

**Jean Roy, *Hobbes et Freud*, La Philosophie au Canada : Une Série de Monographies, Publiée pour The Canadian Association for Publishing in Philosophy par Dalhousie University Press, 3, Halifax, 1976, 98 p.**

Ghyslain Charron

Volume 4, Number 1, avril 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203062ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203062ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Charron, G. (1977). Jean Roy, *Hobbes et Freud*, La Philosophie au Canada : Une Série de Monographies, Publiée pour The Canadian Association for Publishing in Philosophy par Dalhousie University Press, 3, Halifax, 1976, 98 p. *Philosophiques*, 4(1), 35–49. <https://doi.org/10.7202/203062ar>

## ÉTUDE CRITIQUE

Jean Roy, *Hobbes et Freud*, La Philosophie au Canada : Une Série de Monographies, Publiée pour The Canadian Association for Publishing in Philosophy par Dalhousie University Press, 3, Halifax, 1976, 98 p.

par Ghyslain CHARRON

On s'étonne d'abord de voir mis en rapport un philosophe du XVII<sup>e</sup> et le fondateur de la psychanalyse. Jean Roy a parié que la comparaison entre les deux penseurs pouvait jeter un nouvel éclairage sur chacun d'eux. Il a eu raison. Ce qui nous vaut une analyse serrée de leurs convergences et divergences ainsi qu'une interrogation incisive sur la violence et le contrat social, l'origine de la culture et de la société politique, le rapport entre la structuration de la psyché et la formation du lien social.

Si l'homme est un loup pour l'homme, l'entrée en régime de culture n'ira pas sans contrainte et renoncement pulsionnel. C'est ce dont Hobbes et Freud étaient particulièrement convaincus. « La horde primitive déchirée par la double violence du meurtre et de la jalousie fait écho à l'état de nature comme état belliqueux » (p. 3). Mais le statut épistémologique du récit phylogénétique freudien est tout autre que celui de l'hypothèse hobbiennne de l'état de nature. Comme le dit Jean Roy, cette hypothèse a une « fonction purement heuristique, elle sert à dégager par contraste le fondement rationnel de la société politique » (p. 3). Cette « expérimentation idéale » permet de déterminer le rôle de l'autorité dans la constitution de toute société. « Le degré zéro de la société obtenu par la soustraction mentale de l'autorité constitue une sorte de preuve *a contrario* du fondement politique des sociétés humaines » (*ibid.*). Le temps de l'état de nature n'est ni un temps historique observable ni un temps fictif semblable à celui que crée l'imagination du romancier, il est un temps logique. L'hypothèse de l'état de nature

est un « artifice dialectique », une « fiction méthodologique ». Hobbes transpose « dans son champ de recherches la méthode géométrique d'Euclide et la méthode résolutive-compositive de l'école de Padoue » (p. 4). Ce n'est pas la méthode inductive de la connaissance historique qui l'amène à poser l'état de nature ; celui-ci n'est pas affirmé comme une réalité historique mais utilisé comme un moment logique de la démonstration de Hobbes. Freud, lui, construit un récit et prête aux événements qu'il raconte une valeur de réalité empirique et historique. Comment ce « mythe scientifique » pourrait-il confirmer la théorie du complexe d'Oedipe qu'il avait élaborée à partir de son auto-analyse et de l'analyse de ceux qui étaient venus se faire traiter par lui ? À ce propos, Jean Roy cite la thèse de P. Ricoeur, thèse avec laquelle il semble d'accord : « L'interprétation psychanalytique du complexe d'Oedipe s'est ainsi projetée dans une archéologie réaliste ; elle se mire elle-même dans une interprétation littérale du totémisme [ . . . ]. Pris comme document scientifique, *Totem et Tabou* n'est qu'un vaste cercle vicieux, dans lequel un fantasme d'analyste répond au fantasme de l'analysé. Je pense donc que rendre service à la psychanalyse, ce n'est pas défendre son mythe scientifique comme science, mais bien l'interpréter comme mythe » (p. 5). Le postulat psychanalytique veut qu'on interprète un mythe comme on interprète un rêve, un fantasme ou un symptôme. Le paradoxe ici est qu'après avoir découvert le complexe d'Oedipe et l'avoir formulé dans un discours qui se veut scientifique, Freud recourt à un mythe pour fonder ou confirmer sa théorie scientifique. Comment un mythe pourrait-il confirmer ou falsifier une hypothèse scientifique ? Surtout si celle-ci est utilisée comme fil conducteur dans la sélection des matériaux ethnologiques et dans la construction de ce récit ? Que vient expliquer le récit phylogénétique que laissait inexplicé la théorie du complexe d'Oedipe ? Autant de questions sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Pour le moment, revenons à l'exposé de Jean Roy.

