un état de sans-vie, de sans-tension. « Freud y voit la marque du “démoniaque”, d'une force irrépessible, indépendante du principe de plaisir et susceptible de s'opposer à lui¹⁹. » Il s'agit d'une puissance originelle, pour ne pas dire archétypique. Freud parle de ces « forces pulsionnelles qui tendent à mener la vie et la mort [...] [comme] d'êtres mythiques. [...] [Il les] voit s'affronter [...] dans un combat qui dépasse l'individu humain puisqu'il se retrouverait de façon voilée, chez tous les êtres vivants, même les primitifs²⁰ ». Autrement dit, ça ne se passe pas au niveau du moi mais dans un en-deçà préhistorique. Avec l'idée de pulsion de mort, hypothèse spéculative aussi insistante dans sa pensée que le sont les faits irréductibles auxquels il l'associe, Freud suggère l'idée d'une force d'inertie qui maintiendrait les formes sans changement dans la répétition, et organiserait de façon active un mouvement d'autodestruction et de destruction, de dé-liaison, de refus, d'attaque de la vie et du changement, de la relation, du lien.

La notion, on le sait, a été et reste controversée par les freudiens eux-mêmes. Pour certains, il n'est pas nécessaire de poser l'existence d'une force inhérente à la nature humaine pour comprendre la haine et la destruction. Il suffit d'en saisir la genèse dans l'histoire psycho-affective de l'individu : dans les blessures précoces, les ratés de la première relation à la mère, l'absence d'accueil primaire, et aussi les traumatismes objectifs pas forcément primaires mais trop violents pour être intégrés. L'abandon, l'exposition trop longue et trop précoce à une absence de contact, de présence et d'attention (ce que l'on

18. Titre de l'article dans lequel Freud introduit la notion de pulsion de mort : S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1977, p. 7-77.

19. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, « Pulsions de mort », *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1981, p. 372.

20. *Ibid.*, p. 376.

appelle l'Absence), livre le sujet à un vécu de souffrance extrême sans moyen d'appréhender celle-ci et de la contenir. Il se retrouve comme sans peau, dans un hurlement sans objet, isolé, exposé seul sans protection, pris dans une impasse où le contact avec soi et avec l'autre est impossible, douloureux et dangereux, et où son énergie, ne trouvant pas d'issue, se retourne contre lui, le laissant aux prises avec des déclenchements de violence et de haine, et dans la dynamique meurtrière de l'envie. Ces noyaux de souffrance, de haine, de terreur et de culpabilité sont le plus souvent dissociés ou clivés, maintenus hors de contact et de vue pour éviter la souffrance et la haine, pour se protéger et protéger l'autre de l'exigence et de la haine. Les défenses sont fortes et maintenues fortement, les systèmes de défense étant aussi organisateurs de violence.

Ainsi, pour certains, la haine qui s'origine dans l'histoire psycho-affective du sujet suffit à appréhender la destructivité, sans qu'il soit nécessaire de parler de pulsion de mort. Or, si c'est un fait clinique que de tels ratés de l'histoire psycho-affective sont sources de violence et de destruction, je ne suis pas sûre qu'ils suffisent à rendre compte des différents phénomènes auxquels se réfère Freud à propos de la pulsion de mort, comme par exemple la force de la répétition. Par ailleurs, je trouve un intérêt clinique à maintenir l'hypothèse de la pulsion de mort, du fait de l'attitude que l'appréhension de cette idée structure. Elle nous sort de la pensée causale et met en place un autre rapport à la responsabilité. La question centrale posée dans la controverse autour de la pulsion de mort est la suivante : *y a-t-il une force inhérente, primordiale, archétypique, organisatrice de la destructivité, ou cette dernière résulte-t-elle uniquement d'un raté de l'histoire, dont on peut retrouver la trace donnant une forme de causalité à l'origine de la destructivité ?* Je tends, pour ma part, à accrédi-ter l'existence d'une force inhérente à la nature humaine dont l'action se retrouve intriquée avec des facteurs historiques. Cela, à mon sens, n'amène pas plus de pessimisme que l'autre position. Ni pessimiste ni optimiste, il s'agit juste d'un constat : la destructivité *est*.

