



Disponible en ligne sur [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)

**ScienceDirect**

et également disponible sur [www.em-consulte.com](http://www.em-consulte.com)



À propos de . . .

## « Héros suicidaires » en orbite d'un désir d'anéantissement. À propos de . . . « Le Complexe de Samson. Héros suicidaires de l'épopée biblique » de Franklin Rausky<sup>☆</sup>



Stéphane Gumpper (Psychanalyste, chercheur associé)\*

Laboratoire Subjectivité, lien social et modernité (UR 3071), faculté de psychologie, 12, rue Goethe, 67000 Strasbourg, France

### INFO ARTICLE

Historique de l'article :

Reçu le 15 décembre 2021

Accepté le 23 juin 2022

Indéniablement une part énigmatique sature l'horizon de l'au-delà, conditionnée en cela par l'exitus de la mort. *A fortiori*, quand des hommes et quelques femmes mus par d'impérieux motifs s'y précipitent *via* un recours à « l'acte volontaire ». Brève incise, en guise de texte crypté qui nécessite d'être interprété, faisant paradoxalement trace subjective par l'effacement de l'être-là (*dasein*).

Quelque peu en phase avec l'actualité sidérante des « attentats-suicide » effractant notre lien social, certains jihadistes—ayant en point de mire l'accès direct au paradis—aspirent au martyr (*shahîd*), exaltés par les Grands Récits promus par des idéologues de la terreur estampillés Al-Qaïda ou Daech. Paysage incandescent entretenu par un « écosystème islamiste » (Rougier) en prolifération constante que diffusent, à degrés divers, des militants religieux (frères musulmans, tablighis, salafistes, jihadistes) au sein de quartiers populaires, *via* le microcosme carcéral [2–4] mais aussi par le truchement d'internet et des réseaux sociaux. Plaçant en exergue l'expectative du trépas-intervalle de la tombe (*barzakh*), Grand rassemblement à l'orée de la fin des temps et Jugement dernier—ces doctrinaires survalorisent l'éventualité gratifiante d'une récompense instantanée par le biais d'une jouissance outre-mort de

<sup>☆</sup> Rausky F. Le Complexe de Samson. Héros suicidaires de l'épopée biblique. Paris : Hermann ; 2020. 353 p. [1].

\* Auteur correspondant.

Adresse e-mail : [stephanegumpper@orange.fr](mailto:stephanegumpper@orange.fr)

vierges (*houris*) aux yeux noirs, aux antipodes éthique, métaphysique et spirituel des expériences théodidactes de mystiques de l'Islam.

Parallèlement, mais sur un versant psychanalytique, en sa qualité de symptôme qui fait « nœud dans le discours » (Lacan), cette lancinante question de l'autodestruction, de par son caractère itératif, peut-elle s'apparenter à un retour du refoulé passé par le tamis des époques, des lieux, des cultures et des civilisations ? Assurément, rien n'est moins sûr tant les places subjectives se heurtant aux enjeux sociétaux, idéologiques, religieux et autres sont fondamentalement distinctes et hétérogènes. En cela, dans la proche périphérie de l'acte suicidaire, le désir d'anéantissement se trouve invariablement relancé dans ses expressions consumantes, impliquant d'être impérativement situé dans une contextualisation socio-historique toujours singulière.

De fait, en scrutant des sujets au pied du mur, submergés par un élan transfigurant l'articulation entre pulsion de mort, idéal du moi et jouissance sans limite, F. Rausky laboure avec grande subtilité un terreau fécond longtemps resté en friche. À l'aune de la modernité, s'insérant à la jonction entre anthropologie psychanalytique, historiographie et tradition juive, cet essai réactualise quelques points de butée. Un impressionnant appareil critique est mobilisé, dans une lignée freudienne et post-freudienne, quelques lacaniens sont également conviés à l'exclusion de Lacan, ainsi que C. G. Jung, dissident majeur de Freud. En complément de Flavius Josèphe et de Maimonide, une pléiade d'auteurs parmi lesquels Weber, Durkheim, Buber, Janet, Berdiaev, Bachelard, Baruk, Arendt, Neher, Poliakov, Gabel, Rouget, jusqu'à Kauffmann, Atlan, Taguieff et quelque autres viennent fructifier cette passionnante invite au voyage.