Il n'y a de vie en société à proprement parler que dans la société politique et le problème de l'origine de celle-ci est celui de l'origine et de la fonction de l'autorité. Le terme « origine » signifie tantôt fondement ou principe, tantôt source et genèse. « Le propos de Hobbes et celui de Freud engagent deux problématiques fort différentes concernant l'origine de la société. Le premier cherche à déterminer le fondement rationnel de l'autorité politique

qui est le principe d'organisation d'une collectivité ; le second part du fait premier de l'autorité paternelle pour aboutir à la reconnaissance substitutive du chef civil et à la pression morale du groupe dans son ensemble » (p. 83). On ne peut mieux dire. C'est à partir de l'individu et de l'instauration dans la psyché de l'autorité privée que Freud va concevoir la généalogie de l'autorité publique et de la loi civile. Hobbes de son côté imagine la famille sur le modèle de la cité : l'autorité paternelle à l'égard de l'enfant est pour lui un cas particulier du contrat qui lie celui qui obéit à celui qui a « le pouvoir de le sauver ou de le perdre ». Toute approche génétique est ici exclue. « Quant à son fondement logique, la politique comporte une rationalité et une autonomie propre : elle ne dérive pas d'un événement contingent pas plus que de la structuration bio-psychique et de la crise oedipienne de l'enfant » (p. 11).

Pour Freud, tout commence avec l'état de détresse du petit d'homme à sa naissance. Seul un autre être peut par l'action spécifique satisfaire le besoin de l'enfant et mettre fin au déplaisir. L'objet lié à l'expérience de satisfaction du besoin ne cessera plus d'orienter les fantasmes de désirs et de guider toute recherche d'objet et de satisfaction. Les satisfactions libidinales ou sexuelles sont éprouvées en étayage sur les fonctions corporelles nécessaires à la vie. C'est ainsi que certaines zones du corps deviennent zones érogènes. Et le sujet choisit son objet d'amour en s'appuyant sur l'objet qui a apporté satisfaction aux pulsions d'auto-conservation. À partir du moment où la mère, objet de désir libidinal, est interdite par le père, le rapport de l'enfant au modèle paternel devient aussi un rapport de rivalité. L'instance en position d'autorité vient empêcher l'enfant de satisfaire certains désirs. La crise oedipienne et sa résolution sont un travail d'aménagement où interviennent le désir et l'interdit, les vœux et les contraintes présentées par l'autorité.

Freud, il va sans dire, n'est « pas un penseur directement politique ». Ainsi dans *Totem et Tabou*, n'est pas posée la question du fondement de l'autorité politique. Faire sortir le contrat entre les frères du meurtre du père et du sentiment de culpabilité qui s'ensuit, de l'identification au père mort et du lien libidinal entre les frères, c'est faire la généalogie de l'autorité dans l'histoire de l'humanité, ce n'est pas encore penser la sphère publique de l'existence et en fournir le fondement spécifique. Invoquer Eros et

Ananké pour expliquer l'avènement de la civilisation humaine comme Freud le fait dans *Malaise dans la civilisation* ou rendre compte de la foule par la convergence contagieuse des identifications à un chef ne fournissent ni le fondement ni les règles de formation des institutions politiques constitutives de la vie en société. Pour Hobbes, « l'institution politique est une entreprise pour surmonter la peur de la mort violente » (p. 25). L'obligation politique s'articule sur la passion la plus forte, à savoir le désir naturel d'auto-conservation. Celui-ci fonde le droit inaliénable à me préserver moi-même et le devoir des autres de respecter ma vie. L'obéissance civique « repose ultimement sur la peur métaphysique des « esprits invisibles » c'est-à-dire de la religion [...] et sur la peur des châtiments très concrets que le Souverain peut infliger dès cette vie » (p. 27). Dans la théorie de Hobbes, les individus ne s'engagent pas seulement les uns envers les autres, ils s'engagent aussi envers le Souverain qui n'est pas partie au contrat mais seulement le bénéficiaire du pacte des particuliers. Le lien entre les citoyens est réciproque, mais le lien au Souverain est unilatéral. N'étant pas partie au contrat, le Souverain n'est pas à la merci des jugements des particuliers et de leurs différends. Il peut donc maintenir la stabilité sociale en forçant chacun à respecter son engagement (p. 15). L'avantage que l'individu trouve à obéir est qu'ayant, de la sorte, la vie sauve, il peut librement s'efforcer de rendre cette vie aussi agréable que possible. Comme le note avec raison Jean Roy, « en ne séparant pas la recherche du fondement rationnel de l'obligation politique d'une certaine estimation du coût psychique des devoirs civiques demandés à l'individu, la démarche de Hobbes pointe déjà vers le style essentiellement économique de la psychologie sociale freudienne » (p. 25). Il faut souligner cependant que cette dernière accorde la primauté à la passion sur l'intérêt rationnel, aux pulsions libidinales et agressives sur la raison froide et calculatrice.