L'idée de la destructivité comme inhérente à la nature humaine peut dégager d'une culpabilité. Elle fait butée à la toute-puissance, à la prétention à comprendre, et fixe une limite à l'analyse tout comme la mort limite ou borne la vie et parfois fait ressentir sa valeur. Elle m'amène à tenir autrement la lutte, les efforts de compréhension et de conscience de ce qui peut être compris, appréhendé, changé ; à tenir dans une attitude qui ne prétend pas éradiquer la destructivité. Le « c'est ainsi » qui qualifie alors la destructivité pose un point, qui n'a rien de final, mais qui me donne une forme de stabilité, de tranquillité malgré tout, et un espace pour me tenir, considérer, et voir venir.

Jung et la destructivité : la question du mal

Si Jung ne parle pas de pulsion de mort, il s'approche cependant des mêmes rivages dans son questionnement sur les processus de transformation, sur le mal et sur la figure du soi.

À de nombreux endroits, dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*²¹ par exemple, donc dès 1912, il décrit le combat qui oppose entre elles des forces archaïques, au sein desquelles il situe une tendance à lutter contre le devenir conscient, qui apparaît sous les traits de la Mère terrible. Il montre l'adhésivité de la « libido attachée à la mère », la tendance à rester fixé au sein maternel, à refuser le deuil et le sacrifice, et en vient à parler d'un état de passivité, de mort et de maladie pour celui qui reste dans la concrétude, dans l'imaginaire, dans le monde clos du rapport à la Mère : « Si la libido reste fixée au royaume merveilleux du monde intérieur, alors l'homme est devenu une ombre... Il est comme mort et gravement malade²². » Ce monde fantomatique de passivité, de léthargie, que Jung associe à la mort, ressemble étrangement aux descriptions faites de l'état résultant des effets de la pulsion de mort. Le refus de conscience aboutit à un état fantomatique de non-connexion à soi et avec le vivant. Ainsi, quand l'état de spleen mélancolique le saisit, Baudelaire est pris par l'Ennui – qu'il écrit avec la majuscule qui convient à une entité – et par le Léthé²³ : « *Je suis comme le roi d'un pays pluvieux, / Riche, mais impuissant, jeune et pourtant très vieux, / qui... s'ennuie... / cadavre hébété / où coule au lieu du sang l'eau verte du Léthé.* » Il ne s'agit pas seulement d'un état, mais d'une dynamique qui organise cet état. Freud parle de pulsion ; Jung, de force ; Lacan, quant à lui, parle même de passion : la « passion de l'ignorance²⁴ », qu'il ajoute aux deux autres passions classiques que sont l'amour et la haine. Force, pulsion, passion : cette dynamique est parfois vécue par le patient et l'analyste comme quelque chose de têtue et d'usant qui, par son travail de sape, retire aux personnes, aux objets et aux structures leur densité et leur substance.

Jung en vient lui aussi à affirmer l'existence d'une dynamique (qu'il ne relie plus forcément à la Mère et à la figure de la Mère terrible) inhérente à la nature même, qui œuvre dans la psyché et dans le monde en luttant contre le devenir conscient et le devenir tout court. Cette réalité naturelle agissante, dont il parle en termes de « mal/Mal », et qu'il qualifie, comme le fait Freud pour la pulsion de mort, de « démoniaque », est au premier plan de ses réflexions à partir des années 1940, dans des textes comme *Aïon* et *Réponse à Job*²⁵. Dans le chapitre qu'il consacre à l'ombre dans *Aïon*, il relie l'idée de mal à la notion d'ombre, sans préciser vraiment le rapport qu'il fait entre mal et ombre et ce qu'il entend par « mal », mais en faisant une distinction intéressante entre « mal relatif » et « mal absolu » : le mal relatif est l'ombre de nature personnelle, plus précisément l'ombre lorsqu'elle découle de l'histoire personnelle, et le mal absolu est l'ombre dans sa dimension archéty-

21. C. G. Jung, *Métamorphoses de la libido et ses symboles*, Paris, Mouton. Ce texte a été revu et publié sous le titre *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. Y. Le Lay, Genève, Georg, 1953.

22. *Ibid.*, p. 487.

23. Léthé est la déesse de l'oubli et le nom donné au fleuve des Enfers dont l'eau faisait oublier le passé.

24. Cf., par exemple : la séance du 15 mai 1973 de *Séminaire*, livre XX, 1972-1973 ; *Encore*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 110.

