

E. Graciela Pioton-Cimetti

ASPECTS
PSYCHOSOCIAUX
DE
C. GUSTAV JUNG

L'AUTEUR

La formation médico-sociale du Docteur Emma Graciela Píton-Cimetti, liée à une longue expérience pratique tant en psychothérapie individuelle que dans le domaine des sciences sociales autorise à considérer ce livre comme le produit d'une longue et rigoureuse recherche sur les origines, les conséquences et les applications de la théorie de Jung quant à la réalité sociale, dépassant ainsi les limites d'une thérapie purement individuelle.

L'auteur, de nationalité franco-argentine, est née à Buenos Aires le 18 décembre 1934.

Docteur en médecine en Argentine, elle est aussi docteur en psychologie clinique et en psychologie sociale. Elle est également sociologue. Sa conception de la médecine sociale comme pratique totalisatrice l'a conduite à se spécialiser dans la dite médecine. Elle a acquis une expérience de plus de trente ans de pratique au plan privé, dont quinze en France et elle est Vice-Présidente honoraire de l'Institut Jung d'Uruguay.

Sa pratique institutionnelle s'est développée dans deux directions : la fonction de conseillère dans le domaine médico-légal auprès de la justice navale d'Argentine et celle d'enseignante à l'Université.

Durant les années 67/69, l'auteur a utilisé la méthodologie et les principes de Jung au cours d'un travail sur le terrain, dans la Province de Santiago de l'Esterro – République d'Argentine –, sur « Les facteurs possibles du développement des ressources humaines ».

Le succès de cette entreprise fut éclatant et démontra le bien-fondé de l'application des concepts de Jung au plan social.

Ce travail de l'auteur sur l'*Étude des facteurs possibles* lui a valu le prix (médaille d'or) de la Faculté des sciences sociales de la Fondation universitaire de Belgrano à Buenos Aires.

Dans la même ligne de recherche, elle a commencé en 1981 un doctorat d'État sur le thème « Migration, intégration et développement » à l'Université René Descartes, Paris V.

Actuellement, elle poursuit son activité privée, la formation et la recherche dont ce livre est nettement exemplaire.

TABLE DES MATIERES

L' AUTEUR.....	2
DEDICACE.....	5
PREFACE	6
PORTRAIT DE JUNG.....	11
INTRODUCTION.....	12
Première Partie – LA GENESE JUNGIENNE.....	13
Chapitre I Jung, homme concret.....	14
Chapitre II Aspect physique, profils psychologiques et psychothérapeute concret.....	23
Chapitre III Freud et Jung.....	28
Chapitre IV Contexte historique, politique et idéologique du développement conceptuel jungien.....	37
Chapitre V Jung, fait historique dans la psychologie.....	44
Chapitre VI Sources de la pensée de Jung	51
Chapitre VII La science à l'époque de Jung	61
Deuxième Partie – LA PSYCHOLOGIE DE JUNG	69
<i>Interprétation de son développement conceptuel</i>	<i>70</i>
Chapitre VIII Normes générales.....	73
Chapitre IX Essence et structure de la psyché.....	75
Chapitre X Fonctions de la conscience	80
Chapitre XI Types psychologiques.....	85
Chapitre XII La persona.....	88
Chapitre XIII L'âme	90
Chapitre XIV Le symptôme et le complexe	91
Chapitre XV Dynamique et action de la psyché.....	93
Chapitre XVI Les rêves.....	106
Chapitre XVII Processus d'individuation.....	114
Chapitre XVIII Psychothérapie jungienne	128
Chapitre XIX Psychologie et religion	130
Chapitre XX Considérations finales.....	136
Troisième Partie – LA SOCIOLOGIE DE JUNG.....	139
<i>Interprétation de son développement conceptuel</i>	<i>140</i>
Chapitre XXI Concept social	142
Chapitre XXII L'énergie psychique dans la personnalité et dans la culture.....	146
Chapitre XXIII La transformation des symboles dans l'histoire	150
INVESTIGATIONS DANS LES LIMITES	157
CASUISTIQUE.....	185

CONCLUSIONS (17 ans après).....	225
NOTES BIBLIOGRAPHIQUES	231
BIBLIOGRAPHIE	238
BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE	239
INDEX	240
ILLUSTRATIONS.....	246
A PROPOS DE CET OUVRAGE.....	270

DEDICACE

*Ce livre est dédié à mon fils aîné, le Dr. Guillermo
J. M. Sanchez-Cimetti.*

*J'avais commencé à écrire mon livre et à entreprendre
mes recherches sur Jung quand il avait 3 ans et, le 13
octobre 1975, quand il avait 18 ans, j'avais terminé la
première partie de mon travail et défendu ma thèse de
doctorat face à un jury incrédule et rempli de préjugés.*

*Guillermo a appris à dire « Jung » presque en même
temps que « Maman ».*

*C'était le printemps à Buenos Aires et il pleuvait.
Mes quatre enfants m'écoutaient. J'ai défendu ma thèse
devant eux, parce que je savais qu'un jour tous
comprendraient, comme leur frère aîné, la valeur de mon
audacieuse entreprise.*

*Je dédie à mon fils ce livre, 17 ans plus tard, parce que,
sans le soutien de sa présence spirituelle, ce
travail de longue haleine n'aurait jamais vu le jour.*

PREFACE

Pourquoi écrire ce livre ? L'aventure de Jung a commencé pour moi très tôt dans le temps. J'ai vécu et grandi dans un milieu imprégné de sa pensée. Mon père avait fait de *Psychologie et alchimie* son livre de chevet. Avec passion, il se plongeait dans cet ouvrage difficile qui lui ouvrait une nouvelle compréhension du discours de ses patients et marquait les jalons de sa propre évolution personnelle.

Aussi ne voudrais-je pas présenter mon livre sans faire référence à mon père. Pour moi, ce fut un géant. C'était un homme qui pensait droit et qui, à toutes les étapes de ma vie, respecta en moi le sujet responsable.

Malgré la réussite qui marqua sa vie professionnelle tout comme sa vie de famille, sa carrière administrative se caractérisa par une série de frustrations et de revers politiques. Refusant de se laisser fléchir par ces aléas, il se retira de la scène publique. Bientôt, il se retrouva dans une solitude quasi totale. Sans doute, trouva-t-il, dans Jung – qui osa affronter l'isolement suprême vis-à-vis de Freud et lutter contre le silence – un modèle à suivre pour sa propre vie. Il se mit également au travail manuel. Il monta un atelier dans l'une des pièces qui donnaient sur le jardin, où il réalisait toutes sortes de travaux. Je me souviens qu'il changeait jusqu'aux semelles de nos souliers et qu'il ne dédaignait pas s'occuper du poulailler.

Il parlait souvent seul à la maison, car nous n'étions pas en âge de comprendre suffisamment son histoire pour donner une réponse à ses angoisses. Durant vingt-neuf ans, et sans manquer un seul jour, il se leva tôt pour conduire ses consultations à l'administration de la Santé du ministère de la Communication. Il rentrait à midi, mangeait et faisait une sieste très brève avant de commencer, vers quinze heures, ses consultations particulières, souvent jusqu'à très tard dans la soirée. Je l'attendais pour dîner. Je pensais à cette époque que notre bonheur serait éternel. Je le pense toujours maintenant, mais ce n'est qu'à l'âge mûr que ma perception de la vie, de la mort et de l'éternité ont confirmé cette hypothèse, car la recherche de la vérité, du vrai chemin me fait objectivement souffrir. Auparavant, je croyais que c'était seulement à travers le « sacrifice » que nous pouvions acquérir une conscience objective.

Maintenant je crois que la modalité d'évolution est plutôt le « transit » et que ce dernier concept devrait remplacer celui de sacrifice. Laisser venir, contempler et seulement plus tard interpréter.

J'ai vécu ces questions dans le regard de mon père, je les ai faites miennes et je crois les avoir transmises, du mieux possible, à mes enfants.

Ma seconde fille est née en 1960. Elle était toute petite quand les journaux, en cette matinée de juin 1961, ont annoncé le passage de C. G. Jung à l'éternité. Nous étions à l'hôpital naval de Puerto Belgrano, au cabinet de consultation psychiatrique du

D^r Mario Augusto Pesagno Espora, un homme qui savait entretenir autour de lui la soif de connaître Jung. Ce fut une matinée sans joie, parce que notre vœu le plus cher aurait été de pouvoir connaître Jung personnellement. Si nous n'avions pas tenté l'aventure auparavant avec mon père, c'est, parce que nos obligations et toutes sortes de limitations ne nous l'avaient pas permis. Mon père, sous l'égide de Jung, avait compris que vivre dans l'action utile et consciente, dans l'« ici et maintenant », permettrait de savourer l'éternité. Nous avions un projet de vie, mais sans l'impatience d'en brûler les étapes.

Mon père mourut en 1974, c'est-à-dire treize ans plus tard. Toujours, il me poussa vers Jung. Du point de vue humaniste qui était le sien, il pensait que, pour comprendre le maître de Zurich, il fallait avant tout le considérer comme un fait historique, c'est-à-dire le saisir dans son contexte spatio-temporel. Pour cela, il était nécessaire de retourner aux sources de sa

pensée en suivant les données empruntées aux livres que nous pouvions nous procurer en ces temps-là. Mon père parlait l'allemand, mais il n'avait pas le temps matériel de le traduire directement pour moi. J'ai poursuivi mon travail de recherche comme je l'ai pu. Passionnément. Un impératif m'était imposé dans ma tâche : réduire chacune de mes conclusions à une synthèse claire et sans complications. L'objectif urgent était de faire connaître Jung en Amérique latine.

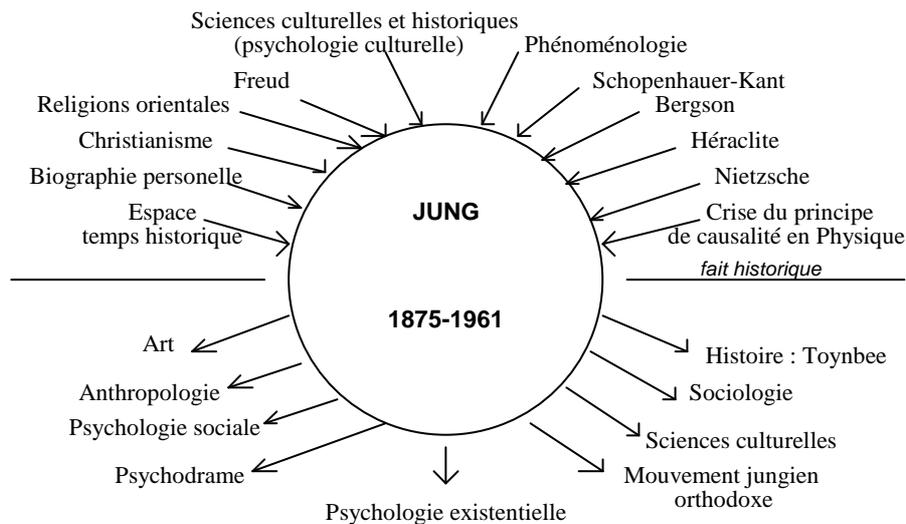
* * *

Mes études m'orientèrent naturellement vers l'investigation. Les objectifs du travail étaient les suivants :

- quelles étaient les origines de la pensée jungienne ?
- qui était Jung lui-même ?
- comment pouvaient être décrits les concepts fondamentaux qui rendaient cette pensée opérationnelle ?
- pourquoi, en bref, Jung ?

Parce qu'il était clair que ses modèles énergétiques et informationnels et le sens finaliste de ses concepts en psychologie profonde amenaient à se poser la question fondamentale : pourquoi Jung ?

Nous présentons, ci-dessous, les données extraites de ses livres et de ses commentaires.



* * *

Ce fut un travail dont je n'imaginai pas a priori la difficulté et, encore maintenant en 1993, le courage de persévérer me manque quand je vois Jung presque ignoré dans les programmes universitaires et à peine considéré dans les œuvres majeures sur l'histoire de la psychanalyse. De plus, il pèse sur l'homme et son œuvre un certain nombre de stigmates qui ne sont que des projections de conflits résiduels propres aux individus ou aux sociétés.

C'est pourquoi l'œuvre de Jung pourrait s'inscrire dans l'histoire de la pensée de la façon suivante : dans un premier temps, il y avait Dieu dans le ciel et l'homme sur la terre. Dans un second temps, tout jugement de valeur mis à part, Dieu fut pratiquement remplacé par le matérialisme dialectique et ses dérivés en sciences sociales. Ensuite, l'homme est venu à l'existence, tandis que le génie sans limites de Freud découvrait l'inconscient. Dans un dernier

temps, a surgi Jung qui redonna sa place à Dieu dans le ciel et à l'homme, porteur d'inconscient, sur la terre.

Sur toutes les questions qui précèdent, une anecdote m'a beaucoup éclairée.

Quand je suivais les cours pour mon doctorat de psychologie à l'Université de Belgrano à Buenos Aires, le professeur cita Jung comme le premier psychologue existentiel, parce que ses critères étaient valides bien qu'atemporels à tous les niveaux de l'analyse : psychologique individuel, psychosocial aussi bien que sociologique. C'est le cas, par exemple, de son concept d'archétype ayant fonctionné, fonctionnant et devant fonctionner pareillement en tout temps et en tout lieu, tout comme le cœur humain a fonctionné, fonctionne et fonctionnera en tout temps et tout lieu aussi longtemps qu'existera l'homme.