La généalogie freudienne voit dans le droit non le tout autre de la violence mais plutôt une métamorphose de celle-ci : « le droit est la force d'une communauté ». Celle-ci appelle « droit » sa puissance. Si cette puissance est plus forte que celle de chacun des individus pris un à un, la collectivité est capable, si besoin est, de triompher par la violence de la violence de l'individu.

Hobbes et Freud « partagent le sentiment d'un conflit insur-

montable entre l'individu et la collectivité, entre l'appétit de liberté et de bonheur et la nécessité de la loi et de l'ordre » (p. 22). Mais Freud s'oppose radicalement à Hobbes sur les rapports entre le Pouvoir et les opinions des individus. Selon Hobbes, « il revient au seul Souverain d'administrer l'opinion en indiquant qui doit enseigner et ce que l'on doit enseigner » (p. 52). Freud ne veut à aucun prix sacrifier « les exigences culturelles de l'individu » à la stabilité politique. C'est plutôt dans le sens d'une démythification que va la pensée de Freud, démythification des prétentions puristes de l'autorité comme de la supposée grandeur de l'obéissance trop souvent servile et infantile. La vie à plusieurs ne va pas sans lutte pour le pouvoir et tout chef est aussi un chef-dompteur. Freud reconnaît tristement : « Les foules respectent la force et sont médiocrement impressionnées par la bonté, facilement considérée comme une forme de faiblesse. Ce que la foule exige de ses héros, c'est la force, voire la violence. Elle veut être dominée et subjuguée et craindre son maître. »

Le pendant de la théorie du contrat social chez Hobbes est, chez Freud, la théorie du complexe d'Oedipe et de sa résolution. Hobbes montre que pour vivre en société l'individu doit renoncer à une partie de sa souveraineté. Freud nous explique comment l'angoisse de castration incite l'enfant à renoncer à ses vœux oedipiens. Pour préserver son intégrité narcissique, l'enfant renonce à son désir de toute-puissance. Si aucun individu, pense Hobbes, ne peut assurer seul sa sécurité, chacun trouve avantage au contrat par lequel, cédant une partie de sa souveraineté, il obtient en retour la protection du Souverain et la possibilité de jouir d'une plus grande félicité au sein d'une compétition sociale réglée que dans la lutte sauvage de la seule convoitise laissée à elle-même. « Le contrat social opère le troc liberté totale mais vide/liberté restreinte mais réelle parce que protégée par les lois et la force publique » (p. 55). En termes freudiens, le civilisé échange des satisfactions érotiques ou agressives contre de la sécurité. Dans la mesure où il accepte de jouer le jeu de la civilisation, il consent à restreindre ses jouissances libidinales et agressives en les soumettant aux lois sociales. Avec la liquidation de l'Oedipe et la formation du surmoi, l'individu installe en lui-même le législateur et le juge.

Entre les pulsions du ça et le surmoi, le conflit est d'autant plus vif que le ça est plus virulent et le surmoi plus sévère. Freud

postule même que le surmoi emprunte à la pulsion de mort l'énergie avec laquelle il écrase et paralyse le moi. Au-delà du conflit entre les instances intrapsychiques, c'est un combat sans fin entre pulsion de vie et pulsion de mort que suppose Freud. Les aménagements restent toujours précaires entre les forces contraires. Si comme le croit Freud, le surmoi se forme par identification inconsciente au surmoi des parents, l'être humain ne devient jamais sujet vraiment autonome. Liquider l'Oedipe, c'est installer en soi le juge et le censeur, c'est intérioriser l'autorité parentale et à travers celle-ci obéir aux normes sociales.