La trajectoire intellectuelle de l'auteur-directeur de recherche à l'université Paris-Diderot et doyen de l'Institut universitaire Élie Wiesel—toute imprégnée par l'itinérance et l'exil qu'il est parvenu à sublimer par la crête de l'écriture, paraît doublement orientée. En articulant subjectivité et recherche, ses travaux ayant trait tant à l'histoire qu'à l'épistémologie du magnétisme animal [5] et de l'hypnose [6], des psychothérapies ainsi que de la psychopathologie collective tutoient une réflexion savante polarisée sur les rapports entre pensée juive [7] et modernité. En atteste, entre autres, un *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions* (Bayard, 2013) qu'il a co-dirigé.

Dès l'introduction, l'accent est mis sur l'importance primordiale du choix éthique guettant l'homme, entre « les vies » et la mort. En filigrane, s'y révèle une mise en tension entre pensée juive et « mythes païens ». Attentif aux racines psychiques du judaïsme, voie royale pour l'exploration du parcours de quelques suicidants dans l'Ancien Israël, F. Rausky de fait privilégie l'interprétation psychanalytique systématiquement enrichie par un éclairage transdisciplinaire centré sur quelques épisodes connus ou méconnus issus du récit biblique.

Partisan jusqu'à un certain point de l'axe freudien [8], il préconise une « psychanalyse appliquée » se désolidarisant tant de l'école de physiologie historique fondée par Lélut avant le mitan du XIX<sup>e</sup> siècle, appliquant une grille aliéniste aux prophètes, saints, mystiques, sorcières, possédés ayant jalonné l'histoire du christianisme, que des essais de « médecine rétrospective » introduits fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sur fond d'anticléricalisme diffus intrinsèque à la III<sup>e</sup> République, par Charcot et les salpêtrien, censée convertir les « démoniaques dans l'art » à l'invariant prototypique de la Grande hystérie.

Dans le contexte expansionniste du mouvement psychanalytique, et dans le sillage d'une nouvelle collection intitulée *Schriften zur angewandten Seelenkunde* (1907–1925), Sigmund Freud entérine un écart assumé vis-à-vis des pathographies [9]. Ce faisant, cette époque d'émulation est propice à la publication d'articles et de monographies de « psychanalyse appliquée » à l'étude tant des religions que du mysticisme ([10], p. 23) examinés, à partir du filtre de la métapsychologie en appont de leurs préjugés respectifs, par des auteurs aux sensibilités aussi distinctes que Freud, Jung, Pfister, Jones, Abraham, Stekel, Hitschmann, Ferenczi, Silberer, Rorschach, Reik, Loewenstein, Andreas-Salomé, Eitington, etc. Pour ce faire, Freud place les productions artistiques, religieuses, littéraires, juridiques, folkloriques, etc., sur un plan quasi-équivalent aux « formations de l'inconscient », nommément rêves et symptômes, mais également lapsus, oublis, actes manqués, souvenirs-écrans. . .

En contrepoint, Jacques Lacan par le biais d'une recension parue en 1958 dans *Critique* émet de franches réserves : « la psychanalyse ne s'applique, au sens propre, que comme traitement et donc à un sujet qui parle et qui entend » ([11], p. 747). Bien qu'y épargnant la « pureté de la méthode appliquée » par le professeur Jean Delay, titulaire de la chaire des maladies mentales et de l'encéphale

à Sainte-Anne depuis 1947, adepte d'une « psychobiographie » de Gide, Lacan, qui bénéficie alors de son hospitalité dispensant dans son service un séminaire ainsi qu'une présentation de malades, n'en maintient pas moins un avis tranché. En atteste un échange plus tardif, courant des années 1970, avec son avocat Roland Dumas évoquant furtivement la pertinence d'une « psychanalyse appliquée » à Jules César, Napoléon voire Jésus-Christ. Arrivé devant son cabinet au 5, rue de Lille, un Lacan sentencieux répliqua : « comment peut-on imaginer d'analyser quelqu'un que l'on n'a pas vu, pas entendu, ni même rencontré ? » ([12], p. 249). Nonobstant, en tant que « discipline du semblant » ([13], p. 185), prenant appui sur le mythe du meurtre du Père de la horde primitive (*Totem et tabou*, de Freud) et en fonction de variables d'ajustement, l'anthropologie psychanalytique n'en permet pas moins d'interroger quelques ressorts historiques des mutations subjectives et discursives ; point nodal de cet essai.