L'unique objectif que nous voulons, ici, prendre en compte est l'homme et sa psyché, l'homme en tout temps et en tout lieu à l'intérieur de son contexte culturel, relié fraternellement à tout le vivant, partageant une phylo-ontogénèse commune, un inconscient collectif.

D'autre part, Jung avait créé – et c'est pour cela qu'il peut être considéré comme un psychologue existentiel – une définition de la « personnalité actualisée » comme « celle capable de s'adapter en tout temps et en tout lieu aux exigences du principe de la réalité ».

* * *

L'objectif du travail était la systématisation, particulièrement complexe pour le rendre communicable à un public latino-américain de langue espagnole.

Il y eut beaucoup de moments où le courage me fit défaut et où j'eus envie d'envoyer promener tout ce qui était Jung. En outre, il faut savoir que l'influence de Freud dans les foyers argentins était

considérable. L'influence de l'APA* grandissait chaque jour. Toute une génération, la mienne, fut psychanalysée par un grand maître comme le professeur Ángel Garma. La psychologie sociale était brillamment illustrée par un Enrique Pichon Rivière et le lacanisme séduisait beaucoup, car il était à la recherche d'une précision et de formulations mathématiques qui éviteraient l'angoisse que provoquait notre jeune science aux dimensions relativement mesurables. L'école de psychodrame de Rojas Bermúdez, héritière héroïque de J. L. Moreno, tentait une explication topographique de la psychologie, mais l'approche et la compréhension de ses groupes de travail était celui de l'analyse orthodoxe. Dans le contexte de l'époque, plusieurs tentatives jouèrent un rôle expérimental : la théorie de la communication de Ruesch et Bateson, la « gestalt » et la psychologie de Carl Rogers centrée sur le patient qui demandait nécessairement une présence analytique extraordinaire. En psychologie infantile, le D^r Florencio Escardó et sa femme Eva Giverti faisaient autorité. En toile de fond de toute cette activité, jouait, avant tout, l'orthodoxie analytique freudienne. Cependant, nous sortions tous de la même matrice.

C'est dans les années quarante que le D^r Elen Katz, une juive d'origine polonaise qui avait été analysée par Jung, débarqua en Argentine sans parler un seul mot d'espagnol. Je n'ai rassemblé que peu d'éléments sur elle. Mon défaut ayant toujours été de penser selon le critère d'éternité et de constamment remettre au lendemain l'approfondissement des choses concrètes. Je ne pouvais pas non plus interviewer ma propre analyste !

Elen Katz analysa le D^r Ernesto Izurieta, un médecin de la génération de ma mère, qui vint à elle séduit par l'idée jungienne selon laquelle « nous créons de la nature dans la première partie de notre vie, tandis que nous devons créer de la culture dans la seconde partie ».

* Les psychanalystes sont regroupés dans l'Association psychanalytique argentine.

À cette époque, j'étais très jeune, mais j'avais mes quatre enfants, une famille heureuse, sans aucun problème matériel, et ma carrière professionnelle ne me donnait que des satisfactions. Tous les mardis soirs, mon bureau se transformait en salon philosophique du XVIII^e siècle. Nous nous y réunissions pour travailler sur Jung avec le critique d'art Abraham Haber, auteur d'un livre intitulé *Un symbole vivant*. Il suivait aussi une analyse avec Elen Katz. Au début, nous n'étions qu'une poignée, mais régulièrement je dus augmenter mon stock de tasses à café pour répondre aux besoins d'une assistance toujours plus nombreuse. C'est avec fascination que je me rappelle, aujourd'hui, ces temps bénis.

C'est à cette époque que le D^r Vicente Rubino devint pour moi un ami. Il avait été mon parrain de thèse. Je n'avais jamais abordé le *Yi king*, mais, lors de la dernière soirée passée avec le groupe dans mon cabinet, il consulta le *Yi king* en prévision de mon voyage. Le numéro « 38 » sortit.

Je n'ai jamais cherché à connaître la signification de ce numéro ni ce qu'il pouvait avoir de prémonitoire. Toujours est-il que, le 12 mai 1978, je partis de Buenos Aires pour ne pas revenir. Ce fut mon tour de connaître l'isolement le plus grand. Débarrassée de toute prétention, je vins en France pour commencer par le niveau le plus bas. Pourquoi Paris et pourquoi pas la Suisse, et Zurich, pour être plus précis ? C'est tout d'abord une question de langue qui me conduisit, pendant au moins treize ans, à lutter comme Jacob contre l'ange. J'avais accompli la majeure partie de mon travail sur Jung à partir des livres traduits en français par le D^r Roland Cahen. J'arrivai à lui avec la dévotion d'une vieille disciple, fascinée par sa clarté clinique. Chacune de ses observations de bas de page manifestait une éclatante compréhension. Pendant plusieurs années, je travaillai sans interruption avec lui et je participai, chaque lundi, à l'Institut des Hautes études de l'homme au 56 du boulevard Raspail, à ses groupes de « traduction des lettres de Jung », encore inédites en français. Mais les chemins divergent et j'abandonnai ce travail le 30 octobre 1986, ce qui ne m'interdit pas, bien sûr, de reconnaître ses qualités et de lui exprimer ma reconnaissance pour ce temps de travail en commun.

De toute manière, si les chemins s'écartent un jour par la force des circonstances, les objectifs continuent à être les mêmes. Cahen, avec sa réédition de *L'homme à la découverte de son âme*, est fidèle, sans nul doute, à son objectif de faire de Jung un symbole vivant et intemporel.

J'ai décidé de conserver de mon premier livre toute sa force originale, même avec ses défauts. Le fruit de ces quinze ans a dormi à côté de moi et ce fut Élie Humbert qui me fit reprendre le combat. Je ne le dis pas sans émotion. Ce fut pour traduire et faire publier son livre *Jung* que j'ai recommencé à écrire et j'ai décidé de publier les conclusions qui figurent, ici, sous le titre « Dix-sept ans après ». L'expérience « Humbert » a changé ma vie. J'ai cessé d'être une scientifique amère et frustrée à cause de l'absence d'écho à ce que je faisais pour accepter simplement un rôle de sujet porteur de conscience objective et animé par la nécessité de transmettre le message.

Je crois avoir épuisé les possibilités en Argentine vers les années 1978 de voir Jung reconnu comme un maître dont l'œuvre intégrale posséderait les mérites indiscutables pour être enseignée en chaire à l'Université, et je suis venue en France en sacrifiant, comme tous les idéalistes, le succès professionnel pour une meilleure connaissance du sujet Jung ainsi que de soi-même.

Je savais que je devrais entrer par la petite porte. Je l'ai accepté, parce que je venais découvrir « Jung en Europe ».

Les longues années de silence et d'isolement m'ont certainement permis de confirmer ce que j'avais compris.

* * *

Autour de l'année 1978, je désirais créer une Société argentine de psychologie analytique. Maintenant, je n'en suis plus très sûre. La question énigmatique que Sabina Spielrein posait à Jung et à Freud reste ouverte : la destruction sera-t-elle la cause du devenir ? Je me suis rendue en 1992 à Rostov-sur-le-Don, la patrie de Sabina Spielrein. Le voyage en train entre Moscou et Rostov fut long, avec comme destination finale Bakou. Des espaces immenses où j'ai pu percevoir la palpitation simple de la pulsion de destruction tout comme l'instinct de vie. Des choses simples. Une vie simple. Un climat dur. Pourquoi le choix final de Freud par Sabina ?

* * *

Je suis loin de parler à partir de mes propres blessures narcissiques. Le temps et les épreuves nous infligent des cicatrices flexibles, mais résistantes. Je ressens, parfois, une certaine tristesse et j'essaie, une fois de plus, d'aider les générations qui cherchent à comprendre Jung et à lui reconnaître sa valeur scientifique. Jung est un psychologue croyant et spiritualiste, et non pas un vendeur de talismans ou d'eaux miraculeuses.

Fait à Paris, le 14 novembre 1992.

Je viens d'arriver en Argentine, pour un séjour de deux mois, le temps de reviser et de passer au crible les textes, de comparer des éditions pour finalement décider sans hésitation de ne rien changer à ce qui a été écrit il y a dix-sept ans, mais d'ajouter une bibliographie complémentaire. Le contenu en reste actuel et illustre la valeur intemporelle de la pensée jungienne.

Fait à Buenos Aires, le 13 janvier 1993.

PORTRAIT de JUNG



(1875-1961)

Photographie de Guido Cerf

INTRODUCTION

J'ai voulu essayer de transférer les idées et les concepts jungiens au plan social. C'est une bien lourde tâche.

Jung s'est toujours soucié de l'homme concret et sa psychologie – de fort enracinement empirique – est non seulement de portée académique, mais surtout de portée pratique. Néanmoins, l'étude de la personnalité concrète l'a indéfectiblement porté à considérer le parcours psychique de l'individu en fonction de son contexte social. Ainsi a-t-il dépassé les limites d'une simple thérapie individuelle.

Voilà donc la conception unitaire que Jung possède d'une personnalité où agissent synchroniquement et fonctionnellement – sans prééminence hiérarchique – la biologie, la culture, la religion et l'histoire.

Dans un certain sens, l'œuvre de Jung est comme une rivière qui déborde de son lit ; elle ne peut pas être contenue dans la sphère psychologique, car elle déborde sur les terrains adjacents des sciences sociales. L'expression « déborder » ou s'épancher donne l'idée exacte de ce phénomène. Ce n'était pas une tendance naturelle chez Jung que de se consacrer à l'étude de la psychologie. À maintes reprises, il a manifesté qu'il aurait préféré ne s'occuper que de questions sociales, mais sa compréhension des fondements historiques de la personnalité individuelle et, en particulier, de la confusion psychologique de notre temps l'obligea à cette étude¹.

Laissons-le nous livrer sa pensée :

« Quiconque veut comprendre les êtres humains devra accrocher la toge doctorale, dire adieu aux études et se mettre à marcher au milieu du monde le cœur ouvert. Là, au milieu des horreurs de la prison, de l'asile et de l'hôpital, dans les tavernes, les bordels et les tripots, dans les cercles élégants et à la bourse, dans les assemblées socialistes, dans les églises et dans les réunions de sectes, à travers l'amour et la haine, à travers l'expérience de la passion dans sa propre chair, il trouvera, sous toutes les formes, un capital de savoir beaucoup plus riche que ne pourront jamais lui donner des traités volumineux. C'est alors que, en véritable connaisseur de l'âme humaine, il saura comment guérir le malade². »

Commentant ce passage, Progoff souligne que :

De telles exigences ne s'adaptent sûrement pas au goût ou à la mentalité d'un respectable citoyen helvétique comme Jung l'était finalement, en grande partie, par sa culture³.

C'est en m'attaquant aux projections sociales de la pensée de Carl Gustav Jung que j'assume une grave responsabilité, mais, en même temps, je répons à un engagement intérieur de longue date. Voilà effectivement de nombreuses années – plus de quinze ans – que j'étudie les chemins ouverts dans les sciences sociales par ce pionnier de la psychologie profonde afin de le faire connaître en Argentine comme dans le reste de l'Amérique latine.

Ce travail a un autre objectif, qui n'est pas de moindre valeur personnelle ou affective : il veut être un hommage au D^r Carl Gustav Jung pour le centenaire de sa naissance.

Buenos Aires, 1975.

Première Partie

LA GENESE JUNGIENNE

Chapitre I

Jung, homme concret

Il est nécessaire de présenter la biographie du psychologue, puisqu'il n'est pas possible de séparer la personnalité et les idées d'un penseur. Spécialement dans le domaine de la psychologie dynamique, certaines observations préliminaires sont indispensables en ce qui concerne l'homme Jung⁴.

Le maître suisse était issu d'une longue dynastie de médecins. Son trisaïeul, Carl (mort en 1764) était docteur en médecine et en droit. Son bisaïeul, Franz Ignaz (1759-1831) était aussi médecin. Il fut honoré du titre de citoyen de Mayence, sa ville natale. Au-delà, la tâche de reconstruction généalogique est impossible, car les archives de Mayence ont été détruites par un incendie lorsque la ville fut assiégée, en 1688, par les Français. Ce fut précisément l'arrière-grand-père de Jung, Franz Ignaz, qui transféra sa famille de Mayence à Mannheim. Le frère de cet arrière-grand-père, Sigismund (1745-1824), fut chancelier de Bavière et reçut le titre de noblesse de von Jung.

Une figure haute en relief parmi les ancêtres de Jung fut son grand-père paternel, qui se prénomma également Carl Gustav (1794-1864). Il naquit à Mannheim. Il circulait une rumeur selon laquelle c'était un fils naturel de Goethe. Jung la citait tantôt avec une extrême complaisance, comme explication de sa fascination pour le *Faust* ; tantôt, il la qualifiait de « désagréable » et de « mauvais goût ». Ce grand-père de Jung étudia à Heidelberg la science et la médecine. Il y devint docteur en 1816. Dans sa jeunesse, c'était un esprit qui aimait bien vivre : il avait l'habitude, par exemple, de marcher dans les rues avec un petit cochon apprivoisé, de la même manière que certaines personnes se promènent sur la voie publique avec un petit chien. L'âge mûr le rendit plus sévère.