Hobbes, de son côté, prend soin de distinguer l'obligation politique et les intentions morales. Il estime que l'obéissance politique motivée par l'intérêt ou par la peur du châtimeut suffit au maintien de la vie en société. L'autorité, en interdisant le meurtre, prolonge la nature. Celle-ci « ne fixe pas de souverain bien mais un souverain mal, la mort ». Il n'est pas nécessaire de postuler en l'homme « une faculté originale de déterminer universellement le bien et le mal dans la pureté absolue de l'esprit ». La rationalité de l'autorité tient moins à la vérité de ses jugements axiologiques qu'à l'effet que son exercice entraîne, c'est-à-dire la sécurité de chaque citoyen. « En définissant la loi comme pur commandement, valide par son origine et non par sa matière, il [Hobbes] admet implicitement qu'elle est entachée d'arbitraire : la loi n'est pas nécessairement l'oeuvre de la sagesse mais l'acte d'une autorité » (p. 61). Freud pense lui aussi qu'il n'est pas nécessaire de postuler une faculté originelle capable de distinguer le bien du mal. La détresse originelle du petit d'homme et sa longue dépendance à l'égard de ses parents pour la satisfaction de ses besoins, de même que le désir d'être aimé par eux, l'incitent à intérioriser les valeurs et les injonctions parentales. Il leur obéit par crainte de perdre leur amour. Toute soumission ultérieure à une quelconque autorité, celle du surmoi ou celle d'un chef politique, continue cette attitude originelle.

En contenant l'agressivité à l'intérieur de l'individu, le surmoi protège la collectivité. Mais comme le surmoi est en grande partie inconscient il est incapable d'auto-critique et il arrive que sa sévérité tourne à la destruction de l'individu lui-même. Le sentiment inconscient de culpabilité se manifeste alors sous forme d'un incoercible besoin d'auto-punition qui paralyse le sujet dans ses entreprises, l'empêche de réussir et peut même le conduire à com-

mettre des crimes pour subir le châtimeut et soulager ainsi son sentiment de culpabilité. Alors que « Hobbes tranche promptement le problème économique des avantages comparés de l'ordre civil et du désordre de l'état de nature », Freud tente d'évaluer le coût pulsionnel de l'entrée en régime de culture et de décrire les effets possibles dans l'individu du travail de socialisation. Cependant, comme le souligne Jean Roy, « le problème axiologique de la légitimité de l'ordre [social] demeure non posé et non résolu sur le plan abstrait de la métapsychologie » (p. 64).

La limite du point de vue freudien est de concevoir la vie civile sur le modèle de la famille, la limite de Hobbes à l'inverse est d'imaginer la famille comme une petite cité. Ainsi, « la construction hypothético-déductive de Hobbes écarte par décision méthodologique le processus d'introjection de l'autorité durant la phase pré-politique de l'existence » (p. 65). Freud de son côté concentre son attention sur cette phase et avec sa théorie du complexe d'Oedipe croit tenir l'instrument qui lui permet d'expliquer l'entrée de l'individu dans la vie sociale et politique. Dans la situation triangulaire oedipienne, le père exerce la fonction de tiers séparateur, de médiateur « entre le narcissisme comblé de l'enfant et la négativité de la loi et de l'autorité. Le complexe d'Oedipe joue par là un rôle analogue à celui du contrat social chez Hobbes : il arrache l'enfant à l'immédiateté de la vie et l'oblige à chercher la satisfaction de son désir en composant avec l'égale légitimité du désir d'autrui » (p. 70).

La violence et la mort sont toujours à l'horizon du discours freudien : violence du père de la horde et meurtre de celui-ci par les fils, sévérité du surmoi individuel tirant l'énergie qui l'anime des pulsions de mort et utilisant cette énergie pour écraser le moi, violence des masses identifiées au chef, prisonnières du surmoi collectif et trouvant un apaisement « dans les rangs serrés du peuple en armes ». « Le surmoi qui conjugue si aisément l'obéissance aveugle et l'ardeur belliqueuse dévoile une étrange connivence avec la mort » (p. 70). Le dernier Freud voit entre la pulsion de vie et la pulsion de mort une lutte irrémédiable. « Rien chez Hobbes, écrit Jean Roy, ne supporte le rapprochement avec l'agressivité freudienne. L'agressivité qui transforme les hommes en loups errants ne procède pas d'une source pulsionnelle originale, distincte de l'élan immanent à la vie et au désir » (p. 71). La colère et les