Un premier chapitre explore les turpitudes mortifères d'Abimelec (signifiant étymologiquement « Mon Père est roi »), un « tyran fratricide », rejeton excentré d'une simple concubine de Gédéon-Jérubaal, chef militaire et politique durant l'époque des Juges. En « Fils pervers d'un Père vertueux », aux prises avec un complexe d'infériorité, sa mégalomanie le conduit à devenir le seigneur autocrate de la Cité de Sichem, partisan baalique d'un polythéisme de type régressif, matriciel et préformel. Transgressif car constituant une « ligue des oncles et des cousins » – analogon biblique de la « ligue des frères » freudienne postulée dans *Totem et tabou* (1912/1913) – le « fils de la servante » se rend dans la maison de feu son père, y assassinant dans un accès de fureur ses 70 demi-frères « sur une même pierre », n'épargnant que le cadet, Jotham, parvenu à se cacher (Juges, IX, 5). Paradoxalement, cet anti-héros dénué de culpabilité serait un « homme sans subjectivité » (?) – hypothèse méritant une plus ample discussion – qui tente de réécrire l'histoire. Comble de l'humiliation selon les critères en vigueur au sein d'une « société virilocentrique », à sa demande il est mis à mort par une femme ennemie. Cet épisode illustrerait la rémanence du caractère adelphique du meurtre primordial présent dans la Bible : fratricide et non parricide. Aux antipodes de la théorie freudienne où le mythe générateur du lien social, sous-tendu par une filiation inconsciente, est rapporté au meurtre du Père (*Urvater*).

Dans le chapitre 2, Samson captivé par l'illusion de toute-puissance, enchaînant les prouesses subversives, inaugure l'affrontement entre Philistins vouant un culte idolâtrique au multiple et peuple d'Israël s'adressant avec plus ou moins de fidélité au monothéisme mosaïque. Mettant en danger sa propre vie, c'est entransé par l'esprit divin qui le pénètre que sa force est décuplée contre ses ennemis. Séduit par les femmes païennes, tentatrices et orgiastiques, à l'instar de Dalila qui le trahit en révélant le secret de sa force (chevelure) et lui coupe les cheveux durant son sommeil, le naziréen israélien débordé par ses passions, alliant pulsions libidinales et suicidaires, ira à sa perte. Fait prisonnier et rendu aveugle, il aurait renversé deux colonnes soutenant le sanctuaire païen de Dagon, y exterminant 3000 Philistins tout en s'anéantissant lui-même, dans un double mouvement homicide et suicidaire. Parmi diverses grilles de lecture centrées sur la figure samsonique, F. Rausky questionne l'abord préconisé par Karl Abraham (1909) circonscrivant un conflit intrapsychique entre deux forces antagonistes – prélude aux pulsions de vie et de mort (1920) postulé par Freud – à contrejour de C. G. Jung, inscrivant ce même héros solitaire dans la « constellation archétypale des figures titanesques ».

Toutefois, une réserve s'impose. L'ébauche d'une typologie de « composantes psychiques », expose l'auteur à l'écueil d'une réification de la catégorie du « terroriste suicidaire » issue des attentats du 11 septembre 2001 contre les Twin Towers et le Pentagone. Dommage que ce cadrage, beaucoup trop générique et qui plus est fondé sur une typologie, esquive la prise en compte d'éléments historiques ainsi que certains enjeux géopolitiques et religieux imprégnant l'acte de ces 19 jihadistes membres d'Al-Qaïda. Issue du conflit afghan avec l'armée rouge soviétique durant les années 1980, cette franchise est de fait le fruit d'une hybridation entre idéologie révolutionnaire des Frères musulmans et doctrine du wahhabisme saoudien [14–16] ayant embrasé le Moyen-Orient ces dernières décennies ; éléments qui ne peuvent être écartés du paysage.