Sa carrière médicale commença sous les meilleurs auspices. À vingt-quatre ans, il était assistant de chirurgie de l'ophtalmologue Rust à la Charité de Berlin et professeur de chimie à l'École militaire prussienne. Il fit la connaissance du libraire et éditeur G. A. Reimer. Très vite, le jeune médecin se lia d'amitié avec tout un cercle d'hommes aux idées considérées « avancées ». Ce grand-père de Jung possédait un certain talent littéraire et il parvint même à faire publier ses poésies. De plus, il se convertit du catholicisme au protestantisme.

C'était une époque d'agitation politique. Le docteur, à travers ses amis, s'incorpora aux « associations gymnastiques », qui étaient en réalité des cénacles politiques où il était proclamé la nécessité d'une Allemagne libre et unie. En qualité de membre de ces associations, il assista en octobre 1817 à la grande fête du « Wartburg » à Iéna pour la commémoration de l'anniversaire de la Réforme de 1517 et de la bataille de Leipzig de 1813, où Napoléon fut vaincu.

En 1819, se produisit la catastrophe qui changea sa vie. Un de ses amis, Carl Ludwig Sand – appartenant aussi aux « associations gymnastiques » – assassina l'écrivain allemand, August von Kotzebue, parce qu'il le considérait comme un réactionnaire et espion des Russes. Les associations furent dissoutes et ses membres poursuivis. Un des premiers à tomber dans les filets de la police fut Carl Gustav Jung. En possession de celui-ci, se trouvait un petit marteau pour les recherches minéralogiques, offert par Sand qui était l'assassin. Dans le rapport policier, l'instrument se transforma en hache, terrible arme homicide au pouvoir d'un « démagogue ». Ce fut ainsi qu'il resta treize mois détenu dans les prisons de Berlin sans avoir subi le moindre procès. Il fut remis en liberté et expulsé de Prusse. Il trouva fermées les portes de toute l'Allemagne : personne ne voulait se charger de la responsabilité de donner du travail

à un si « terrible personnage ». Il dut émigrer et il se rendit à Paris qui était, le centre le plus important de la médecine européenne.

Il connut Alexander von Humboldt (1769-1859) – savant et chercheur – qui le recommanda au département de chirurgie de l'Hôtel-Dieu où il put continuer sa carrière de chirurgien. D'après la tradition familiale, Humboldt trouva le jeune affamé et désespéré sur un banc d'une place publique, mais le médecin, Hermann Reimer – beau-frère du grand-père de Jung et fils du libraire de ses amis – raconte que ce fut à l'occasion d'un banquet de médecins qu'Humboldt s'intéressa au jeune déraciné. L'année suivante, le même Humboldt le fit intégrer à la Faculté de médecine de Bâle comme professeur d'anatomie, de chirurgie et d'obstétrique. Sa carrière fut tellement rapide que, six mois plus tard, il était titulaire d'une chaire. Par la suite, il s'établit définitivement à Bâle avec sa famille.

La situation de l'Université de Bâle était véritablement catastrophique. De 1806 à 1814, aucun médecin n'en était sorti. Pendant plusieurs années, la faculté ne comptait qu'un seul professeur qui dictait ses cours à un seul élève.

Le travail accompli par ce grand-père de Jung dans le domaine universitaire et médical de Bâle fut extraordinaire. Il se consacra inlassablement à la réorganisation de la faculté de Médecine. Il dota la ville d'un agrandissement de l'hôpital qu'il fit aménager comme institut de traitement et d'enseignement.

Jung dit de son grand-père :

« C'était un notable et une brillante personnalité. Un grand organisateur, considérablement actif, élégant et très bon orateur. Moi-même, j'ai navigué dans son sillage. Ah, oui ! le professeur, c'était quelqu'un, disait-on à Bâle. Ses fils furent très impressionnés par lui. Ils ne le vénéraient pas seulement, mais ils le craignaient, car c'était un père tyrannique. Après le repas, il consacrait un quart d'heure à se reposer et toute sa famille devait rester en silence assise à la table⁵. »

Il existe un portrait de ce Carl Gustav Jung du siècle passé que l'Université de Bâle, en hommage posthume, accrocha dans le grand amphithéâtre et qui est, à présent, exposé au musée d'histoire naturelle. Tous ceux qui ont eu l'opportunité d'observer ce portrait sont restés surpris devant l'extraordinaire ressemblance avec le psychologue.

Il se maria trois fois et le fils cadet de son troisième mariage, Jean Paul Achille (1842-1896) fut le père de Jung. Il fut théologien et pasteur à Kesswil (Thurgovie), où, en 1875, naquit Carl Gustav. Ensuite, durant quatre ans, il fut pasteur à Laufen, une commune du Rhin près de Schaffhausen, non loin de la source du fleuve. Sans doute, ces origines déterminèrent en Jung son enthousiasme pour les sports nautiques.

En 1879, il fut nommé pasteur de l'église Klein-Huningen près de Bâle. La mère du psychologue était la fille cadette du premier pasteur de l'église évangélique de la ville.

« Dans la famille de ma mère, il y eut six pasteurs et non seulement mon père était pasteur, mais aussi deux de ses frères⁶. »

Cette « production » de pasteurs dans la famille d'un médecin chirurgien est curieuse, compte tenu de la conversion récente de ce médecin au protestantisme.

Jung n'eut qu'une sœur, Gertrud, de neuf ans plus jeune que lui.

« Elle était d'une nature délicate et malade et, en tout point, différente de moi. Elle semblait être née pour rester célibataire et, en fait, elle ne se maria pas. Mais elle développa une personnalité étonnante et j'admire son comportement. Elle était née *lady* et elle est morte telle⁷. »

La femme de Jung, Emma Rauschenbach (1822-1955), était issue d'une famille d'industriels. Ils se marièrent en 1903. Ils eurent une nombreuse descendance : cinq enfants, dix-neuf petits enfants – l'un d'entre eux est aussi un psychiatre réputé – et de nombreux arrière-petits-enfants.

Le blason originel de la famille était un phénix, animal héréditaire, dont le rapport avec le nom « jung » (jeune) ou « verjungung » (renaissance) est très clair. Le grand-père du psychologue, le chirurgien auquel nous nous sommes référés, changea l'emblème héraldique de sa famille. Le phénix disparut, remplacé par une croix bleue dans la partie supérieure droite et dans la partie inférieure gauche par une grappe de raisins, toujours de couleur bleue ; dans la région centrale par une entretoise bleue avec une étoile d'or.

Ce symbolisme est franc-maçon et rosicrucien. En effet, le grand-père fut « Grand Maître » de la maçonnerie suisse*.

* * *

À onze ans, ses parents l'inscrivirent à l'Institut de Bâle ; ses compagnons, vêtus élégamment, appartenaient à des familles riches qui habitaient de luxueuses maisons, allaient à l'école en voiture et disposaient d'argent de poche important.

« Nous étions pauvres, mon père était un pauvre pasteur de village et moi un fils de pasteur, qui allait avec des trous dans les chaussures et passait les six heures de classe, dans des chaussettes mouillées⁸. »

Le récit de ses vicissitudes scolaires éclaire de manière intéressante l'évolution de la mentalité d'un enfant lorsqu'il devient adulte :

« Le catéchisme m'apparaissait horriblement ennuyeux et les cours de mathématiques m'effrayaient terriblement.

... J'avais, le plus souvent, de bons bulletins. Toutefois, la crainte de l'insuccès et l'insignifiance de ma vie face à la grandeur du monde qui m'entourait engendrèrent, non seulement une sorte de rejet, mais encore un certain désespoir muet et m'enleva complètement le goût de l'école.

À mes échecs en mathématiques et en dessin s'en ajouta un troisième : la gymnastique. Dès les débuts, cette discipline m'était odieuse. Personne n'avait le droit de m'ordonner comment je devais bouger. J'allais à l'école pour apprendre quelque chose et je ne voulais pas accomplir des acrobaties absurdes et inutiles⁹. »

À douze ans, il fut bousculé par un camarade et projeté à terre. Sa tête vint frapper le rebord du trottoir et il resta évanoui l'espace d'une demi-heure, pendant laquelle – confessa-t-il – il pensa fugitivement, tel un éclair que, désormais, il n'aurait plus à aller à l'école.

À partir de ce moment-là, il éprouva des malaises et s'évanouissait chaque fois que ses parents l'exhortaient à faire ses devoirs scolaires. Il resta ainsi pendant six mois à jouer, vagabonder et lire ses ouvrages favoris pendant que ses parents étaient très inquiets.

* De la même manière que croix et rose évoquent la problématique antagonique rosicrucienne – c'est à dire, l'opposition chrétienne et dionysiaque –, la croix et la grappe revêtent la signification du symbole de l'esprit céleste et chthonien. Le symbole unificateur est représenté par l'étoile d'or : *aurum philosophorum*, l'or des alchimistes.

« Si je ne me sentais pas plus heureux, je me rendais compte que je me fuyais¹⁰. »

De nombreux médecins l'examinèrent et ne comprenaient pas de quoi il souffrait. L'enfant avait complètement oublié comment il était parvenu à cet état. Un médecin de la faculté alla jusqu'à prononcer le nom de crises épileptiques.

« Je savais bien ce qu'étaient les crises épileptiques et je me moquais de la sottise du diagnostic¹¹. »

Arriva l'inespéré. Il entendit un jour une conversation entre son père et un ami au sujet de sa maladie ; il lui faisait part de ses préoccupations, car il avait déjà dépensé ses maigres économies chez les médecins et se demandait avec angoisse si son fils serait un jour capable de gagner sa vie.

« Je fus touché par un rayon. C'était le choc de la réalité. Je devins un enfant sérieux et me rendis au bureau de mon père où je pris un livre de grammaire latine que j'étudiai avec acharnement. Je m'évanouis au bout de dix minutes. Je tombai presque de la chaise, mais dans les minutes qui suivirent, je me sentis beaucoup mieux et je continuai à travailler. *Diabla, je ne dois pas m'évanouir* – me dis-je. Au bout d'un quart d'heure, j'éprouvai de nouvelles malaises qui passèrent comme les premiers. Je persévérerai et ne céderai pas malgré un troisième évanouissement. J'eus l'impression que les malaises avaient disparu. Je me sentis tout d'un coup bien mieux que durant les mois précédents ; les attaques ne se renouvelèrent pas et je retournai à l'école. J'appris ainsi ce qu'était une névrose¹². »

Pendant son adolescence, il commença à s'initier aux grands philosophes.

« Je préférais, avant tout, les idées de Pythagore, d'Héraclite, d'Empédocle et de Platon... Ce n'est qu'en Maître Eckhart, bien que je ne réussisse pas à le comprendre entièrement, que j'ai senti le souffle de la vie. La scolastique chrétienne me laissa indifférent et l'intellectualisme aristotélicien de saint Thomas me parut plus dépourvu de vie qu'un désert... Hegel m'effraya tellement avec son style si ampoulé que je le considérai avec une méfiance non dissimulée... Mais la grande découverte de mes investigations fut Schopenhauer. C'était le premier à parler de la souffrance qui tisse autour du monde un voile invisible et oppressant, de la confusion entre la passion et le mal que les autres semblaient à peine observer et prétendaient résoudre dans l'harmonie et la clarté... Si j'approuvai entièrement le sombre tableau que dressait Schopenhauer sur le monde, je refusai tout à fait sa façon de résoudre le problème. Je fus ainsi conduit à l'étudier en profondeur et je fus très impressionné de découvrir sa relation avec Kant. Puis, c'est avec une attention particulière que je commençai à lire les œuvres de ce philosophe, et notamment *La critique de la raison pure*. Mes efforts furent récompensés, car je crus avoir découvert l'erreur capitale du système de Schopenhauer : il avait commis le péché mortel d'exprimer une affirmation métaphysique et de qualifier, hypostatiquement, un simple *noumène*, une *chose en soi*¹³. »

Il est admirable que cette formation philosophique acquise en pleine adolescence ait déterminé un changement radical de son attitude face au monde et à la vie.

« Si, au début, j'avais été timide, méfiant, blême et de santé apparemment précaire, un appétit insatiable se réveilla dans tous les domaines. Je savais ce que je désirais et je travaillais en conséquence. Il est évident que je devins plus accessible et communicatif. Je découvris que la pauvreté n'est pas un désavantage et encore moins la raison principale de la souffrance. Je m'aperçus que les enfants de parents riches n'étaient pas plus favorisés que les enfants pauvres et mal habillés. Bonheur et malheur dépendaient de raisons bien plus profondes que du montant de l'argent de poche¹⁴. »

À mesure qu'il avançait dans ses études, il ressentait la nécessité de choisir une spécialité et une grande incertitude au sujet de sa véritable vocation l'inhibait. D'un côté, il était fasciné par les sciences naturelles et, de l'autre, par l'histoire des religions. En ce qui concerne les premières, il était surtout intéressé par la zoologie, la paléontologie et la géologie, et en histoire des religions, par l'archéologie gréco-romaine et égyptienne et par la préhistoire.

« Dans cette impasse, j'eus l'idée lumineuse d'étudier la médecine¹⁵. »

Sa décision prit forme lorsqu'il perçut intuitivement que la médecine comprenait de multiples champs d'investigation et de nuances. Par la suite, il pouvait toujours se consacrer à l'une de ces spécialités.