comportements agressifs ont pour lui un caractère « réactionnel ». Ils s'expliquent par le conflit entre le désir et l'obstacle naturel ou humain ainsi que par l'absence d'une autorité forte. Commettre le meurtre pour un citoyen c'est rompre unilatéralement le pacte conclu lors de l'entrée en société. « Un hobbisme post-freudien devrait relever le défi particulier de la dernière pensée de Freud. Comment combler, en effet, la distance entre l'hétéro-agression consécutive à la menace réelle que font peser les uns sur les autres des individus et des groupes en l'absence d'un pouvoir commun au-dessus d'eux et le primat freudien de l'auto-agression selon la thèse du masochisme primaire ou originaire ? » (p. 75). Hobbes suppose que le vivant fuit la mort ; le dernier Freud pense que la fin ou le but vers lequel tend tout vivant est la mort, le niveau zéro de tensions, « la paix absolue de la mort ». Selon Hobbes, sans la crainte modératrice de la mort qui pousse les hommes à la tolérance mutuelle, la société serait en proie à d'incessants affrontements. Freud postule que l'appétit de destruction est indestructible et que le surmoi peut contenir « la fête du moi narcissique » qu'est la mort de l'autre seulement en tournant vers le moi la rage destructrice, gardant ainsi la mort à l'intérieur de l'individu. Au mieux, « l'individu accablé par un vif sentiment de culpabilité — le surmoi ne discrimine pas comme le droit les actes des simples pensées — paie d'un malaise spécifique son agressivité rentrée ». Il reste que « l'expression de la violence intériorisée du surmoi, menace toujours de rebondir à nouveau au-dehors par l'excès même de la répression surmoïque » (p. 80).

Jean Roy conclut son ouvrage en relevant les oppositions et les convergences fondamentales entre Hobbes et Freud. Comme on l'a déjà remarqué, le discours de l'un et de l'autre « se situe au point d'articulation du désir et de la culture ». La question de Hobbes se formule ainsi : « Comment les désirs individuels dont le dynamisme interne privilégie l'intérêt personnel en viennent-ils à engendrer un être nouveau, artificiel, le Souverain qui règle efficacement leurs mouvements ? » (p. 81). La question de Freud prend la forme suivante : « La réalité de l'autorité étant toujours là, comment affecte-t-elle l'économie du désir ? Comment ce qui est au-delà du désir s'inscrit-il dans l'histoire privée du désir individuel ? » (p. 83). Le point de vue spécifique de Freud est défini par la structure oedipienne ; et l'origine de la vie sociale est comprise en fonction d'une théorie des pulsions et d'une conception des

mécanismes qui président à la structuration de la psyché. L'individu s'inscrit dans la culture et se fait membre d'une société par les mêmes mécanismes qui le constituent sujet.

Si Hobbes et Freud s'interrogent tous deux sur l'origine de la société, leurs problématiques, on s'en est aperçu, se situent à des niveaux différents. « Le premier cherche à déterminer le *fondement* rationnel de l'autorité politique qui est le principe d'organisation d'une collectivité ; le second part du fait premier de l'autorité paternelle pour aboutir à la reconnaissance substitutive du chef civil et à la pression morale du groupe dans son ensemble. Il s'agit alors de mesurer le *coût* psychique de l'intégration de ces grandeurs antilibidinales » (p. 83). Tandis que pour Hobbes l'instinct logique du contrat apparaît comme la conclusion d'un calcul intéressé, pour Freud, c'est l'identification au père législateur et interditeur, l'angoisse de castration et la libido narcissique qui sont les moteurs de la liquidation de la crise oedipienne et de l'inscription de l'individu dans les normes sociales.

De même, leurs méthodes diffèrent. « La construction abstraite de Hobbes procède d'entrée de jeu à partir de l'hypothèse d'adultes égaux en force. [...] » L'approche phylogénétique et ontogénétique de Freud s'attache à retracer l'évolution concrète par laquelle se socialise le petit d'homme » (p. 83). Le premier, pour penser la cohérence du politique, n'a pas à faire intervenir la figure du père, le second lui accorde une fonction essentielle dans le passage effectif de l'enfant de la dépendance familiale à la participation adulte à la société politique.

La limite de Freud, selon Jean Roy, c'est « d'ignorer la discontinuité catégoriale du privé et du public » et l'erreur de Hobbes, c'est de recourir à la seule idée de contrat pour comprendre l'institution familiale.