Le chapitre 3, l'un des plus aboutis, est consacré au premier monarque d'Israël. La « folie de Saül » aurait éclaté lorsqu'il se détourne du prophète Samuel qui renonce alors à le guider. Oscillant entre désespoir abyssal et effroi extrême, incapable de défendre son peuple, le roi sombre. Réceptif par intermittence aux bienfaits de la « musicothérapie », par l'entremise du son de la harpe de David, d'après certains commentateurs postérieurs le « mauvais esprit » s'estompait, quand pour d'autres, Saül ne faisait que retrouver son « état momentanément perdu de prophète inspiré » (Rouget). Toutefois, la

relation entre thérapeute (David) et malade (Saül) se mue en « jalousie paranoïaque » : le monarque persécuté tentant de faire éliminer David, devenu son gendre. Abandonné par tous—car ni le Seigneur, ni les Prophètes, ni même les songes ne (lui) répondent quand il voit l'armée des Philistins—il recourt à une... nécromancienne. Communiquant avec les mânes des défunts, le prophète Samuel qui est invoqué annonce à Saül son funeste destin. Quel est ce mal mystérieux qui l'affecte ? Le caractère transnosographique de sa maladie mentale continue d'interpeler jusqu'à présent. Aux confins de l'exégèse, de l'historiographie, de la psychiatrie et de la psychanalyste, F. Rausky de façon incisive sonde et expose de multiples hypothèses, passées et actuelles, sans omettre quelques motifs ayant pu conduire Saül à s'infliger la mort en s'empalant sur son épée, signant définitivement « l'échec de la normalité ».

Le chapitre 4 illustre le parcours d'Ahitofel—quelques fois lu comme « *ahi*, « frère », et *tofel*, « folie, démence, absurdité, frivolité, indiscrétion »—conseiller devenu ami du roi David avant de le trahir en rejoignant Absalon, le fils rebelle. S'étant autoproclamé souverain d'Israël à la place de son père, en ralliant le peuple à sa cause, il bénéficie des conseils avisés d'Ahitofel. En prenant possession de Jérusalem, le « conspirateur maléfique » incite le « fils usurpateur » à commettre une orgie publique avec les concubines de David, alliant inceste, adultère, viol, insurrection à l'encontre du pouvoir royal, sur fond de révolution à l'encontre du père. Ultérieurement désavoué par Absalon peu réceptif à son incite d'attaquer l'armée loyaliste de David, le félon notable de Ghilo anticipant la punition s'étrangle par pendaison. Est également examinée l'énigme du lien secret à partir de la « causalité diabolique » (Poliakov), faisant de Ahitofel la matrice des mythes conspirationnistes avec pour objet l'émergence de plusieurs figures depuis l'ancienne Judée jusqu'à l'époque contemporaine. Et l'auteur d'interroger la pertinence d'un « œdipe hébraïque » avant de se décaler de la tragédie grecque rejetant cette hypothèse au motif que parricide et inceste relèvent de « l'impensé et l'impensable de la cité biblique ».

Le chapitre 5 plonge le lecteur dans les pas de Zimri, « régicide suicidaire ». L'époque du schisme entre monothéisme hébraïque représenté par le royaume légitimiste de Juda (Judée méridionale) et sanctuaires païens de Baal ainsi que d'Astarté incarnés dans le royaume séparatiste d'Israël (Samarie septentrionale), est ici dialectisé à partir de la théorie du couple d'opposé (Freud). Zimri, commandant de cavalerie—dont l'Écriture tait la généalogie—et par excellence l'usurpateur incendiaire de Samarie. Avide de pouvoir, il anéantit la maison royale de Baasa suivant l'oracle prophétique. Toutefois, dénué de charisme, ce « tyran mutique » est avant tout perçu en tant qu'homme sans parole : ce qui n'est pas sans incidence au regard de l'anthropologie hébraïque. N'ayant gouverné que sept jours à Tirça car en bute à la contestation du peuple et faisant face à Omri, fondateur d'une nouvelle dynastie, Zimri s'immole dans le donjon du palais royal. Passant en revue sept fonctions qui relèvent du feu de l'immolation, arguant d'un suicide défensif et non auto-punitif, F. Rausky se demande *in fine* s'il était « mort sans trace » pour échapper à l'humiliation ? Un paradigme du feu thanatique dans la cité hébraïque est également porté au débat.