25. C. G. Jung, *Réponse à Job*, trad. D^r R. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1984.

pique. Il conclut son chapitre sur cette idée de mal absolu en disant : « Avoir un regard sur le mal absolu représente une expérience aussi rare que bouleversante²⁶. » *La dynamique de l'archétype de l'ombre, qualifiée de mal absolu, serait le mal en tant qu'entité originelle, serait Le Mal.*

En français, le mot « mal » signifie à la fois ce qui est mauvais – *bad* en anglais – et le mal ou le Mal – *evil* ou *Evil* en anglais, ce qui peut se traduire par « diabolique », et qui, dans sa dimension majuscule, se réfère à une entité mythique, archétypique. Parler de l'ombre en termes de mal est délicat et le plus souvent impropre. En effet, l'ombre et sa dynamique œuvrent sans cesse, de façon irréductible et autonome, et la polarité dont elle assortit n'importe quelle manifestation ne dit pas si celle-ci est bien ou mal, ne dit pas en tout cas qu'elle est mauvaise ; cela ne fait tout au plus que marquer la « relativité générale²⁷ » de la valeur attribuée à une manifestation.

C'est ainsi que, nous l'avons dit plus haut, si, du point de vue du moi, de la famille, du groupe, d'une culture, l'ombre est perçue comme mauvaise, est évaluée comme « mal » dans la mesure où ce qu'elle véhicule vient mettre en cause les idéaux et le statu quo, du point de vue de l'évolution l'ombre peut être un « bien ». Certains contenus de l'ombre, vécus et évalués par l'individu ou le groupe comme négatifs, véhiculent en effet des valeurs qui ne peuvent pas être supprimées sans une perte d'âme et de sens néfaste à l'équilibre de la psyché et à son dynamisme. De plus, la prise en compte de la dynamique de l'ombre et des dynamiques de l'ordre de la Destructivité ou du Terrible fait partie du processus général de l'évolution, de la conscientisation et de l'humanisation, et est donc nécessaire au mouvement évolutif. La plupart du temps relatif, le terme de « mal » est par ailleurs fortement connoté par notre culture judéo-chrétienne et ses définitions du bien, ce qui rend difficile de le penser et l'entendre hors du champ moral.

Si j'essaie malgré tout de penser ce qu'est le « mal », je dirais qu'il est ce qui fait du mal et blesse mon intégrité et celle de l'autre, et peut mettre en danger mon devenir et le devenir d'un autre, d'une relation, du groupe, ou de la collectivité, ou ce qui va blesser la nature, mettre en danger son équilibre. Cela peut être sans intention de faire du mal ou le mal, par ignorance, déni, défenses, concrétude, ou par la force de la répétition, mais aussi suivant une dynamique qui attaque et refuse activement le mouvement évolutif, l'individualité, le lien à l'autre, et peut même amener à une jouissance de cette destruction et à s'enorgueillir de ne pas s'en émouvoir.

On peut penser que cette dynamique vient de l'omnipotence et de la toute-puissance du moi, et qu'elle s'enracine dans l'infantile : garder sa superbe, sa suprématie, ses intérêts, jouir de sa propre puissance, faire le maximum de profits et ignorer l'autre. Et, en effet, l'intensité de cette toute-puissance, sa force

26. C. G. Jung, *Aion. Études sur la phénoménologie du soi*, op. cit., p. 23.

27. É. G. Humbert, « Le concept d'ombre », *Cahiers de psychologie jungienne*, n° 3, 1974, p. 19.

et sa ténacité sont des sources patentes de violence, en partie autodestructrice. Cependant, d'une part, la question reste entière de ce qui empêche le renoncement à l'omnipotence – blessures narcissiques particulièrement fortes ou dynamique de refus inhérente à la nature humaine ? –, et, d'autre part, si l'attaque est pensée comme une attaque de l'évolution, de l'individualité et du lien, elle se situe au niveau du soi. Le risque est alors de poser de façon implicite le soi et sa dynamique organisatrice de l'évolution comme le « bien », ce que Jung a justement fortement questionné. Penser le mal et la destructivité dans la perspective du soi apporte un point de vue très intéressant et à mon sens très utile, mais ouvre une série de questions sur le soi dans son rapport à la destructivité. L'on comprend dès lors que Jung, poursuivant son interrogation sur le mal, en soit venu à questionner et re-visiter la figure du soi.