Hobbes et Freud ont tous deux horreur de la violence, ils reconnaissent cependant que l'exercice de l'autorité ne va pas sans arbitraire et sans une certaine violence inévitable. Hobbes s'en remet à la logique de l'intérêt bien compris pour rendre compte du rapport individu-société politique (« l'individu a intérêt à obéir au Pouvoir qui le protège ; le Souverain n'a pas intérêt à abuser de son autorité ») ; Freud, de son côté, croit que les individus comme les « peuples obéissent plus à la voix de leurs passions qu'à celle de

leurs intérêts », passions libidinales et agressives tout à la fois. « Pour pénétrer le secret de la cohésion sociale, il ne suffit pas d'insister sur la double identification amoureuse aux concitoyens-frères et au Chef, il faut également appuyer sur la contre-identification agressive à l'autre transformé en ennemi mortel : rien ne crée plus efficacement une conscience commune que l'ennemi combattu ensemble » (p. 85). Je ne peux m'empêcher de penser ici à l'ouvrage de R. Girard, *La Violence et le Sacré* qui part d'une idée analogue pour expliquer la formation des sociétés<sup>1</sup>. La théorie de l'auteur contient à la fois une conception du désir et de la violence, une hypothèse expliquant la formation des sociétés et une critique radicale aussi bien de la théorie du contrat social que de la théorie du complexe d'Oedipe.

Le désir humain est toujours triangulaire. Un objet ne paraît désirable à un sujet que parce que le modèle-obstacle le désire. Si le désir est essentiellement mimétique, la rivalité et la violence réciproque sont inévitables. Seul le mécanisme de la victime émissaire (pensons aux rites de sacrifice, à *Oedipe Roi*) met un terme à la violence réciproque, en lui substituant la violence unanime de tous contre un. La victime émissaire « fonde l'unité du groupe à la fois contre et autour d'elle ». Situer l'origine de la société dans un contrat social, explicite ou implicite, enraciné dans la raison, le bon sens ou l'intérêt bien compris, c'est, d'après Girard, escamoter la violence dans le désir humain. La crise sacrificielle est un phénomène universel et « toute existence sociale serait impossible s'il n'y avait pas de victime émissaire, si, au-delà d'un certain paroxysme, la violence ne se résolvait pas en ordre culturel » (V.S., p. 203). Notre système judiciaire remplit une fonction analogue à celle que remplissait le rite du Pharmakos, encore en usage au temps de Sophocle. Ce mécanisme fondateur n'est pas le résultat de l'intérêt bien compris, il joue toujours et reste toujours méconnu mais c'est lui qui explique ce que Hobbes appelle « contrat social » et cette sorte de pacte social anti-incestueux que selon *Totem et Tabou* les frères ont institué pour enrayer la rivalité fraternelle. Dans cet ouvrage, écrit Girard, Freud vient tout prêt de dégager le caractère fondateur de la victime unique lorsqu'il parle du meurtre du chef de la horde. Mais au lieu d'expliquer l'institution de la société et

1. R. GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972, 456 pp. (Sigle V.S.).

de la culture à partir du meurtre, il recourt à une sorte de contrat social entre les frères.

Freud a bien vu la fonction unificatrice du bouc émissaire mais il n'est pas allé jusqu'à en faire le mécanisme fondateur et toujours opératoire de toute communauté. L'hypothèse de Girard est séduisante par sa simplicité et sa puissance explicative. Resterait à se demander si cet unique mécanisme parvient à rendre compte adéquatement, comme il le prétend, de toutes les mythologies et de tous les rituels, et même « de la culture humaine dans sa totalité ». Pour ma part, en plus de m'interroger sur sa valeur interprétative et explicative, je me demande comment on peut tester une pareille hypothèse, c'est-à-dire la corroborer ou la falsifier. La même question d'ailleurs doit être posée à propos des théories de Hobbes et de Freud.

Je voudrais revenir au problème du « mythe scientifique » de la horde primitive. Quel est le statut épistémologique de cet être hybride ? Que penser de la relation que Freud établit entre phylogénèse et ontogénèse, de la transmission héréditaire des caractères acquis ?