Cette décision posa un problème familial délicat. Comment assumer le coût de sa carrière ? Son père qui était pasteur ne pouvait y contribuer qu'en partie. Il fallut donc solliciter une bourse à l'Université, ce qui lui fut accordée. Le jeune Jung souffrit beaucoup de la situation économique familiale et, sur ce point, il put remarquer que les riches, qu'il supposait hostiles aux pauvres, ne l'étaient pas du tout en réalité.

Il suivit sans difficulté ses études de médecine. Il se plaint en parcourant ses souvenirs de n'avoir pu lire Kant que le dimanche. À cette époque de sa vie, il commença des études sur Eduard von Hartmann et Nietzsche ; ce dernier soulevait des discussions passionnées dans l'ambiance locale et son principal détracteur était Jacob Burckhardt, la première autorité culturelle de Bâle.

« Certains avaient connu Nietzsche et avaient l'air de donner des précisions sur lui qui n'étaient pas, précisément, très sympathiques. La majorité d'entre eux n'avait rien lu de lui et se limitait à parler de ses caprices de *gentleman*, sa façon de jouer au piano, ses excentricités stylistiques, toutes ses particularités qui agaçaient les étudiants de Bâle¹⁶. »

Le jeune Jung se plongea avec fascination dans la lecture de Nietzsche. Il commença par *Considérations anachroniques*, puis il lut *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Son père mourut pendant ses études de médecine au début de l'année 1896. Au fil de son cursus, il s'éloignait de la théologie et de la vision religieuse de son père, à propos desquelles ils avaient eu d'âpres discussions.

« Il fit beaucoup de bien, trop même. Pour ce motif, il était de mauvaise humeur la majeure partie du temps et son irritation devenait chronique¹⁷. »

Surgirent, alors, des difficultés économiques difficilement surmontables pour la famille et c'est un oncle qui lui finança, en partie, ses études.

« À la fin de mes études, je lui devais trois mille francs¹⁸. »

Il obtint le reste qui lui était indispensable grâce à sa solde d'assistant de faculté et à la vente, pièce par pièce, d'une collection d'antiquités dont lui avait fait cadeau une tante.

« Je ne souhaite pas rejeter mon époque de pauvreté dans laquelle j'ai appris à valoriser les choses simples. Je me souviens très bien du jour où il m'a été offert une boîte de cigares. Ce cadeau était royal. Il m'a duré toute une année : je ne fumais qu'un seul cigare chaque dimanche¹⁹. »

C'est à la fin de ses études qu'il comprit la nécessité de se spécialiser. Deux branches de la médecine offrait un attrait économique à un étudiant pauvre et contraint de trouver un travail immédiat : la chirurgie et la médecine interne. Pourtant, sa préférence était l'anatomie pathologique.

« Il est probable que j'aurais opté pour cette discipline si j'avais disposé de moyens économiques suffisants²⁰. »

Jung avait suivi les cours de psychiatrie sans y trouver le moindre intérêt. Cette spécialité était dépourvue de perspectives et se limitait à un travail dans les hospices et les asiles d'aliénés. Il s'agissait de veiller à la nourriture et à la santé des malades. Bref, l'activité psychiatrique relevait plus d'une maison d'arrêt que d'un hôpital. Les professeurs de psychiatrie accomplissaient leur travail sans enthousiasme et sans espoir de guérir leurs patients. Par ailleurs, le père de Jung avait exprimé, à plusieurs reprises, son hostilité à la psychiatrie.

« Mon père avait l'impression que les psychiatres avaient découvert que, dans le cerveau, à la place de l'esprit, il se trouvait de la *materia* sans substance *aéiforme*²¹. »

Je pense que cette réflexion est presque identique à celle d'Aldous Huxley à propos du *Vertébré gazeux*.

Son dernier examen fut celui de psychiatrie clinique. À la veille de cet examen clôturant ses études, un texte de Krafft-Ebing – *Manuel de psychiatrie*, édition de 1890 – tomba entre ses mains. Il trouva dans le prologue du livre une phrase qui allait décider du sort de sa vie. L'auteur y concevait les psychoses comme des « maladies de la personne ». L'expression le troubla profondément. Il existait donc un domaine névralgique où les faits biologiques et spirituels s'interpénétraient. Il prit immédiatement sa décision : il serait psychiatre. Lorsqu'il fit part de ce choix à son professeur d'internat, il perçut clairement sa déception. Ses amis, non plus, ne pouvaient pas comprendre.

« Je me suis aperçu que je rentrais dans un chemin où personne ne voulait et ne pouvait me suivre²². »

La nuit qui suivit la fin de sa carrière universitaire, il commente :

« Je m'offris le luxe, longtemps désiré, d'aller pour la première fois de ma vie au théâtre. Mes moyens économiques, jusque-là, ne m'avaient pas autorisé une telle extravagance. Il me restait encore un peu de ressources provenant de la vente de la collection d'antiquités qui me permit d'aller à l'opéra, mais aussi d'effectuer un voyage à Munich et Stuttgart²³. »

Le 10 Décembre 1900, il accepta une charge d'auxiliaire au Burghölzli de Zurich. Il évoque, en termes nostalgiques, son départ de Bâle dont il compare l'esprit à celui de Zurich, ville beaucoup plus commerçante.

« Ici, à Zurich, en aucun endroit ne se respirait la brume sombre des siècles passés, même si la richesse culturelle était moins évidente. Je ressens encore aujourd'hui un faible douloureux pour Bâle. Je me rappelle ces journées avec un certain Bachofen et un Jacob Burckhardt, où derrière la cathédrale se dressait le chapitre et où le vieux pont sur le Rhin était encore à moitié en bois²⁴. »

En 1905, Jung devint docteur en psychiatrie et, la même année, chef de la clinique psychiatrique de l'Université de Zurich. Absorbé par sa clientèle privée, il renonça en 1909 à son poste et abandonna, pour la même raison, celui de professeur auxiliaire de psychiatrie qu'il reprit en 1913.

De cette époque datent ses liens avec Freud, ainsi que leur collaboration et leur rupture. En se séparant de Freud, Jung connut une étape particulièrement douloureuse, une solitude presque tragique. Non seulement il avait perdu Freud, mais également tout le cercle de ses camarades psychanalystes. Par ailleurs, après avoir été stigmatisé comme hérétique, la meilleure attitude était d'accepter son destin et devenir si possible un grand hérétique. Il dut donc livrer deux batailles, celle de la solitude et celle de la création indépendante. Aucune des deux n'était facile à gagner²⁵.

« Après m'être séparé de Freud, une époque d'insécurité intérieure et même de désorientation s'instaura²⁶. »

Il était assiégé par des rêves et des visions qui lui donnèrent à penser qu'il souffrait peut-être d'une psychose. Il n'évoluta pas les effets d'une telle expérience. Tout au contraire, il les annota avec une précision toute germanique et les illustra même dans son *Livre rouge* qui a été conservé. Heureusement, les attentions portées à sa famille et à sa nombreuse clientèle firent contrepoids à la fascination de ce monde étrange.

Évidemment, Jung se rendit compte que ses rêves, ses visions et ses images étaient similaires à celles qu'il rencontrait chez ses patients schizophrènes. Il continua, malgré tout, à se considérer comme une personne spéciale appartenant à une catégorie particulière. Sans doute, avait-il raison²⁷...

Il n'interpréta cette crise que longtemps après.

Il avait quarante ans. C'était le solstice, le midi de sa vie, l'heure des sorcières, des lutins et des vampires, *l'heure de la marée haute de la mort* – comme disait Shakespeare. C'était la rupture avec le passé. Le maître put, à partir de cette éruption volcanique de son inconscient, entamer sa propre vie et sa propre création.

Lorsque la Première Guerre éclata, Jung venait de donner des conférences au Bedford college de Londres et de participer à un congrès médical. Il regagna son pays où il avait le grade de capitaine. Il fut nommé commandant au camp de concentration des prisonniers anglais

« internés » au château d'Ex pendant les années 1917-1918. Avant de terminer cette période militaire de sa vie, il commença à mettre en forme ses idées directrices et écrivit son ouvrage intitulé *Types psychologiques*.

La guerre terminée, il développa une intense activité professionnelle et publia ses études au fur et à mesure qu'il les concluait. Ses travaux présentent toujours un caractère provisoire ; sujets de recherches permanentes, ils donneront presque toujours lieu à des corrections dans les éditions postérieures.

À cinquante ans, Jung se fit explorateur. Il comprit la nécessité de pénétrer la pensée des peuples « primitifs » pour y trouver la confirmation ou l'infirmité de ses théories. En 1921, il visita l'Afrique du Nord et rentra en contact avec les Arabes du désert. En 1924-1925, il étudia les Noirs du Mont-Nigon, en Afrique orientale anglaise. En 1926, il vécut parmi les Indiens d'Arizona et du Nouveau-Mexique.

Outre ses contacts personnels avec ces peuples non occidentaux, il étudia à fond les anciennes civilisations et religions d'Asie et bénéficia de l'appui d'excellents collaborateurs comme Richard Wilhelm. Ces études et contacts lui permirent de vérifier ses hypothèses sur la psyché primitive. De même que Le Verrier observa Neptune par télescope après l'avoir découvert par calcul, Jung vérifia que l'inconscient collectif constituait bien l'humanité archaïque.

L'année 1930 surgit dans la clepsydre du temps. Jung est un psychologue consacré, auteur de nombreux ouvrages et publications. Cette date fatidique pour l'Occident qui voit s'instaurer la prééminence des gouvernements totalitaires coïncide avec la phase la plus obscure de la vie de Jung que Baudoin appela l' « aventure germanique ».

Au début de 1933, il reprit l'enseignement officiel. Il fut désigné comme professeur à l'école technique supérieure de Zurich et professeur titulaire en 1935. En 1944, il eut l'honneur d'être nommé professeur titulaire à l'Université de Bâle de la chaire de psychologie médicale créée spécialement pour lui. Hélas, il dut rapidement abandonner ses activités enseignantes en raison d'une grave maladie et il renonça officiellement un an plus tard.

La pensée de Jung était valorisée en Allemagne. Aussi, en 1933, fut-il désigné président honoraire de la Société médicale allemande de psychologie. Cette même année, il devint président de la Société médicale internationale allemande et rédacteur en chef de l'organe de rédaction de cette société dont il partageait la direction avec Hermann Goering, cousin germain du ministre de l'Air d'Hitler. À cela s'ajoutèrent quelques interprétations confuses sur l'archétype de Wotan et il faut rappeler sa séparation avec Freud qui était imputée, bien évidemment, à son antisémitisme.

En vérité, les déclarations de Jung ont été mal comprises et ceci n'est pas pour nous surprendre, parce que sa psychologie a été, en général, mal interprétée. Lorsqu'il déclara que l'archétype de Wotan s'était détaché, il était très loin de formuler un hommage à Hitler. Toute la spéculation jungienne repose sur le caractère ambivalent des archétypes, lesquels possèdent, comme le dieu Janus, deux faces qui, selon l'orientation vers le bien ou vers le mal, livrent passage au meilleur ou au pire des contenus. Jung, lui-même, n'hésita pas à proclamer, a posteriori, au moment où Hitler était à la plénitude de son pouvoir, la véritable signification de son augure*.

Nous partageons l'interprétation de cette aventure telle qu'elle est rapportée par Baudoin : *Le fait que Jung ait pu croire à ce mouvement avant les premières convulsions qui ont secoué l'Allemagne dans les années 30, qu'il ait pu lui faire confiance – au début, tout du moins –, et lui donner, moralement, en quelque sorte, des opportunités même si il en mesurait et connaissait les dangers, n'est nullement en contradiction avec ses connaissances*

* Les déclarations de Jung furent publiées dans *Cosmopolitan*, janvier 1939, et dans *Neue Zürcher Zeitung*, mars 1939. Glover E. retrace toute cette aventure dans *Freud y Jung*, Ed. Nova, Buenos Aires, p. 158-172.

*thérapeutiques par lesquelles il savait que l'archétype peut donner lieu au meilleur comme au pire*²⁸.

À mesure que l'hitlérisme découvrait son véritable visage, la position de Jung à la tête de cette revue se faisait plus critique. Il se retira en 1939, non sans avoir fait tout ce qui lui était possible en faveur de ses collègues inquiétés. Le Dr Roland Cahen, médecin juif français réfugié en Suisse, témoin incorruptible de Jung pendant ces années funestes, en témoigne avec force dans la préface du livre de Jung, *Aspects du drame contemporain*.

Du point de vue de la psychologie sociale, Jung peut être considéré comme un politicien averti, ce qui ne devrait pas nous surprendre compte tenu de ses préoccupations marquées pour la vie communautaire de ses contemporains.

Rappelons, enfin, que les nazis, comme tous les mouvements de massification sociale, ont fait montre d'une grande méfiance à l'égard de la psychologie et de la psychothérapie. Ils percevaient assez clairement que quiconque se mettrait à réfléchir sérieusement sur les aspects individuels et sociaux de la vie contemporaine s'inscrirait en faux contre leurs élucubrations et qu'une observation rapide permettrait de découvrir une bande de voyous visant à déchaîner une guerre d'extermination sur fond de discours chimériques, lesquels ne constituaient rien d'autre qu'un maquillage laissant aisément apparaître leurs instincts criminels.

Ils ne cessaient pas d'exprimer, dans leur jargon irascible, des « torrents de trivialités » – comme le dira Benedetto Croce – envers l'enthousiasme complice des adhérents et la sordide complaisance des lâches.