Le mal et la figure du soi

La prise en compte de la réalité de la destructivité, du mal, a amené Jung, et nous à sa suite, à mettre en cause une conception trop optimiste du soi, une attitude trop uniquement confiante dans la dynamique des opposés et sa capacité réparatrice. Conception trop optimiste, qui se lit dans des phrases comme : « La nature, il est vrai, abat ce qu'elle construit, mais c'est pour le reconstruire », ou bien : « Laisser le pur déroulement du parcours psychique²⁸ », ou des idées comme : D'un mal sortira un bien, ou : Tout cela fait partie d'un plus large dessein... À partir des années 1940, Jung réfute cette vision, travaillant intensément à développer une autre conception du soi et de sa dynamique, ce qui l'amène à mettre en cause l'image d'un Dieu²⁹ seulement bon, à qui l'on peut faire toute confiance, et à considérer son pendant obligatoire : le Diable ou Satan.

Dans *Réponse à Job*, il reprend l'histoire de Job au point où celui-ci et ses amis s'interrogent : s'il te tombe tout cela sur la tête, c'est que tu as fait quelque chose de mal, que tu as offensé Dieu, que tu n'as pas été « juste ». Job proteste : il n'a pas l'impression d'avoir fait quelque chose de mal, tout en ayant lui-même des difficultés à croire qu'il n'a rien fait de mal qui ait provoqué ces calamités, et à trouver un sens à ce qui lui arrive. Bien sûr, il a trop cru à un Dieu seulement bon, et il a tendance à penser qu'être juste implique que sa vie va « marcher » et qu'à l'inverse, si elle ne « marche pas », c'est qu'il n'a pas été juste. Or, « de même que les errements doivent être payés, de même la voie juste...³⁰ », commente Jung. L'ombre du juste, c'est l'injuste. Ce qui ne veut pas dire que c'est seulement parce qu'il a trop cru à la bonté de Dieu que les cala-

28. C. G. Jung, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, cité par A. Agnel dans « La difficile mise en place du soi et de l'ombre », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 82, printemps 1995, p. 91 et 89. Voir aussi l'article de A. Agnel, « L'ombre et le soi dans la musique contemporaine », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 96, automne 1999.

29. L'image psychique de Dieu ou *imago dei*, en tant qu'image inconsciente de ce qui organise et régit le fonctionnement du monde et de la psyché, est pour Jung une figure du soi.

30. C. G. Jung, *Psychologie du transfert*, cité par C. Gaillard dans « Du côté de la main gauche », *Cahiers de psychologie jungienne*, n° 3, 1974, p. 37.

mités s'abattent sur Job. Il nous faut sortir de l'idée de faute et de causalité. En fait, nous dit Jung, Dieu lui-même ne sait pas ce qu'il fait, n'a pas d'intentionnalité par rapport à Job. Il vit et laisse son conflit avec Satan suivre son cours. Et c'est du conflit entre Dieu et son ombre, Satan, que découlent les calamités qui accablent Job.

Jung reprend dans *Aïon* ainsi que dans *Réponse à Job* la vieille interrogation chrétienne sur la *privatio boni*, qui voit le mal comme découlant de quelque chose qui a été mal fait, d'une faute de la créature humaine. Or le mal, nous dit-il, n'est pas une *privatio boni*, il ne naît pas de la « mutilation de l'âme » ; ce n'est pas « un vice, un défaut, c'est-à-dire un mauvais usage des choses³¹ » : *le mal est une entité autonome, qui existe en elle-même, et qui n'entre pas dans une relation de causalité avec le bien.*

Accepter l'existence du mal en soi, convenir que le mal ne découle pas d'une privation de bien, est difficile, et le restera toujours tant le désir est fort de maintenir une image toute bonne et digne de confiance de ce qui régit les choses. Le conflit est intense. Le refus, le déni de la réalité du mal sont à la mesure du sacrifice qu'ils cherchent à éviter : le sacrifice d'une idée du soi, de l'ordre des choses, d'un schème organisateur du déroulement psychique et du monde sur lequel on pourrait tranquillement se reposer, nous garantissant, si l'on fait tout bien, si l'on est « juste », si l'on s'accorde avec soi, que la mort, le mal, l'injustice, le poids de notre histoire et de l'Histoire nous seront épargnés.