Freud construit un récit qui rassemble des matériaux venant des ethnologues et des historiens des religions, mais le fil conducteur, il le tient déjà par son auto-analyse et son expérience clinique : c'est la théorie du complexe d'Oedipe. La relation qu'il établit entre le totémisme et le complexe d'Oedipe vise à la fois à expliquer l'origine des phénomènes culturels (société, religion, morale) et à fournir au complexe d'Oedipe un ancrage qui montre une fois pour toutes sa position nucléaire et son universalité. Dans cette construction, ce qui est premier dans l'ordre de la découverte, c'est le complexe d'Oedipe de l'individu Freud et des névrosés qu'il a analysés, mais ce qui est premier selon l'ordre historique ce sont les événements que nous rapporte le récit. Freud voit d'abord une analogie entre l'animal totémique des sociétés primitives et le symptôme de zoophobie chez l'enfant. Il découvre que l'animal, objet de phobie, représente le père, il en conclut que l'animal totémique est un substitut du père. Puis il explique l'analogie entre la zoophobie névrotique et le tabou de l'animal totémique par une origine identique, le complexe d'Oedipe. Ayant incorporé à son hypothèse la thèse de Darwin sur la horde primitive, celle de R. Smith sur le repas totémique et l'hypothèse d'Atkinson du meurtre

du père par les fils associés, Freud peut expliquer l'origine du totem et du tabou. C'est la haine à l'égard du père jaloux qui se garde toutes les femmes et le désir de posséder eux-mêmes ces dernières qui poussent les fils à accomplir le meurtre, événement par lequel s'opère le passage de la horde primitive au système totémique. Celui-ci marque le début de l'organisation sociale, de la civilisation et des restrictions morales. Le meurtre du père entraîne des effets sociaux et individuels en même temps : les interdits du père mort deviennent des institutions sociales (tabou du totem, donc tabou de l'inceste et du parricide) ; l'identification au père mort coïncide avec la formation du surmoi et avec l'intériorisation des interdits paternels. Voilà réunies, semble-t-il, les conditions suffisantes à la formation de la société et à la socialisation de l'individu. Pourquoi Freud tenait-il à ce que le meurtre originaire du père fût un événement réel puisque par ailleurs il admettait que chez les primitifs comme chez les enfants, en vertu de la toute-puissance des idées, le désir de tuer entraîne les mêmes effets que l'acte de tuer, à savoir le remords et le sentiment de culpabilité ? Désirer tuer le père, c'est être aussi coupable que de le tuer de fait, car sa mort effective, même si elle n'est pas le résultat d'un acte meurtrier du fils, est vécue fantasmatiquement par lui comme la conséquence de son souhait parricide. L'hypothèse du meurtre réel semble donc une hypothèse superflue. On peut en faire l'économie.

Freud postule de plus que l'ontogénèse récapitule la phylogénèse et il propose la notion d'une hérédité archaïque. Grâce à elle, se transmettraient les traces des expériences faites par des générations antérieures. Le « mythe scientifique » on le voit, renvoie aux présupposés historicistes de Freud. En employant l'expression « mythe scientifique », Freud, semble-t-il, reconnaissait que son discours ne relevait pas de la science au sens ordinaire. Et pourtant jusqu'à la fin de sa vie, il a cru à la vérité scientifique de l'hypothèse du meurtre du père. Il l'écrivait clairement dans cet autre livre au statut épistémologique hybride, son roman historique, *Moïse et le monothéisme*. Les termes « mythe scientifique », « roman historique » contiennent, sinon une contradiction aussi nette que l'expression « cercle carré », du moins une sorte de tension ou de conflit : plus un discours est scientifique moins il est mythique et plus il est mythique moins il est scientifique ; plus un texte sera romancé, moins il sera historique au sens de l'histoire scientifique.

On sait que Freud distinguait entre vérité matérielle et vérité historique. Il attribuait aux mythes une vérité historique. Le récit de *Totem et Tabou* m'a toujours paru plus du genre « mythe des origines » que du genre « science ». Ce mythe est scientifique dans la mesure où on peut dire scientifiques les concepts et les découvertes psychanalytiques qui en constituent les pivots et le fil conducteur. Mais je dirais que Freud se sert des concepts scientifiques dans son récit un peu comme dans le rêve on utilise les éléments perceptifs des restes diurnes ou comme dans les fantasmes on réorganise les bribes d'observations effectives en fonction d'un scénario qui représente un désir. Comme les rêves, les mythes et les fantasmes, le mythe de la horde et le roman qu'est *Moïse et le monothéisme* doivent être soumis à l'interprétation. La lecture que Lévi-Strauss propose de *Totem et Tabou* est un exemple d'interprétation. Lévi-Strauss substitue l'analyse structurale au généticisme historiciste de Freud, il réduit le mythe à ses conditions structurales. Ce ne sont plus les événements réels qui expliquent, mais les conditions de possibilité.