Le chapitre 6 introduit la destinée de Sara (« princesse » en hébreu), exilée avec sa famille dans les pays d'Orient. Issu du Livre de Tobie, ce récit évoque ladite pucelle réduite au veuvage quand successivement sept époux périssent mystérieusement dans la chambre nuptiale, avant la consommation du mariage. L'approche psychanalytique *via* la « compulsion à la répétition » (Freud), voire de la « fatalité intérieure » (Allendy) est mise en perspective avec la démonologie juive privilégiant une causalité surnaturelle. D'après cette conception, le démon Asmodée, « archange de la luxure, de la colère et de la destruction », passionnément amoureux de Sara aurait préservé sa virginité en tuant les sept maris par jalousie. Mais pour l'auteur, la crainte féminine de la défloration corrélée à des époux brutaux avides du coït devrait être prise en compte, au regard de l'économie désirante de la jeune femme. Vierge pieuse, mélancolique et tout obsédée par sa pureté, outragée par une domestique elle se réfugie dans la « chambre haute de son père » ayant pour dessein de mettre fin à ses jours à l'aide d'une corde. De fait, entretenant des rapports d'« hainamoration » (Lacan) à l'égard de son père—illustratif, selon F. Rausky, d'un « complexe d'Électre » (lien exacerbé entre une jeune fille et son père) postulé par Dreyermann dans un lignage jungien—elle se ravise. Sa rencontre avec Tobie (*Touvia*, « bonheur divin ») est salutaire. Ce dernier, accompagné de l'ange Gabriel quand il se retrouve dans la chambre nuptiale avec Sara use d'une recommandation exorcistique à l'encontre du démon. S'ensuit, en matière d'issue au conflit, une alliance conjugale doublée par la fondation d'une nouvelle généalogie.

Privilégiant l'opposition du paganisme condensant fusion régressive et narcissisme maternel avec le mosaïsme vecteur d'une autonomie humaine en responsabilité, le chapitre 7 met en scène la destinée de Razis. Premier suicide martyrologique de l'histoire hébraïque relatée dans le Livre des Maccabées, une « inquiétante étrangeté » (Freud) du regard païen-teinté d'antijudaïsme antique—face à l'altérité du peuple juif y résonne. Prenant le contrepied des récits héroïques de victimes se laissant tuer, plutôt que de subir en Judée l'oppression persécutive séleucide au II<sup>e</sup> siècle av. è. c., le « geste immolatoire » de Razis détonne. Assiégé, il tente sans succès de se donner la mort par son glaive, se précipitant ensuite du haut d'une tour dans le vide, avant de s'arracher les entrailles qu'il projette sur la foule, en priant l'Éternel—profession de foi—en vue de sa résurrection. *Quid* des interprétations de Freud, Reik, Loewenstein, Jaffé et Rubinstein ? Est-ce qu'une « haine de soi du Juif » (Reik), étayée sur un prétendu « masochisme national » et compensé psychiquement par un sentiment inconscient de supériorité serait susceptible d'éclairer l'énigme de la tragédie de Razis ? Le prolongement historique des martyrs juifs jusqu'à la tyrannie nazie est présenté sous l'optique de la résistance. Cette position défensive du peuple juif devant la persécution—prélude à sa rédemption—subissant l'oppression des mondes grecs et romains induit chez certains un sacrifice de soi plutôt qu'une compromission par l'abjuration de leur foi. Parallèlement, l'impulsion martyrologique du noble dévot de Jérusalem—qui révèle aussi un refoulé de la mémoire car « coupable d'un acte de piété interdite »—est brièvement distinguée des martyrs chrétiens captivés par un « fantasme sacrificiel originel » (Donard). Mais qu'en est-il au point de vue de la religion musulmane non abordé dans cet essai ?