Jung décrit à divers endroits le jeu des forces du « bien » et du « mal » à l'intérieur de la dynamique du soi, pour tenter de montrer le processus de heurt et d'interaction entre ces deux forces, et ce qui en découle. Il le fait abondamment dans *Réponse à Job* et dans *Aïon*, ainsi que dans un texte plus court : « Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité³² ».

Au départ, nous dit-il, il y a l'Un, le père, l'unité primaire sans différenciation, l'unité inconsciente d'elle-même. (On peut penser au soi primaire de Michael Fordham). Avec le fils séparé du Père, le Christ (un *self-object* dans la théorie de Michael Fordham), apparaît la possibilité d'une conscience, mais aussi automatiquement son ombre, l'Antéchrist. Dans cette dynamique, le Christ est une figure du soi, l'Antéchrist est l'ombre de cette figure, est – nous dit Jung – l'ombre du soi. Le Christ désire Dieu, appelle et cherche l'union, l'intégralité, l'intégrité, l'Un ; l'Antéchrist le refuse, l'attaque et le dénigre. Étant celui qui empêche le retour à l'Un indifférencié, l'Antéchrist est nécessaire au mouvement de conscientisation, à la réalisation de soi, à l'évolution. Mais *il dénigre et attaque par ailleurs le désir d'Un et la formation d'une nouvelle unité sous quelque forme que ce soit, œuvrant ainsi à une dé-liaison, à une dynamique de dés-union.* Il devient

31. C. G. Jung, *Aïon. Études sur la phénoménologie du soi, op. cit.*, p. 62 et 65.

32. C. G. Jung, « Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité », *Essais sur la symbolique de l'Esprit*, trad. A. Gaillard, C. Gaillard et G. Marie, Paris, Albin Michel, 1991, p. 145-253. Voir aussi R. Caciciola, « Jung, le mal, l'alchimie », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 88, printemps 1997.

dès lors une force destructrice dangereuse pour la cohérence et l'intégrité de l'individu et de son être.

À mon sens, le danger n'est pas tant l'existence de la destructivité que le déclenchement de la destruction, la dés-union de ce qui organise mystérieusement la dynamique et l'entrecroisement des forces de vie et de mort ; et il y aurait quelque chose dans la psyché et dans le monde qui organiserait ce mouvement de dés-union, quelque chose qui, dans la pensée jungienne, peut être interrogé à partir de la figure de l'Antéchrist. Tandis qu'une partie de l'énergie de l'Antéchrist, du refus, de la destructivité, est nécessaire à la dynamique des opposés, à la créativité, au devenir vivant et désirant – les formes doivent mourir et se transformer, l'opposition doit se constituer et jouer son rôle d'antagoniste –, une autre partie refuse l'union, l'intégralité, l'intégrité, et œuvre à une forme d'anéantissement du tout. Cet aspect de la destructivité est difficile à reconnaître. Peut-être est-ce ce que Jung qualifie de Mal absolu en le reliant à l'archétype de l'ombre ? On pourrait le penser comme la logique irréductible de la dynamique de l'archétype de l'ombre, existant en soi et œuvrant à tous les niveaux, y compris dans la dynamique du soi où elle se manifeste alors en tant qu'ombre du soi. C'est du moins ainsi que, pour le moment, j'en arrive à penser la dynamique du Mal : la penser comme une opposition radicale à toute conscientisation et ré-union qui relève de la dynamique archétypique de l'ombre. L'ombre du soi serait alors non pas le Mal, mais l'une de ses manifestations.

En effet, si Jung parle de la figure de l'Antéchrist comme ombre du soi et figure du mal, en conclure pour autant que l'ombre du soi est le Mal me paraît risqué et problématique. La figure du Diable ou de l'Antéchrist en tant qu'ombre du soi et figure du mal est, me semble-t-il, une figure dynamique et composite, qui relève à la fois de l'archétype du soi et de l'archétype de l'ombre. Elle est gonflée, dynamisée et en partie organisée – de par sa fonction de contradiction à la figure du soi déjà constituée – par des contenus permettant potentiellement une autre appréhension de ce qu'est le soi. Ces contenus potentiels du soi sont très proches de l'énergie brute, éruptive, de l'archétype, et sont entremêlés avec les autres éléments primordiaux de l'inconscient collectif qui se présentent avec eux. Leurs manifestations peuvent être violentes et destructrices, et donc mettre à mal, attaquer violemment la cohérence et l'intégrité de la personne ou de la collectivité. Leur indifférenciation, leur aspect mélangé, sombre et éruptif, leur hétérogénéité et leur absence de rapport avec ce que la personne ou nous-mêmes relient à l'idée du soi les rendent difficilement appréhendables et intégrables dans une nouvelle conception du soi. L'ombre, quant à elle, est une dynamique qui, de par sa nature même, refuse, s'oppose. Dans la dynamique du soi et dans la collectivité intérieure et extérieure, cette entité pousse son opposition jusqu'à un refus dynamique de l'union, de la cohésion, de l'intégralité, de l'intégrité et de l'intégration. Elle ouvre une brèche nécessaire au jeu de la dynamique des opposés,