Pour ma part, je comprends le texte freudien (meurtre du père, remords, pacte entre les fils de s'interdire l'inceste et le meurtre) non comme la description d'événements originaires advenus à un moment du temps mais comme des structures fantasmatiques de l'ordre des fantasmes originaires. Ces structures sont fondatrices et trans-individuelles en ce sens qu'elles organisent la psyché de tout individu, quelles que soient les contingences individuelles. Si le détail du contenu du scénario est propre à chacun, la structure est identique partout.

Il n'est pas nécessaire de passer par la phylogénèse et la transmission héréditaire des caractères acquis pour soutenir que personne n'échappe aux fantasmes oedipiens et que la structuration oedipienne est un moment essentiel dans le passage de l'infans à l'état de sujet et de membre d'une société.

Toute interprétation est aussi travail de démystification. En interprétant les rêves et les oeuvres littéraires, Freud repérait les fantasmes déguisés de leurs auteurs, de même on peut aujourd'hui apercevoir dans le récit de *Totem et Tabou* et dans *Moïse et le monothéisme* les souhaits de Freud et les convictions épistémologiques qu'ils entraînent. Marthe Robert montre que sous la forme impersonnelle d'un abrégé de psychanalyse traitant des origines de la

civilisation, *Moïse et le monothéisme* permet à Freud de poursuivre son propre roman familial. Au-delà de la vérité matérielle, c'est la vérité psychique de l'oeuvre qu'il faut tenter de reconstruire<sup>2</sup>. Ce qui est une opération analogue à celle que Freud a accomplie en 1897 quand il a abandonné, dans l'explication des névroses, la conception réaliste de la séduction et des traumatismes sexuels, pour envisager une interprétation instituant le fantasme et les voeux inconscients comme principes explicatifs. Notons toutefois qu'il n'abandonne pas entièrement l'idée de la réalité de la séduction. Celle-ci passe désormais par les fantasmes maternels. Les soins que la mère offre à son enfant sont portés par ses fantasmes et ceux-ci s'inscrivent dans le corps et la psyché de l'infans.

L'épistémologue, lui, ne sera en paix que s'il découvre les critères pour départager fantasme et réalité extérieure, vérité psychique ou historique et vérité matérielle, hypothèses scientifiques (donc testables, c'est-à-dire falsifiables et confirmables) et postulats philosophiques ou métaphysiques.

Ce n'est pas la tâche que Jean Roy s'est assignée. Il a d'un autre côté parfaitement accompli son projet qui était de montrer les limites respectives de la perspective freudienne et de la perspective hobbenne dans l'articulation de la psyché et de la société. Pour ma part, je crois que la conception de la psyché comme imagination radicale élaborée par C. Castoriadis<sup>3</sup> et le concept de contrat narcissique proposé par P. Aulagnier-Castoriadis<sup>4</sup> permettent de prolonger Freud et Hobbes et de mieux comprendre la relation du désir à la culture ainsi que les conditions de la vie sociale. Les réponses de Freud restaient en partie mythologiques, entre autres raisons, parce qu'il croyait pouvoir expliquer l'institution à partir du fonctionnement psychique. D'un autre côté, l'idée hobbenne du contrat social fondé sur le seul intérêt bien compris relève d'une rationalité un peu mince. Cette idée ne parvient à articuler désir et culture que d'une manière toute générale. Le concept de contrat narcissique ajoute un maillon à la chaîne qui relie le social et l'individu. « L'investissement de l'enfant par le groupe anticipe sur celui

2. Voir M. ROBERT, *D'Oedipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Calman-Levy, 1974, 284 pp.

3. C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, 510 pp. Le chap. VI pose la question de la socialisation de la psyché. Il est en même temps une réflexion sur les points aveugles de la psychanalyse.

4. P. AULAGNIER-CASTORIADIS, *La violence de l'interprétation*, PUF, 1975, pp. 182-192.

du groupe par l'enfant » et lui ouvre l'espace social en l'invitant à se libérer du seul espace familial et parental pour devenir membre de la collectivité.

Telles sont les réflexions qui me sont venues à la lecture de l'excellent ouvrage de Jean Roy. Tous ceux qui soupçonnent entre Freud et Hobbes une parenté profonde et qui voudraient mieux connaître ce qui les oppose et ce qui les réunit trouveront dans ce livre de quoi satisfaire leur curiosité. De par la rigueur de son argumentation et la perspicacité de son interrogation, aussi bien que par la clarté de la pensée et l'élégance de l'écriture, cette monographie me paraît en effet remarquable.

UNIVERSITÉ D'OTTAWA