Entre éclipse desubjectivante et intimité paroxystique avec le Tout Autre, quelques mystiques de l'Islam, martyrs de leur cause, se sont offerts à l'anéantissement (*fanâ'*) en qualité de « témoins véridiques » (Corbin). À l'instar de Mansûr al-Hallâj, coupable pour ses juges d'avoir prononcé *Anâ'l-Haqq* (« Mon « je » c'est Dieu ») ; « locution théopathique » ([17], p. 431) qui lui sera fatale. Alors même qu'il avait revendiqué, publiquement, un sacrifice sans rémission. Mais par son choix de s'affranchir de la loi révélée (*shari'a*), au summum d'une extase subjuguante entraînant l'évaporation du sujet, n'incarna-t-il pas littéralement un sinthome (saint homme) *via* son art d'être hérétique au Nom-du-Père ? Faisant face à ses bourreaux, il subit la sanction afflictive du haut d'un gibet, en 922 à Bagdad, sous le califat abbasside : crucifié puis décapité, son tronc arrosé de pétrole est brûlé. *Mutatis mutandis*, le martyr sacrificiel de Razis se situe également aux antipodes de l'action de jihadistes membres d'Al-Qaïda ou de l'EI. Parmi eux, quelques fantassins de la terreur lovés dans les rets d'une idéologie mortifère à relent apocalyptique qui, fluctuant à degrés divers entre passages à l'acte et « sauts épiques » (Benslama) [18–20], réalisent ce qu'ils appellent des opérations martyres. Cela afin de répandre désolation et mort parmi les « mécréants », au nom d'un islam purifié (cf. membres du commando jihadiste ayant perpétré les attentats du 13 novembre 2015 et beaucoup d'autres), ils s'identifient en place d'exception au semblant d'un « musulman intégral » afin d'accéder par voie directe ou VIP au paradis pour y jouir de vierges. . .

Au chapitre 8, dans le contexte d'une eschatologie, à l'ombre de Jésus-Christ professant l'imminence du royaume des Cieux, apparaît « l'apôtre perfide », Judas Iscariote. Personnification du « traître » qui livre pour de l'argent le rabbi nazaréen aux notables, cet infidèle et imposteur fut pourtant l'un de ses douze émissaires. Une fois son forfait accompli, il se serait repenti avant de se pendre ; une version alternative le prétend « mort par accident ». Cette « image archétypique du mal » cristallise de solides préjugés véhiculés par l'exégèse christologique au moins jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. À la jointure entre psychanalyse et marxisme, Erich Fromm situe cette figure d'anti-héros—dont le suicide aurait eu dans l'histoire religieuse une portée « révolutionnaire »—sous l'angle d'une hostilité latente, sublimée par les chrétiens qui l'aurait retournée contre la Synagogue. . . Alors que Freud n'a fait que l'effleurer au plan clinique (1913), Jung animé par un intense désir de dissidence—deux décennies avant ses propos ambigus prononcés alors même que le parti nazi venait d'arriver au pouvoir—s'y confronta, personnifiant l'« ombre », ou partie inférieure de la personnalité selon sa psychologie analytique. En tout état de cause, l'impossible oubli de Judas semble historiquement s'imposer.

Parmi les Zélotes, combattants rebelles réceptifs à la fin des temps, les sicaires constituent alors la frange la plus fanatique. S'érigeant bras armés de la justice divine, leur mission était de purifier la nation des déviants et infidèles qu'ils assassinaient à l'aide d'une dague (la *sica*). En l'an 73, à Massada—montagne dans le désert judéen—la dixième légion romaine les assiége. Soumis aux

exhortations de Eléazar ben Yaïr, leader des insurgés, 960 habitants se seraient sentis abandonnés de Dieu commettant le fameux suicide collectif en s'entretenant méthodiquement. Seuls survivants, deux femmes et cinq enfants parvenus à se cacher. En relativisant l'« uniformité psychique » de cette constellation sectaire dans le chapitre 9, l'auteur, qui prend prudemment appui sur le texte quelque peu magnifié de Flavius Josèphe relatant cet épisode, y dissèque le discours d'Eléazar. Ce dernier, arguant d'une supposée faute commise par la population impliquant de subir le châtement divin, aurait mis l'accent sur l'ultime « choix sacrificiel héroïque » jusqu'à entériner une rupture du lien entre corps et âme. Outre la « dissonance cognitive » (Festinger), la théorie psychanalytique d'un inconscient groupal mettant à l'épreuve l'hypothèse de traces mnésiques de ce trauma collectif se jouant inlassablement, au décours de l'histoire du judaïsme, sur le mode d'une répétition, est développée.