et donc au mouvement et à l'évolution, mais, suivant *sa logique irréductible*, elle va œuvrer à maintenir la brèche, à creuser le fossé de l'opposition, et donc à maintenir activement les clivages et à organiser une dés-union, une dé-liaison. Le désir d'une résolution du conflit (fomenté par l'action de l'ombre) et la dynamique qui met en œuvre ce désir sont portés et organisés par l'archétype du soi. La dynamique du soi œuvre en sous-main, structurant un espace, celui du *quaternio*, espace en lequel le conflit peut se jouer, les opposés peuvent se séparer, s'affirmer différents, avoir un différend, se rencontrer et éventuellement se rejoindre. Jung nous dit que la résolution, si résolution il y a (en être certain par avance donnerait au soi une prévalence magique annulant la réalité de l'autonomie de la destructivité), viendra après le vécu d'un conflit, après que la personne ou les personnes concernées l'auront subi et supporté du mieux qu'ils pouvaient sans tout faire exploser. La résolution passe par la reconnaissance et l'acceptation de ce qui a fait mal, de ce qui fait du mal, de ce qui fait le mal. Elle viendra, nous dit Jung, par surprise, d'un ailleurs, à un endroit et sous une forme qu'on n'attend pas. Elle n'est pas résolution définitive au sens où elle emporterait une abolition du mal et de la destructivité, mais résolution du conflit vécu à ce moment-là. Elle est aussi, au fur et à mesure des rencontres avec la destructivité et le mal, transformation de la façon d'aborder la vie, de porter l'espoir, de concevoir l'humain et de trouver ses positionnements, autrement dit, transformation de notre conception du soi, de *l'imago dei*.

Jung affirme de façon répétée la nécessité spirituelle et vitale de prendre en compte, dans notre conception du soi, du mouvement de l'évolution et de la nature humaine, et dans notre façon de traiter le psychisme et la nature, la réalité de la dynamique du Mal. Le Mal, nous dit-il, existe en soi. Sa dynamique œuvre dans un en-deçà du moi. Comme ce que décrit Freud avec la pulsion de mort, elle est automatique, aveugle, sans intention autre que l'irréductibilité de sa propre logique. C'est une puissance originelle archétypique, une réalité dynamique qu'il qualifie lui aussi de démoniaque, et qui se représente dans des figures comme le Diable ou l'Antéchrist. La rencontre avec cette réalité, nous dit-il, déclenche, comme la confrontation avec l'ombre à ses différents niveaux, une crise, le vécu d'un conflit intérieur. À cet endroit, la remise en cause est celle de notre vision du fonctionnement du monde et de l'être humain, ainsi que notre définition du bien et les fondements de notre éthique. Le vécu du conflit qui en découle débouche lui aussi sur une transformation, celle de notre appréhension du soi, une transformation de conscience qui jette les bases d'une nouvelle attitude, d'une « attitude qui intègre le mal », et qui change la façon d'aborder et de traiter la destructivité et le mal.