Les nazis savaient que Freud et Adler étaient juifs et décrétèrent que la psychologie était une science juive qu'il fallait extirper comme une vermine. Aujourd'hui, nous pouvons certifier que la psychologie – qui n'est pas une science juive, mais propre à tout le genre humain – participe aux progrès de l'existence de l'homme et de sa santé mentale.

La situation personnelle de Jung, au moment où le nazisme révélait son vrai visage, se fit plus difficile. Lui, qui avait accepté sa nomination sans enthousiasme, *seulement dans l'espoir de sauver ce qui pouvait l'être*²⁹, se retira en 1939. C'était l'année où le pouvoir hitlérien était à son apogée.

En vérité, Jung prit tellement la défense de Freud et des juifs menacés que ses propres œuvres finirent par figurer sur la liste « Otto » et furent brûlées en même temps que celles du maître viennois et d'autres chercheurs³⁰.

Nonobstant cette conduite, la position de Jung fut réexaminée, après sa mort, par Farau³¹.

Cela étant, l'« étape germanique » de Jung, en tant qu'homme, demeure la plus obscure.

Par la suite, il se consacra avec enthousiasme à parfaire son idée sur la psyché au travers de contributions permanentes.

Au fur et à mesure qu'il avançait en âge, il sentait arriver la mort avec la sérénité d'esprit des grands hommes. Comme tout au long de sa vie, il affronta l'épreuve sans hésitation. Il cessa d'écrire une semaine avant sa mort, mais poursuivit la dictée de ses mémoires. Les derniers jours de sa vie furent réservés à la lecture de Teilhard de Chardin et du bouddhisme zen.

Il s'endormit dans la nuit du 6 Juin 1961 pour ne plus se réveiller. À quelques mois près, il aurait atteint ses quatre-vingt-six ans. Ses funérailles furent célébrées à l'église protestante de Küsnacht, à proximité de sa « tour ». Une audience internationale vint y participer. Des oraisons funèbres furent prononcées en différentes langues, avec des concepts très médités, réunies en un ouvrage publié par l'Institut Jung, et interrompues par de la musique de Bach et d'Haendel

Chapitre II

Aspect physique, profils psychologiques et psychothérapeute concret

Jung était un homme grand sans l'être démesurément, corpulent, d'une musculature puissante, propre à ceux qui ont pratiqué des sports. Son aspect physique ne reflétait, en rien, celui d'un penseur. La souche germanique, produit de sa généalogie, était visible sans le moindre doute. Notre attention a été appelée par le changement de physionomie de Jung tel que le révèlent des photographies prises à différents moments de sa vie. Ce n'est pas qu'il se transforme en alchimiste médiéval. Nous avons été frappés par la sérénité émanant de son visage, surtout à l'approche de la vieillesse. Nous pensons que Jung, au fur et à mesure qu'il vieillissait, gagna une admirable plénitude, car la lutte quotidienne prenait une place moins importante dans sa vie.

Nous connaissons son portrait photographique de l'année 1901, quand il travaillait au Burghölzli³². C'est l'image d'un homme jeune dans la posture typique des photos de l'époque. Sur son visage : la volonté farouche de « triompher » dans la vie et la sérénité devant l'intense activité compétitive à laquelle il faut faire face.

Sur le portrait qui figure au Congrès de psychanalystes de Weimar (1911), il se tient aux côtés de Freud. Celui-ci le considérait et le proclamait aussi son « héritier ». Il occupe le côté gauche du maître, tandis qu'à la droite de Freud se tient un autre grand ami et admirateur du fondateur de la psychanalyse, Sandor Ferenczi, que Freud aurait volontiers accepté comme beau-frère. Sur cette photographie, Jung se présente avec un grand nœud papillon, en total désaccord vestimentaire avec le reste des participants. Sur son visage, se perçoit la volonté d'imposer sa chaleur humaine. Il reflète une rigidité qui trahit des tensions psychologiques, provenant, peut-être, de sa position avec les autres psychanalystes. Son allure, la fermeté et la sûreté de l'homme sont impressionnants.

La photographie qui illustre la couverture de *L'homme et ses symboles* nous montre, en revanche, une splendide vieillesse. Son visage a gagné une sérénité qui n'est pas de la béatitude, mais de l'humanité. Pendant qu'il tourne le dos à ses mandalas, il empoigne dans sa dextre sa pipe, entouré de ses livres. Il regarde devant lui sans peur sachant qu'il arrive à la fin. Sa bouche s'entrouvre avec un sourire malicieux, bienveillant et interrogateur.

Baudoin³³ rappelle qu'à l'occasion de sa visite aux Indiens Pueblos d'Amérique du Nord – eux qui ont l'habitude de caractériser tout visiteur d'après sa ressemblance avec un animal totémique –, Jung fut identifié à l' « ours », sans doute par la vigueur qui émanait de son visage et par sa démarche pesante, bien campée sur la terre*.

Il décrit ainsi Jung sur le point d'atteindre ses soixante-dix ans :

Ce n'est pas un homme de cabinet, c'est une force, bien campée, avec les deux pieds sur terre... en pleine possession de cette force d'homme, dont les cheveux commencent à être gris, mais qui se maintient vert ; pas le moins du monde déprimé à l'approche de la vieillesse, parce qu'il a appris à l'accepter comme l'une des étapes de la vie et il sait bien que la vieillesse n'est déprimante ou discordante que pour ceux qui la refusent, la camouflent ou ont peur d'accepter ses vertus³⁴.

* Jung, à cette occasion, les avait informés que l'ours était le totem de son pays, la Suisse, et qu'il avait été à l'origine du nom donné à la ville la plus importante (Berne). Cette image totémique figurait sur le blason de son pays. Dès son retour en Suisse, il leur avait envoyé un petit ours en bois de fabrication artisanale.

Sous le front large du penseur, les traits de son visage sont solides et pleins ; les yeux gris apparaissent soudain comme curieusement petits et faits pour scruter comme une vrille ; parfois, ils sont spécialement malicieux et le visage devient celui du confesseur complice, du curé « bon vivant », que suffoque un rire soudain, mais l'allure sérieuse vient bientôt nous rappeler l'intellectuel de grande classe³⁵.

C'est le même homme qui, dans ses conversations avec Serrano, disait d'un ton narquois :

« Au cours de ma longue expérience psychiatrique, je n'ai pas trouvé, jusqu'à maintenant, un mariage qui se suffise à lui même. Une fois, j'ai cru le trouver. Un professeur allemand m'assura que le sien l'était. Je l'ai cru jusqu'à ce que, de visite à Berlin, je pus me rendre compte que sa femme possédait un appartement secret... »

Ou qui, un peu plus loin³⁶, affirme :

« Je crois que les Français ont trouvé la solution : le numéro trois. »

À l'occasion d'un cours dicté par Jung en 1945, Baudoin le décrit ainsi :
Ses yeux gris qui paraissent petits à certains moments n'ont rien perdu de leur malice, son visage est coloré et devient franchement rouge quand il se livre à l'un de ses grands rires à propos d'une quelconque histoire³⁷.

Baudoin exprime en ce qui concerne sa façon de dicter ses cours qu'il ne serait pas Jung s'il ne nous racontait pas d'histoires drôles.

En voici une :

Un de ses élèves, qui était d'un rationalisme extrême, ne pouvait pas concevoir l'autonomie de l'imagination, ni se prêter à la méthode de l'imagination active. Jung lui conseilla de prêter attention aux images qu'il pourrait observer au moment de s'endormir. Il le fit. Il vit ainsi un mur de rochers, sur lequel il aperçut un chameau qui tenait à la fois du capricorne et de l'oiseau. Soudain, l'animal fantastique tourna la tête et le regarda. L'individu fut pris de panique, sauta du lit, chercha refuge près de sa femme et ne voulut plus jamais entendre parler de l'imagination active.

Jung ajouta dans une boutade savoureuse et dense dont il possède le secret³⁸ :

« C'est l'unique de mes élèves qui arriva à être hitlérien. »

Serrano le décrit ainsi à l'occasion de son premier entretien le 28 février 1959 :

Bien que vieilli, une puissante énergie émanait de lui, pendant qu'il parlait ; aussi de la bonté, mêlée à une certaine ironie ou esprit sarcastique. Le tout enveloppé dans un certain air d'absence ou de mystère, parce qu'il était compréhensible que cet homme bon pût se transformer en homme cruel et destructeur, s'il le voulait, par le moyen d'une sorte de fusion des extrêmes ou suppression de polarités... À l'annulaire de sa main gauche se détachait une pierre obscure, montée sur or, qui appela puissamment mon attention. Les dessins que je ne parvenais pas à distinguer devaient avoir une signification³⁹.

Lors d'une autre visite, j'en reçus l'éclairage :

« Elle est égyptienne. C'est le serpent qui symbolise le Christ. En haut, un visage de femme ; en bas, le nombre huit, symbole de l'infini, du labyrinthe, du chemin de l'inconscient. J'ai changé quelque chose pour que le symbole soit chrétien, puisque la

Pierre est antérieure au christianisme. Tous ces symboles sont absolument vivants dans mon âme et chacun d'entre eux réveille une réaction déterminée en elle. »

Richard Evans⁴⁰ le rencontra en 1957 :

Bien que le Dr Jung ait alors eu quatre-vingt-deux ans, il donnait l'impression de jouir d'une parfaite santé. Physiquement, c'était un homme bien proportionné, de plus d'un mètre quatre-vingts et qui respirait la dignité. Sa conduite était chaleureuse et pleine de charme ce qui était plus facile pour entretenir un bon rapport avec lui. Je dois ajouter qu'aucun élément de la personnalité du Dr Jung ne me fut plus agréable dans les jours suivants que ce cillement des yeux, si visible quand il plaisantait sur quelque chose.

C'est que Jung excellait dans l'ironie. Il semblait s'amuser intensément. Pendant que Meany* lui ajustait le microphone autour du cou et connectait le câble (il s'agissait d'un entretien filmé), le vieil homme plaisantait :

« Bon. C'est la première fois que quelqu'un me tient enlacé... »

Dans son bureau, ses yeux brillaient derrière ses lunettes cerclées métalliques et sa moustache blanche retournée tremblait avec son rire. Le vieil homme aux cheveux blancs, dont les yeux papillotaient avec mesure, se renversa dans le fauteuil, en fumant posément sa pipe. Ignorant apparemment le micro qui lui pendait au cou et l'objectif qui l'épiait dans toute la pièce, Carl Gustav Jung parlait à travers la fumée qui l'entourait. Sa voix était forte et sonore et son anglais parfait. Seulement marqué par un léger accent allemand⁴¹.

Le dernier à décrire son aspect physique fut Serrano. Il le rencontra pour la dernière fois le 10 mai 1961, peu de jours avant sa mort. Il déclare qu'il accéléra l'entretien à cause d'une prémonition sur la fin proche de Jung. Sa mort se produisit vingt-sept jours après. Jung reçut son hôte alors qu'il était assis près de la fenêtre. Il était habillé de sa robe de chambre cérémonieuse japonaise, de sorte qu'à la lumière du soir il ressemblait à un moine, un mage ou un prêtre d'un culte éteint du passé.

John Freeman, dans la préface de *L'homme et ses symboles*, nous raconte comment beaucoup de téléspectateurs londoniens se sentirent captivés par la présence autoritaire, l'humour et la modestie enchanteuse de Jung.

Jung n'était pas un enseignant rigide. Au contraire, ses cours étaient teintés d'ironie. Il savait enseigner au moyen d'anecdotes et de plaisanteries. Je pense qu'il tient ce trait en commun avec l'autre maître de la nouvelle psychologie, Freud. Mais, dans un autre sens. L'humour, chez Freud, est plus proche de l'humeur grognonne et brusque, avec une pointe d'amertume ; chez Jung, l'humour a plus de simplicité, il est plus proche de la sagesse des peuples et d'une saine jovialité paysanne. Entre ces deux formes d'humour, je pense qu'il y a toute la distance qui sépare deux groupes ethniques – le juif autrichien et le suisse allemand – et toute la différence entre deux hommes. Et je pense, ici, à toutes les bonnes âmes qui se lamentent que Jung n'ait pas cheminé judicieusement toute sa vie sous la houlette de Freud. Il suffit de le regarder comme le regardaient les « Indiens Pueblos primitifs ».

Allusion à l'anecdote de l'ours, quand ils voulaient découvrir son totem. Jung est d'un « autre animal⁴² ».

Si, dans ses conversations et ses cours, il ne ménageait pas l'ironie, durant son travail professionnel, il effectua de notables corrections à la méthode de Freud. Même pas durant la période de sa collaboration avec celui-ci, Jung ne consentit à faire allonger ses patients sur le

* Secrétaire de John Freeman, B. B. C., Londres.

divan durant les sessions, car, pour lui, cette position signifiait la maladie alors que le face à face impliquait une situation d'alliance pour la résolution d'un conflit. Comme chacun le sait, cette pratique freudienne obéit à une règle de base de la psychanalyse : l'« association libre ». En se détendant, le patient peut dire, sans être interrompu, tout ce qui lui passe par l'esprit. Durant les sessions analytiques, Jung et son patient se traitaient d'égal à égal. Tout l'entretien devait, selon le même Jung, « ressembler à une réunion sociale », où il s'établirait un échange d'impressions et où souffrir d'une névrose déterminait que le patient la soumette à une discussion comme une occurrence de plus.