Dans la postface, recentrant le débat sur la « fabrication des stigmates morbides », apparaît une synthèse des contours du « complexe de Samson », élevé au rang de stéréotype postmoderne et F. Rausky de se questionner, concernant les origines de Massada—dont la portée dépasse le seul cadre syndromique—s'il ne s'agirait pas là d'un Kairos de l'histoire juive ? Alliant ouverture d'esprit, clarté du propos, intuitions fécondes et prodigieuse érudition, l'auteur en prenant appui tant sur l'anthropologie psychanalytique que sur pléthore d'auteurs inscrits dans une pluralité de champs disciplinaires alliés à sa connaissance pénétrante du texte biblique ramène à la vie ces « héros suicidaires » surgis de l'épopée biblique. Aussi, en inscrivant le suicide en place d'acte autodestructeur en quelque sorte ontologiquement inaccessible car alternant entre énigme et mystère, cet essai n'en esquisse pas moins les saisissants contours de ces trajectoires erratiques en proposant des orientations psychopathologiques. Nul doute, en guise d'éloge du voyage, que ces pistes de réflexion captiveront maints lecteurs par l'acuité contemporaine des questions et thématiques historiques qui s'en dégagent.

### Déclaration de liens d'intérêts

L'auteur déclare ne pas avoir de liens d'intérêts.

### Références

- [1] Rausky F. Le Complexe de Samson. Héros suicidaires de l'épopée biblique. Paris: Hermann; 2020. p. 352.
- [2] Khosrokhavar F. Quand Al-Qaïda parle. Témoignages derrière les barreaux. Paris: Grasset; 2006. p. 421.
- [3] Micheron H. Le jihadisme français. Quartiers, Syrie, prisons. Paris: Gallimard; 2020. p. 406.
- [4] Rougier B. Les territoires conquis de l'islamisme. Paris: PUF; 2020. p. 359 [(dir.)].
- [5] Rausky F. Mesmer ou la révolution thérapeutique. Paris: Payot; 1977. p. 261.
- [6] Rausky F. L'archipel de la transe. Faria et l'exploration psychologique de l'hypnose [Thèse d'État ès-lettres]. Paris: Université Paris VII; 1990.
- [7] Rausky F. Ivresses bibliques. L'alcool dans la tradition juive. Paris: PUF; 2013. p. 183.
- [8] Freud S. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais [1939]. Paris: Gallimard; 1986. p. 256.
- [9] Lange-Eichbaum W, Kurth W. Genie, Irrsinn und Ruhm [1927]. 7<sup>e</sup> éd München-Basel: Komet; 2000.
- [10] Gumpfer S. « Transfiguration par l'exil? ». Les cahiers philosophiques de Strasbourg 2020;47:19–42.
- [11] Lacan J. Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir (1958). Écrits. Paris: Seuil; 1966. p. 739–64.
- [12] Dumas R. Le Fil et la Pelote. Mémoires. Paris: Plon; 1996. p. 462.
- [13] Assoun PL. Du symptôme social à la logique du collectif. L'anthropologie freudienne à l'épreuve de Lacan. In: Chaboutez G, Gillie-Guilbert C, editors. Actualités de la psychanalyse. Toulouse: Erès; 2014. p. 183–6.
- [14] Bergen P. Ben Laden l'insaisissable. Portrait d'Oussama Ben Laden par ceux qui l'ont connu. Neuilly-sur-Seine: Lafon; 2006. p. 501.
- [15] Wright L. La guerre cachée. Al-Qaïda et les origines du terrorisme islamiste. Paris: Laffont; 2007. p. 440.
- [16] Lacroix S. Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée. Paris: PUF; 2010. p. 360.
- [17] Massignon L. La Passion de Hallāj. Martyr mystique de l'Islam. I. La vie de Hallāj (1922). Nouv. éd Paris: Gallimard; 1975 [4 vol. (708, 519, 386, 330 p.)].
- [18] Allouch J. Nouvelles remarques sur le passage à l'acte. Paris: EPEL; 2019. p. 131.
- [19] Gumpfer S. À l'obscurité lumineuse d'un « passage à l'acte éclairé »: djihadisme, littérature et au-delà. À propos de... « Nouvelles remarques sur le passage à l'acte » de Jean Allouch. *Evol Psychiatr* 2020;85:443–7.
- [20] Benslama F. Le saut épique ou le basculement dans le jihād. Arles: Actes Sud; 2021. p. 178.