En face, contre, avec la destructivité

Ceux qui ont travaillé sur les génocides et les massacres collectifs, avec les rescapés et les descendants des rescapés des massacres collectifs, en arrivent tous à faire référence à une entité mythique vivante qui s'est manifestée de façon presque palpable à travers et dans ces massacres collectifs. Il nous faut la reconnaître en tant que telle si l'on veut pouvoir comprendre et recevoir, si l'on veut pouvoir au moins écouter et entendre les récits des acteurs et des victimes de ces massacres, entendre ce qu'ils racontent et recevoir leur façon à eux de réagir et d'aborder leur vécu. Dans son travail avec les rescapés bosniaques, Renos Papadopoulos³³ écrit « Destructivité » avec une majuscule et insiste sur la nécessité de la reconnaître en tant que réalité vivante et agissante. D'autres ont parlé de l'Effroyable³⁴, du Terrible, ou de l'Ange exterminateur³⁵. J'ai, pour ma part, parlé de l'Anhumanité³⁶, ne nommant pas par là une entité, mais une tonalité et un fonctionnement de cette entité dans un en-deçà de l'opposition humain et in-humain, dans un en-deçà de ce qui est généralement conçu comme humain. Les uns et les autres mettent en garde contre l'utilisation de concepts psychologiques, comme moyens de défense pour ne pas reconnaître ni entendre la réalité de ce qui s'est manifesté et a été agi en le ramenant à du connu et du compréhensible. Les uns et les autres parlent aussi de la nécessité de changer de mode de pensée, de changer le rapport à la causalité et à la temporalité, et de passer à une approche pluridisciplinaire.

La clinique analytique enseigne que la destructivité est à l'œuvre chez chaque patient. On la voit, par moments, animant la répétition, les résistances, le refus de devenir conscient, le refus de changer, le refus de l'analyse, les réactions thérapeutiques négatives³⁷... On la voit, on s'y heurte parfois au sens propre du terme, dans quelque chose que le patient et/ou parfois l'analyste décrivent et ressentent comme une paresse, une inertie, une mauvaise volonté têtue. Elle se dresse, irréductible, face à l'effort de compréhension, au désir de changement et de transformation, et se maintient au-delà même de l'analyse et de la compréhension de ces manifestations. On rencontre aussi dans la clinique des noyaux de blanc, de néant, de haine, organisés parfois comme un complexe

33. R. Papadopoulos, « Destructiveness, atrocities and healing : Epistemological and clinical reflections, *The Journal of Analytical Psychology*, vol. 43, n° 4, octobre 1998, p. 455-477.

34. J. Hassoun, « Répétition et rupture dans la civilisation », *Non-lieu de la Mémoire. La Cassure d'Auschwitz*, Paris, Bibliophane, 1990.

35. J. Gillibert et P. Wilgowicz, *L'Ange exterminateur*, Colloque sur les origines et conséquences des processus d'extermination, Cerizy, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993.

36. M. Sandor-Buthaud, « La Shoah et l'exil. Où est l'humain ? », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 95, été 1999, p. 69-87.

37. J'ai déjà précisé, dans un précédent article (« Quand on ne la trouble pas... Essai sur la régression », *op. cit.*), que la réaction thérapeutique négative est à différencier du transfert négatif, même si les deux sont souvent entremêlés. Le transfert négatif est l'expression, dans la relation analytique, de vécus négatifs envers un objet donné, projeté sur l'analyste. La réaction thérapeutique négative est une attaque de l'analyse, de la vie, un refus dynamique de devenir conscient et de prendre conscience. Ainsi définie, la réaction thérapeutique négative est une manifestation de la pulsion de mort telle que la décrit Freud.

qui structure une dynamique têtue de néantisation, de refus de la vie, du vivant, du lien, et du sens. Ces complexes sont composites, entre-tissés de facteurs parfois très puissants et prégnants, particulièrement dans les cas dont l'histoire psycho-affective comporte de graves déficits et des blessures précoces. Cela peut être le mélange d'une identification à une absence primaire avec sa remise en scène dans le transfert, d'une jouissance sadique avec un masochisme, ou bien d'une sidération due à des effractions avec de l'envie et un fort noyau de culpabilité et de honte. À cela s'ajoutent les défenses archaïques, les défenses du soi-même qui maintiennent dans le vide et le néant, empêchent le mouvement de vie pour en protéger la potentialité. Ces défenses organisent une coupure, une isolation pour maintenir la potentialité d'une mise en jeu de la dynamique du soi vécue comme impossible faute d'un accueil primaire, pour protéger aussi l'autre et soi-même de la haine et de la destructivité. Les vécus d'abus organisent aussi un noyau de sidération et de violence destructrice ainsi que, d'une façon générale, les trous narcissiques, les absences d'inscription faute d'une réponse suffisante aux besoins de base et aux élans de désir. La haine, la révolte, la certitude de l'impossibilité de l'accueil et la pulsion de mort dynamisent le mouvement de refus et de rejet de l'autre, de soi, et du monde.