Jung apprit à commencer les entretiens avec un ton détaché, posant des questions comme : « comment allez-vous ? ». En espérant que le patient commence à parler, puisqu'il ne savait pas ce que celui-ci cachait.

« Entre le malade et moi – disait-il – s'interposent les instincts, les archétypes, l'inconscient. Pour cela, je préfère attendre que le patient commence. À son jugement, une quelconque technique préétablie, comme l'*association libre*, introduisait un élément de suggestion ; le fait d'être couché sur un divan impliquait nécessairement la sensation d'être malade. C'est ainsi qu'il en est de même avec la méthode hypnotique, où le patient perd toute initiative et dépend entièrement du thérapeute. »

Jung considérait les deux méthodes comme l'antithèse d'une véritable conversation. Le comportement de Jung déconcertait ceux de ses patients qui avaient été soignés par d'autres psychothérapeutes. Jung éliminait toute manifestation de rigidité et il prenait peu de notes. Il formulait si bien ses questions qu'il ne parvenait pas à diriger l'entretien et sa préoccupation majeure était de ne pas oublier le point de vue de l'inconscient, qui se manifeste tellement dans la conversation ordinaire lorsque la mémoire est, par exemple, concernée. Jung avait l'habitude de consacrer le premier entretien aux rêves les plus récents, c'est-à-dire aux rêves initiaux. Il s'intéressait aussi à la vie quotidienne du patient, à son travail, à sa santé, à sa famille et, en particulier, à sa situation actuelle. La consultation durait, approximativement, une heure et il prescrivait un traitement. Le psychiatre et son patient se mettaient d'accord sur de futurs entretiens⁴³.

S'il fallait poursuivre le traitement, les problèmes de transfert et de contre-transfert passaient au premier plan. Notre seul but est de mettre en évidence que Jung n'utilisait aucune technique orthodoxe qu'il considérait comme un obstacle à sa recherche sur l'inconscient et il insistait sur le fait que son travail relevait davantage de l'art que de la science.

Dans l'un de ses livres, il signala avec précision qu'en recevant un nouveau patient, il commençait par oublier tout ce qu'il savait sur le sujet et que jamais il ne tirait parti de ce qu'il avait utilisé sur un autre. Pour lui, chaque cas était unique et demandait une réponse unique. Tel était l'homme concret, sa psychologie, sa façon d'enseigner et de pratiquer l'analyse. Son harassant travail intellectuel lui permit, malgré tout, de pratiquer le sport avec enthousiasme, de cultiver la bonne musique et de jouir de tous les plaisirs de la vie. Il alla même jusqu'à travailler la terre, abattre des arbres et se livrer à des travaux de maçonnerie. Il se rendit sur les carrières pour apprendre à tailler les pierres et il participa à la construction de sa tour⁴⁴. Précisément cette tour de Bollingen, cette tour ronde, comme un mandala, était l'endroit où Jung avait coutume de fuir le progrès et le confort de la civilisation pour vivre sans lumière électrique et préparer, lui-même, sa cuisine.

Sur la porte, figurait la devise de Jung :

“Vocatus atque non vocatus Deus aderit”^{}*
(Qu'on l'invoque ou non, Dieu sera présent)

^{*} Cette phrase fut prononcée par l'oracle de Delphes lorsque, au moment de la guerre du Péloponnèse, les spartiates l'interrogèrent avant d'attaquer Athènes. Jung l'avait lu, à l'âge de dix-neuf ans, dans un livre d'Érasme et il en fit sa devise.

Chapitre III

Freud et Jung

En l'année 1897, Freud *s'engagea seul dans la tâche la plus importante de sa vie, l'exploration de l'inconscient*⁴⁵.

Ses théories connurent un rejet général. Cette situation lui donna l'occasion – chose unique en Occident – de se consacrer seul à jeter les fondements de ce qui sera plus tard l'imposant édifice de la psychanalyse. L'indifférence la plus grande régna autour de lui.

*Il dut souffrir et soutenir un isolement intellectuel total**.

Quand il rompit avec Fliess, son isolement fut complet.

Néanmoins, tout ne fut pas négatif. Freud, lui-même, – qui idéalisa, sans doute, cette période de vie – en signala les avantages : l'absence totale de concurrence, la carence d'adversaires mal informés et le manque de richesse dans la littérature thématique qui l'aurait forcé à lire intensément et renoncer à développer ses propres observations, puisque dans ce domaine qu'il découvrait, rien n'avait été écrit jusqu'à ce jour.

Peu à peu, certains médecins et psychiatres commencèrent à s'intéresser à ses conceptualisations. L'un d'eux, Wilhelm Steckel⁴⁶, suggéra l'idée de se réunir périodiquement pour commenter leurs cas. Freud accepta que ces réunions se tiennent chez lui, tous les mercredis soirs. Certains des participants étaient élèves de Freud à l'Université de Vienne. Ainsi furent jetées les bases de ce qui fut plus tard la célèbre Société psychanalytique de Vienne ; donnant raison, une fois de plus, à Bernard Shaw quand il exprima que rien d'important ou de durable ne s'est fondé sous une forme solennelle. En 1898, commença à se constituer la bibliothèque de cette société, qui avait atteint des proportions impressionnantes quand elle fut détruite par les nazis en 1938.

Jung précise qu'il lut, au cours de l'année 1900, le livre de Freud, *L'interprétation des songes* ; mais il ne le comprit pas et le laissa de côté.

« À vingt-cinq ans, je manquais d'expérience pour pouvoir comprendre Freud⁴⁷. »

Malgré sa jeunesse, Jung était déjà assez compétent dans le domaine de la psychiatrie. Il avait commencé ses études sur l'association « Études associatives diagnostiques ». Il soumettait le patient à la stimulation de divers mots et il vérifiait que, quand ceux-ci correspondaient au contenu émotionnel d'un complexe dont la charge affective avait été touchée, il se produisait des anomalies dans les réponses, fondamentalement provoquées par des retards qui étaient mesurés par un chronomètre. Ludwig Binswanger établit la relation dans sa thèse de doctorat entre la preuve d'association et l'effet psychogalvanique.

En 1903, Jung relut *L'interprétation des songes*. Il resta captivé. Il établit le lien entre les répressions qu'il avait montrées dans ses preuves d'association avec celles décrites par Freud. En 1907, Jung publia sa thèse de doctorat, *La psychologie de la démence précoce*. Ce fut un livre *qui fit histoire dans la psychiatrie*⁴⁸, bien que Jung confesse que :

* Wilhelm Fliess avait fait référence à cette situation en la qualifiant de « magnifique isolement », reprenant ainsi la phrase de Lord Salisbury par laquelle ce dernier avait décrit la politique internationale de la Grande-Bretagne à la fin du siècle passé.

« Je n'ai pas trouvé beaucoup de compréhension » et « mes collègues se moquèrent de moi⁴⁹. »

Dans cette publication, Jung développait certaines des idées freudiennes sur la psychose. Il envoya ces deux publications au maître de Vienne, mais Freud était tellement empressé de les lire qu'il se les était déjà procurées⁵⁰. Ce fut l'origine d'une amitié entre les deux hommes et d'une correspondance épistolaire qui dura sept ans. Dans leurs lettres, ils se traitaient d'une manière spécialement affectueuse, découvrant à l'occasion leurs pensées scientifiques et donnant libre cours à leurs réflexions personnelles.

Avant de faire la connaissance de Freud, Jung avait appelé « complexe » le facteur perturbateur émotionnel et inconscient qui cause les anomalies du « test » associatif. L'amitié de Jung fut acceptée avec grand enthousiasme par Freud. Cet apport suisse lui permit d'envisager l'évolution triomphante de la psychanalyse, jusqu'alors réduite à un petit cercle de juifs viennois. Freud se sentit très attiré par la personnalité de Jung. Bientôt il le proclama son « kronprinz », c'est-à-dire son prince héritier et successeur (lettre de Freud du 16 avril 1909). D'autres fois, il l'appelait le « Josué » dont le destin signifiait l'exploration de la terre promise pour la psychiatrie que, lui seul, pourrait apercevoir de loin comme Moïse (lettre de Freud du 28 février 1908). Cette identification de Freud avec Moïse nous intéresse en ce qu'elle constitue un préalable qui devint évident des années plus tard⁵¹.

« Nous nous sommes rencontrés à une heure de l'après-midi et nous avons parlé pendant treize heures sans interruption, pour ainsi dire. Freud était le premier homme réellement important connu à ce jour. Personne ne pouvait se comparer à lui. Dans son attitude, il n'y avait rien de vulgaire. Je l'ai trouvé extraordinairement intelligent, pénétrant et intéressant sous tous les rapports⁵². »

Cette première rencontre marqua clairement l'importance que Freud accordait aux phénomènes de transfert durant le traitement analytique. Ils parlaient à bâtons rompus depuis des heures quand Freud lui demanda brusquement : *que pensez-vous du transfert ?* Jung répondit avec la plus profonde conviction que c'était l'alpha et l'oméga de la méthode analytique. Ce à quoi Freud répondit : *alors, vous avez compris le principal*⁵³. Pourtant, la conquête n'avait pas été totale.

« Il y a encore quelque chose dans cette première rencontre qui me sembla significatif. Cela concerne des choses que je ne parvins à comprendre et à approfondir qu'au déclin de notre amitié. Il était évident que la théorie sexuelle était d'une grande importance pour Freud. Quand il en parlait, sa voix se faisait impérieuse et son attitude critique et sceptique disparaissait pratiquement. »

Jung lui objecta que la théorie sexuelle poussée jusqu'à ses ultimes conséquences conduisait à un préjudice dommageable pour une civilisation. Celle-ci apparaissait comme une simple farce, conséquence morbide de la sexualité. Dès lors, ces conséquences apparaissaient comme difficiles à accepter pour quiconque était imprégné de la culture de son époque.

Freud lui répondit :

Certainement, il en est ainsi. C'est une malédiction du destin contre laquelle nous ne pouvons rien.

Jung ajoute :

« Je n'étais pas disposé du tout à lui donner raison. Cependant, je ne me sentais pas encore suffisamment mûr pour entamer une polémique⁵⁴. »

Un autre aspect désagréable de Freud fut immédiatement capté par Jung : son amertume⁵⁵. En l'année 1909, tous les deux furent invités – chacun séparément – à visiter les États-Unis. Ils furent accompagnés par Ferenczi. Les relations entre les deux hommes furent cordialissimes. Toutefois, il se passa avant l'embarquement un fait significatif. Dans les environs de Brême – port qui avait été choisi pour l'embarquement – et dans certaines contrées du nord de l'Allemagne, il se trouve fréquemment des cadavres connus comme étant les « momies des marécages ». Ce sont des restes d'hommes préhistoriques qui s'étaient noyés là et qui furent inhumés en ces lieux. Les eaux de ces marécages renferment des acides végétaux qui détruisent les os et qui provoquent simultanément un tannage de la peau. Pour cette raison, la peau et les cheveux se conservent parfaitement, mais les cadavres se présentent complètement aplatis sous le poids de la tourbe.

Jung se montra extrêmement intéressé par ces cadavres et il commenta ce fait à Freud qui se montra désagréablement surpris par cet intérêt et il le lui reprocha plusieurs fois avec véhémence. Dans le cadre d'une de leurs nombreuses conversations, Freud souffrit d'une lipothymie. Il commenta plus tard à Jung que, à propos de cette histoire, il le voyait manifester son désir inconscient de le voir mort ou disparu.

« Je suis resté plus que surpris par cette opinion qui était la sienne. J'étais effrayé et ahuri par le pouvoir de ses fantaisies capables de le mettre en syncope⁵⁶. »

Pendant le voyage, les deux hommes se commentèrent mutuellement leurs rêves.

« Freud eut un rêve dont je n'ai pas le droit de révéler le contenu. Je l'ai interprété du mieux que j'ai pu, mais j'ai ajouté que je pourrais en dire bien davantage s'il voulait m'informer de certains détails de sa vie privée. À ces mots, Freud me regarda l'air étonné. Son regard était plein de méfiance et il dit : *le fait est que je ne peux pas risquer mon autorité*.

C'est à cet instant qu'il la perdit. Cette phrase resta gravée dans ma mémoire. En elle, était inscrite la fin de notre relation. Freud plaçait l'autorité au-dessus de la vérité⁵⁷. »

À cette même époque, Jung eut un rêve qu'il raconta à Freud. Étant donné qu'il revêt beaucoup d'intérêt pour les conceptualisations jungiennes ultérieures, nous croyons opportun de le relater tel qu'il apparaît dans l'autobiographie de Jung.

« J'étais dans une maison inconnue, qui avait deux étages. C'était ma maison. Je me trouvais à l'étage supérieur. Là, il y avait une espèce de salle de séjour avec de beaux meubles anciens de style rococo. Aux murs étaient suspendus de beaux tableaux antiques. Je m'extasiais devant une telle maison ayant pu être la mienne et j'ai pensé : *ce n'est pas mal*. Mais je ne connaissais pas l'aspect de l'étage inférieur. Je suis descendu. Tout était beaucoup plus ancien et j'ai vu que cette partie de la maison appartenait approximativement au XV^e ou au XVI^e siècle. Le mobilier était typique du Moyen Âge et le carrelage de dalles rouges. Tout était dans la pénombre. J'allais d'une pièce à l'autre et je pensais : *maintenant, je dois explorer la maison entière*. J'arrivai à une porte lourde que j'ouvris. Derrière elle, je découvris un escalier de pierre qui conduisait à la cave. Je descendis et me trouvai dans une belle salle très ancienne

magnifiquement voûtée. J'inspectai les murs et découvris qu'entre les pierres il y avait des couches de briques. Mon intérêt monta d'un cran. J'observai également le sol recouvert de pavés. Sur l'un d'eux, je découvris un petit anneau. En le tirant, la dalle se leva et je trouvai à nouveau un escalier. Il était fait de marches en pierre très étroites qui conduisaient dans la profondeur. Je descendis et arrivai à une petite grotte. Sur le sol, il y avait beaucoup de poussière, des os et des poteries cassées, comme les vestiges d'une culture très ancienne. Je découvris deux crânes humains à moitié détruits et apparemment très anciens⁵⁸. »

L'intérêt de Freud se centra sur les deux crânes en répétant qu'ils exprimaient un désir de mort. Jung, devant le souvenir de l'évanouissement antérieur du maître viennois et son insistance sur les désirs de mort lui mentit, en étant pleinement conscient que sa façon de faire n'était pas irréprochable et il le mentionna à sa femme et à sa belle-sœur.

Un autre facteur très important dans la détérioration des relations entre Freud et Jung furent les rivalités qui se développèrent dès le début entre le groupe « suisse » et le groupe « viennois ».

L'admiration qu'éprouva Jung pour la personnalité de Freud avec sa pénétrante intelligence, était loin de s'étendre au groupe de ses disciples. Il considérait ceux-là comme un mélange d'artistes décadents et de médiocrités et il plaignait Freud de le voir entouré par de tels personnages. Peut-être étaient-ils, dans leur comportement, différents de la classe professionnelle à laquelle Jung était accoutumé en Suisse. Que cela soit fondé ou non – ajoute Jones –, il ne put éviter d'être soupçonné d'un certain préjugé racial. Il est vrai que l'antipathie entre lui et les Viennois fut réciproque et elle augmenta avec le temps. C'est un problème qui devait beaucoup affliger Freud⁵⁹.

L'accroissement des professionnels intéressés dans l'œuvre de Freud donna l'opportunité d'organiser une réunion informelle, entre tous, à caractère international. Elle eut lieu, le samedi 26 avril 1908, à Salzbourg et elle dura un seul jour. Elle est connue comme étant le premier « Congrès international de psychanalyse ».

Pendant ce congrès, il fut décidé de publier une revue de psychanalyse. Ce fait provoqua un grand enthousiasme de la part de Freud, ce qui le rendait plus indépendant et lui permettait de répondre à ses contradicteurs. Les directeurs de la revue furent : Bleuler et Freud, mais elle resta à la charge de Jung. Cela provoqua un large dépit chez les « Viennois ». Ils se sentirent offensés et mis à l'écart, parce qu'ils n'étaient pas pris en compte dans cette nouvelle revue et, spécialement, jamais consultés⁶⁰.

Durant le déroulement de ce « premier congrès » se produisit un choc d'une certaine violence entre Jung et Abraham, concernant l'étiologie de la schizophrénie. Freud dut intervenir en tant que conciliateur. Quelques jours après, il écrivit à Abraham pour lui exprimer sa satisfaction sur ce qui avait été réalisé au Congrès de Salzbourg et lui recommander d'être tolérant :

Ne pas oublier qu'il vous est réellement plus facile de m'accompagner dans mes idées que dans celles de Jung ; en premier lieu, parce que vous êtes complètement indépendant et, en second lieu, parce que notre affinité raciale vous rend beaucoup plus proche de ma propre conformation intellectuelle, tandis que lui n'étant pas juif, mais fils de pasteur, il s'est rapproché de moi au prix de grandes résistances internes. Je nourris l'espérance que vous prêterez attention à ma demande.

Dans sa réponse Abraham exprime :

Dans mon manuscrit de Salzbourg, il y avait une phrase qui aurait pu être souscrite par Bleuler et Jung, mais, en suivant une impulsion soudaine je l'ai omise au moment de lire le travail. En cette occasion, je me suis trompé, moi-même, au travers d'un prétexte dissimulé – celui de gagner du temps –, mais la véritable raison en était mon animosité à l'encontre de

Bleuler et de Jung. Cela se devait au caractère indéfectiblement propitiatoire de ses récentes publications, à la communication de Bleuler à Berlin, où mon nom n'était même pas cité et à diverses choses banales. Le fait que je ne mentionne pas Bleuler et Jung signifiait évidemment : « comme vous vous écarterez de la théorie sexuelle, je ne vais pas vous citer quand je parle d'elle⁶¹. »

En recevant cette lettre, Freud écrivit de nouveau à Abraham :

À nous les juifs, il est plus facile – il se réfère à la théorie sexuelle – de la comprendre, dès lors que nous sommes dépourvus de l'élément mystique.

Dans une autre, il exprime :

Ne m'interprétez pas mal. Je n'ai rien à vous reprocher. Je suppose que l'antisémitisme refoulé de Jung, qui ne peut pas s'exprimer contre moi, a été dirigé contre vous. Mais mon opinion est que, nous, les juifs, si nous voulons coopérer avec d'autres gens, nous devons préparer une petite dose de masochisme et être disposés à supporter un certain degré d'injustice. Il n'existe pas d'autre manière possible de travailler en commun. Vous pouvez être sûr que si je m'appelais Oberhuber, mes idées nouvelles, en dépit de tous les autres facteurs, auraient choqué avec une résistance beaucoup moindre⁶²...

Il est bien clair que Freud considérait comme un sacrifice sa collaboration avec Jung, mais il l'appréciait pour les raisons exposées plus haut.

Le second Congrès international de psychanalyse se tint à Nuremberg les 30 et 31 mars 1910. Son organisation fut réalisée par Jung. Durant son déroulement, une violente controverse éclata entre le hongrois, Ferenczi, – que Freud avait chargé de l'organisation future des analystes – et les « Viennois ». Ferenczi exprima l'opinion que le siège de la future organisation internationale devait être Zurich et que son président devait être Jung. De plus, il suggéra que celui-ci approuve les travaux et les communications envoyées, au préalable, par les autres analystes pour pouvoir être présentées au congrès.

La discussion prit un caractère d'une extrême violence. Freud remit sa décision au jour suivant et élaborait une formule de conciliation. Il annonça qu'il se retirait de la présidence de l'association de Vienne, où il serait remplacé par Adler, et qu'il se fonderait, en outre, une autre revue viennoise qui serait dirigée par Adler et par Steckel (les deux chefs de la revue), laissant Jung à la tête de l'association internationale et de la revue internationale.

Ainsi naquit le groupe de Zurich, dont le président fut Binswanger. Bleuler qui, dans les premières années, paraissait bien disposé à accepter les idées de Freud, changeait constamment de position. C'était un motif de véritable dégoût pour Freud, car il appréciait la valeur de Bleuler et le prestige qu'il acquérait rapidement dans le domaine de la psychiatrie. Freud parvint à exprimer à Jung qu'il n'était pas rare que Bleuler concède tant d'importance à l'ambivalence, parce qu'il était profondément ambivalent. Jung croyait que le dégoût de Bleuler avait d'autres racines. Il s'était éduqué en suivant les traces de son maître Forel dans une quasi-religion de l'abstinence. Il ne pouvait pas supporter le choc de voir Jung prendre des boissons alcooliques à l'invitation de Freud. Dès lors, au fil des ans, Bleuler se sépara totalement de la psychanalyse pour se consacrer à la psychiatrie où il parvint à acquérir une renommée internationale qui dure encore.

La description que nous faisons de ces années sur Jung donne l'impression d'un homme enthousiaste et travailleur, essentiellement préoccupé d'être digne de la confiance que Freud avait placée en lui et de suivre fidèlement la trajectoire de sa pensée.

Le fait que Jung ait sympathisé avec l'occultisme dut surprendre beaucoup Freud. À travers cette sympathie pour le merveilleux, il apparaissait que Jung procédait d'un autre monde spirituel que celui de Freud. L'un était de Vienne, sceptique et positiviste ; l'autre était de Bâle avec son climat de grande spiritualité non seulement religieuse, mais aussi philosophique⁶³.

Le troisième Congrès de psychanalyse se tint à Weimar les 21 et 22 septembre 1911. Il régna pendant ce congrès un climat cordial et amical. Durant ces sessions, Jung lut un travail sur le « symbolisme » qui était déjà très peu freudien.

Le quatrième congrès se tint à Munich l'année suivante. Les relations cordiales entre Freud et Jung devenaient seulement courtoises. Freud, qui donnait du « cher ami » à Jung dans ses lettres, commença à l'appeler « cher docteur »⁶⁴. Lors du congrès, quelqu'un dirigea la conversation sur Aménophis IV. Il fut souligné que son attitude envers son père l'amena à détruire les inscriptions sur les stèles funéraires et que, à l'origine de la création d'une religion monothéiste, se cachait un complexe paternel.

« Cela m'irrita et j'essayai d'expliquer qu'Aménophis fut un homme génial et profondément religieux, dont les actes ne peuvent s'expliquer par des antagonismes personnels avec son père. Tout au contraire, il avait honoré la mémoire de son père. Son zèle destructeur ne s'adressait, exclusivement, qu'au nom du dieu Amon. Il le fit supprimer partout et, naturellement, sur la stèle funéraire de son père, Amenhotep. De plus, d'autres pharaons firent aussi remplacer sur les monuments et les statues le nom de leurs ancêtres par le leur, étant donné qu'ils se sentaient, à juste titre, les incarnations de ce même Dieu. Mais ils n'avaient instauré aucune nouvelle religion ni aucun nouveau style⁶⁵. »

Freud perdit connaissance et tomba de sa chaise. Jung le prit dans ses bras de sportif et l'allongea sur un sofa. Pendant qu'il le portait, il revint à lui :

« Le regard qu'il dirigea sur moi, je ne l'oublierai jamais. Dans son impuissance, il me regarda comme si j'étais son père. La cause de cet évanouissement – même si l'atmosphère était très tendue – fut, comme le cas précédent, la fantaisie du meurtre du père⁶⁶. »

Freud était au courant des investigations mythologiques de Jung qui l'éloignaient de ses conceptualisations. Il savait aussi que Jung avait donné au concept de libido une définition plus large qui allait de l'appétit féroce à l'énergie psychique^{*}, ce qui ne s'harmonisait en rien avec ses idées.

Les relations avec Freud commençaient à perdre de leur spontanéité et Jung eut deux rêves qui prédisaient la rupture. L'un d'eux :

« Il avait lieu dans une région montagneuse aux abords de la frontière helvético-autrichienne. C'était l'après-midi et je vis un vieil homme avec l'uniforme du fonctionnaire des douanes autrichiennes. Il passa près de moi sans me regarder. L'expression de son visage était morose, à la fois, mélancolique et agacée. Il y avait la présence d'autres hommes dont l'un d'entre eux m'informa que ce vieil homme n'était pas réel, mais que c'était l'esprit d'un fonctionnaire des douanes, mort des années auparavant. C'était un de ceux qui ne pouvaient pas mourir. »

L'interprétation de Jung n'est pas très flatteuse pour Freud qui était comparé à l'esprit d'un vieux fonctionnaire des douanes qui ne « pouvait pas mourir » – l'unique concession faite à la grandeur de Freud –, car il était soucieux de « censurer » ou de rejeter ce qui serait en

* Énergie psychique d'origine spirituelle, religieuse, culturelle, sexuelle, etc.

désaccord avec sa forme de penser⁶⁷. Nous ne doutons pas que Freud, mis au courant de ce rêve, ait renforcé son opinion sur le désir inconscient de mort auquel il faisait allusion. Le second des rêves est le suivant :

« Je me trouvais dans une ville italienne et c'était le milieu de la journée, entre midi et treize heures. La ville était construite sur une colline et elle me rappelait un quartier déterminé de Bâle, le Kohlenberg. Les petites rues, qui descendaient, depuis là, vers la vallée du Birsig qui s'étend à travers la ville, se rejoignaient à la Barfüsserplatz. C'était Bâle et, pourtant, c'était une ville italienne qui ressemblait à Bergame. C'était l'été et le soleil radieux se trouvait à son zénith. Tout était inondé d'une lumière intense. Beaucoup de gens passaient par là et je savais que les magasins étaient fermés, car les gens rentraient chez eux pour déjeuner. Au milieu de cette marée humaine, marchait un chevalier revêtu de son armure. Il monta l'escalier et passa devant moi. Il portait un heaume avec des œillères et une cotte de mailles. Par-dessus, il portait une tunique blanche sur lequel était brodée une grande croix rouge sur la poitrine. Vous pouvez vous imaginer quelle impression pouvait me causer de voir soudain dans une ville moderne vers midi, au moment où la circulation est la plus intense, s'approcher de moi un croisé. Je m'étonnais que personne parmi les passants ne semblât s'apercevoir de sa présence. Personne ne se retournait vers lui, ni ne le regardait. Il me semblait qu'il était complètement invisible pour les autres. Je me demandais ce que signifiait ce phénomène et j'entendis comme si quelqu'un me répondait, mais il n'y avait personne : *c'est un phénomène courant. Toujours entre midi et treize heures, le chevalier passe par ici et cela, depuis très longtemps – j'avais l'impression que c'était depuis des siècles – et tout le monde le sait*⁶⁸. »

« Le chevalier et le douanier étaient des figures opposées. Le douanier était fantomatique, comme un être qui ne peut pas encore mourir. Un phénomène qui s'évanouit petit à petit. Le chevalier, au contraire, était plein de vie et d'une totale réalité. La seconde partie du rêve était largement numineuse, la scène de la frontière sans importance et, en soi, peu impressionnante et seules les réflexions que je fis m'avaient impressionné⁶⁹. »

L'interprétation est que le douanier était Freud et le croisé Jung. L'inconscient de Jung situait Freud dans une condition inférieure pendant que la sienne propre était perçue comme resplendissante, numineuse, puisqu'il se voyait, lui-même, croisé. La fonction de Freud n'était pas sacrée, elle impliquait seulement l'interdiction du passage des marchandises de contrebande aux frontières, pendant que la fonction du croisé était de récupérer le Saint-Sépulcre.