La destructivité est d'autant plus difficile à voir, à repérer et à traiter qu'elle est en partie nécessaire à la dynamique du vivant et au développement, et que les facteurs qui l'animent sont divers et disparates. Freud nous explique que la pulsion de mort opère en silence, dans un en-deçà, qu'elle ne se voit pas et qu'elle apparaît rarement de façon pure, sauf peut-être dans la mélancolie. Les manifestations de refus de la vie, de l'individualité et du lien sont en fait sous-tendues par des dynamiques et motivations diverses, intriquées les unes avec les autres sans qu'il soit toujours possible de dire ce qui est de l'ordre de la vie, de l'ordre de l'Eros, et ce qui est de l'ordre d'une attaque de la vie et du lien, d'une destructivité, de l'ordre du Terrible. Il est par conséquent difficile et délicat de trouver un positionnement face, contre et avec.

Ce positionnement s'organise dans le transfert entre : un refus de se faire engloutir et d'être complice, d'une part ; une vigilance par rapport à ce qui demande à être sauvé, qui veut se sauver et sauver l'autre, et qui prétendrait assurer la victoire de la vie en éradiquant ce qui est perçu comme destructeur, d'autre part ; et un soutien, un accueil malgré tout, un maintien de l'attention, de l'effort de compréhension, de l'effort de conscience ; ainsi qu'une acceptation de l'impuissance qui suppose une reconnaissance de la réalité de ce qui se dresse là. Le vécu de l'impuissance met à mal le désir et la prétention à sauver, à être sauvé, et à corriger la nature humaine ; il creuse un espace où les noyaux de refus du vivant, de la prise de conscience, du changement et du lien peuvent apparaître, devenir conscients et être reconnus. Structuré par l'entrecroisement dynamique du transfert et creusé par le vécu de l'impuissance, cet espace donne les moyens d'un accueil de la destructivité sans complaisance et sans jugement, qui procure le sentiment d'être reçu entièrement, et permet de ne

plus douter de sa valeur intrinsèque, de douter un peu moins de l'autre, de se sentir aimé et d'aimer avec ça. Il permet une ré-union, une réconciliation avec soi-même et le genre humain.

Admettre que la Destructivité est irréductible soulage d'une colère, d'une révolte, d'une pression qui exigeraient de faire en sorte que les choses, les autres, le monde soient autrement. Je continue à vouloir que ça soit autrement, à être en colère contre le massacre et la destruction, et à essayer de voir ce qui peut être fait malgré tout, mais je ne peux pas exiger et prétendre corriger, rectifier, agir sur ce qui n'est pas de mon ressort. Bizarrement, ou plutôt paradoxalement, la reconnaissance et l'acceptation de la Destructivité en tant que réalité intrinsèque ouvrent un espace d'amour, un amour sans condition et une forme d'humanité.

RÉSUMÉ : *L'article est une interrogation sur la destructivité, comment la penser et comment prendre position face ou avec ses manifestations. Sont considérés d'abord la notion d'ombre chez Jung ; puis la pulsion de mort chez Freud et l'intérêt de cette idée par rapport au fait de voir les origines de la destructivité dans des ratés de l'histoire psycho-affective et la haine qui en résulte ; et, pour finir, l'interrogation de Jung sur le mal et la figure du soi. Ce qu'est le mal est questionné et mis en rapport avec la destructivité, avec la dynamique archétypique de l'ombre et l'ombre du soi. L'idée de base soutenue par l'auteur est que la reconnaissance et l'acceptation de la destructivité en tant que réalité intrinsèque et irréductible ouvrent un espace d'accueil et d'amour, un amour sans condition et une forme d'humanité.*

SUMMARY : *This article examines the reality of destructiveness : how it can be thought about, and how to take a stand in relation to its manifestations. After considering Jung's concept of the shadow, the author invokes Freud's theory of the death drive to explain the sources of destructiveness in a scarred psycho-affective history and the hatred engendered by the scars. Lastly, Jung's ideas about evil and the figure of the self are considered. The definition of evil is examined and coordinated with destructiveness, with the archetypal dynamic of the shadow and the shadow of the self. The basic theme the author emphasizes is that the recognition and acceptance of destructiveness as an intrinsic and undeniable reality can lead to a space filled with unconditional love and a form of humanity.*

Mots-clés : Antéchrist – Destructivité – Haine primaire – Mal/mal – Ombre – Ombre collective – Ombre du soi – Pulsion de mort – Soi.