Cette situation déboucha sur une crise avec la publication du livre de Jung, *Symboles de transformation de la libido* (1912), qui s'appelait dans des éditions suivantes *Symboles de transformation*. Prétextant une affaire administrative, Freud proposa de mettre fin à leur correspondance. Jung accepta d'emblée. Les chemins se firent divergents. Rien ne pourrait les mettre de nouveau en collaboration. Jung renonça à la présidence de la Société psychanalytique et à la direction de la revue. Il commença son chemin seul. À son tour, il allait connaître ce « splendide isolement » qui avait été, déjà, évoqué pour Freud. Même après cette rupture, Jung n'en vint jamais aux diatribes ou aux injures contre Freud et ses disciples. Tout au contraire. Des années plus tard, il écrit dans ses mémoires :

« Le plus grand exploit de Freud consiste à avoir pris au sérieux ses patients névrosés et à s'être consacré à ce que leur psychologie a d'individuel. La valeur de cette approche était de laisser parler la casuistique et pénétrer, de cette manière, la psychologie individuelle du malade. Il voyait, pour ainsi dire, avec les yeux du malade et il obtint une compréhension beaucoup plus profonde de la maladie que ce qui avait été possible jusqu'alors. Il fut impartial et courageux. Cela l'amena à surmonter une quantité de préjugés, à détrôner de faux dieux et de mettre impitoyablement, en pleine lumière, la corruption de l'âme contemporaine. Il n'eut pas peur de souffrir l'impopularité d'une telle entreprise. L'impulsion qu'il a donnée à notre culture consiste à avoir découvert un accès à l'inconscient. En reconnaissant le rêve comme la plus importante source d'informations, il a arraché au passé et à l'oubli une valeur qui paraissait irrémédiablement perdue. Il démontra empiriquement l'existence d'une psyché inconsciente qui, antérieurement, n'était qu'un postulat philosophique dans la philosophie de Carl Gustav Carus et de celle d'Eduard von Hartmann⁷⁰. »

« Il fut prisonnier d'un point de vue et, justement à cause de cela, il vit en lui une figure tragique, puisque c'était un grand homme⁷¹. »

Dans la rupture entre ces deux maîtres – malheureuse, à plus d'un titre – intervinrent divers facteurs contradictoires. Non seulement, elle fut déterminée par l'analyse des fantaisies d'une Américaine que Jung ne connaissait pas, Miss Miller, qui avait été publiée par Théodore Flournoy, dans les *Archives de Psychologie* de Genève. Jung fut trompé par l'abondance du matériel mythologique fourni par cette inconnue, qui tomba ultérieurement dans la schizophrénie. N'arrangèrent pas non plus les choses les heurts entre Jung et le groupe des « Viennois », qui se sentaient brimés par les préférences accordées par le maître à ce nouveau venu.

Il est probable que Freud et Jung furent des hommes difficiles⁷².

Un autre facteur qui dut contribuer à la prise de distance entre Freud et Jung fut l'attitude envers Adler. La position de Freud en ce qui concernait Adler était que celui-ci n'était pas psychanalyste, puisqu'il n'avait pas pris contact avec le monde de l'inconscient. L'attitude de Jung, en revanche, était beaucoup plus compréhensive. Il n'avait pas de difficulté à admettre que, dans la structure générale de la psyché, il fallait concéder une place aux mécanismes d'Adler⁷³.

La principale divergence entre Freud et Jung tient dans une dimension beaucoup plus profonde. Le système de Freud s'est développé à partir de perspectives rigoureusement scientifiques. Il répond à une vision fondamentalement mécaniciste du monde, qui apparaît gouverné par les lois de cause et d'effet. C'est une conception déterministe. L'univers de Jung n'est pas ainsi. Ses archétypes dépassent les barrières du temps et de l'espace. Ils se trouvent dotés de facultés prospectives, franchement mythiques. Plus encore, ils sont capables de dépasser les barrières des lois implacables de la causalité. L'âme même est – selon Jung – la réaction de la personnalité face à l'inconscient. Ce n'est que tard dans sa carrière que ses critiques apportent la preuve de son attitude essentiellement mystique alors que, depuis le début, il prit cette direction. Dans ses dernières publications, il expose le contraste entre les lois qui régissent la nature en général et un principe a-causal ou non-causal qui s'applique au règne du psychisme. Selon Jung, ce principe est susceptible d'expliquer des événements insolites comme la télépathie, la clairvoyance et les rêves prophétiques⁷⁴.

Ajoutons également, concernant les causes de la rupture Freud-Jung, que nous souscrivons entièrement à l'interprétation de Raymond de Becker⁷⁵ : de même que, derrière les théories

freudiennes sur la sexualité, se cache un problème sexuel non résolu du père de la psychanalyse, derrière les théories jungiennes sur la fonction religieuse de l'inconscient, se cache un problème religieux non résolu du maître de Zurich.

À partir de la séparation entre Freud et Jung, de longues années se sont passées avant que leurs travaux ne soient enfin reconnus⁷⁶.

Tous les deux durent lutter opiniâtrement pour défendre leurs idées et tous les deux triomphèrent finalement, bien que Jung ne soit toujours pas un auteur populaire, y compris dans la sphère des médecins et des psychologues.

C'est peut-être dans le traitement des problèmes de comportement que se manifeste le plus concrètement la dissidence de Jung vis-à-vis de Freud. La position assumée par ce dernier est essentiellement déterministe et rétrospective. Elle s'en tient, dans la fonction thérapeutique, à une exploration rigoureusement causale où la perturbation qui afflige le patient est expliquée en vertu d'un passage en revue du passé, ignorant que cette actualisation, venant d'un sujet perturbé par la maladie, en subit les perturbations.

En revanche, Jung, dont l'analyse est fonctionnelle et prospective, nous propose de suivre le rythme de la nature. Son approche permet de surmonter les difficultés propres au traitement, de dégager les germes créateurs qui sont latents chez le patient en le rendant capable d'assimiler la sagesse de son inconscient individuel et d'établir des rapports fructueux avec l'inconscient collectif.

Elle permet, enfin, au patient de prendre davantage conscience de son ombre en acceptant la confrontation avec l'aspect ténébreux qu'il porte en lui-même et en assimilant le sens inscrit dans la structure même de son être.

D'un autre côté, les résultats de notre travail peuvent s'avérer minces s'il ne s'établit pas une communion entre le patient et l'analyste, si ne se concrétise pas la relation intime qui devrait exister entre les deux parties, de manière à permettre l'« autoéducation de l'éducateur », conquérant sa propre perfection à travers le sujet analysé⁷⁷.

Chapitre IV

Contexte historique, politique et idéologique du développement conceptuel jungien

Carl Gustav Jung naquit en 1875 et mourut en 1961. Sa vie chevauche sur deux siècles. Il fut le témoin de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Il vécut la vie dans toutes les connotations du verbe vivre. C'était un homme qui avait expérimenté la vie sociale et développé sa théorie psychologique en Occident, bien que beaucoup de ses influences aient été orientales. Pour cette raison, nous commencerons par donner un sens à notre conception de l'Occident à partir des idées d'Arnold Toynbee :

Le monde occidental vit aujourd'hui sous le règne de deux institutions : le système économique industriel et un système politique à peine moins compliqué que nous appelons « démocratie » et qui s'applique à un gouvernement représentatif parlementaire, responsable d'un État national, indépendant et souverain. Ces deux institutions, l'une économique et l'autre politique, ont donné la suprématie globale au monde occidental à la fin de l'époque immédiatement antérieure à la nôtre, parce qu'elles offraient des solutions provisoires aux problèmes principaux avec lesquelles cette époque dut se confronter. Son intronisation signifia qu'était consommé l'âge qui avait cherché et trouvé une solution en elle ; son maintien jusqu'à nos jours témoigne du pouvoir créateur de nos ancêtres immédiats. Nous qui n'avons pas joué ce rôle créateur, nous avons vécu dans leur ombre. Le fait est que nous vivons encore, nous évoluons et nous trouvons notre être dans le système industriel et dans l'État national parlementaire⁷⁸.

L'esprit de nationalité est un aigre ferment du vin nouveau de la démocratie dans les outres anciennes du tribalisme. L'idéal de notre démocratie occidentale moderne a été d'appliquer dans la politique concrète l'intuition chrétienne de la fraternité de tout le genre humain⁷⁹. Mais la politique concrète de ce nouvel idéal démocratique n'a pas donné lieu à une ère marquée par son esprit œcuménique et humanitaire, mais tribal et militant. L'idéal démocratique occidental moderne est une tentative pour réconcilier deux esprits et composer avec deux forces qui se trouvent presque diamétralement opposées. L'esprit de nationalité est le produit psychique de ce « tour de force ». Il peut se définir comme l'esprit qui fait que l'homme agit, sent et pense vis-à-vis d'une partie d'une société donnée comme s'il était cette société dans son intégralité. Cet étrange accord entre la démocratie et le tribalisme a été plus puissant dans la politique concrète de notre monde occidental moderne que la démocratie elle-même. L'industrialisme et le nationalisme, avant même l'industrialisme et la démocratie, sont les deux forces qui ont exercé, de fait, leur domination sur notre société occidentale⁸⁰.

L'influence de ces deux forces sur les mœurs sociales de l'Occident et, à travers lui, sur tout le genre humain, a été considérable. Les conséquences les plus importantes s'en sont manifestées dans les guerres : Jung eut le pressentiment des deux guerres mondiales. L'évolution moderne les a transformées de « sport de rois », un jeu où aucun des belligérants ne cherchait à en venir aux extrémités, en lutte féroce d'extermination où l'objectif recherché est la déroute totale de l'adversaire et sa reddition inconditionnelle.

Ferrero, dans *Guerre et Paix*, évoquait justement les guerres sous l'époque des rois : *C'était un jeu avec ses règles et ses paris, un territoire, un héritage, un trône, un traité. Le perdant payait. « J'ai perdu une bataille, je paierai avec une province », disait, après sa défaite à Solférino, l'empereur d'Autriche-hongrie, François-Joseph I^{er} – un souverain très*

« dix-huitième siècle », né hors de son époque. Mais la valeur du pari et les risques encourus se maintenaient toujours dans un juste équilibre et les différentes parties se gardaient toujours de l'obstination qui fait que les joueurs perdent la tête. Elles essayaient de conserver le contrôle du jeu et de savoir quand elles devaient abandonner la partie. Déjà en 1790, l'Assemblée nationale française entendit, par la voix de Mirabeau, qu'un corps parlementaire et représentatif s'avérerait probablement plus belliqueux qu'un monarque (discours prononcé le 20 mai 1790). En 1792, moins de dix ans après le Traité de paix de 1783, l'ouïe sensible de Goethe percevait, dans les canonnades de Valmy, les accents menaçants de la démocratie engagée dans la guerre. La France révolutionnaire eut alors recours à un recrutement massif qui permit de balayer le régime archaïque de l'Allemagne et d'ouvrir le champ pour la revanche allemande⁸¹.

La guerre civile américaine marque le tournant crucial de cette tragique évolution : *Le triomphe des Nordistes libéra le monde occidental d'un mal ancien (l'esclavage) auquel la puissance récente de l'industrialisme était venu insuffler une nouvelle vigueur. Mais, à l'examen des moyens qui permirent d'obtenir le triomphe militaire final, dont le prémisses était l'abolition de l'esclavage, il se trouve que le Nord non seulement engagea contre les tenants de l'esclavage la puissance de cet industrialisme qui avait donné une nouvelle vigueur à l'Occident, mais aussi les forces de la démocratie. Ainsi, il gagna la guerre en employant sous forme combinée de puissantes armes nouvelles que l'industrialisme et la démocratie avaient remises de concert entre les mains des belligérants au début de la septième décennie du XIX^e siècle. Les Nordistes combattirent le pouvoir esclavagiste avec le chemin de fer et l'artillerie lourde, mais ces armes forgées par l'industrialisme n'auraient pas été décisives si elles n'avaient été combinées à l'arme de la conscription contre laquelle se prononcèrent, à cause de ses dangers, des rois aussi bellicistes que Frédéric-Guillaume I^{er} et Frédéric II le Grand de Prusse. La démocratie, par contre, n'hésita pas à mettre cette arme de la conscription entre les mains belligérantes des gouvernements*⁸².

De tels présages durent inquiéter les hommes d'État à tel point qu'il s'ensuivit une longue période de paix. À l'ouragan des guerres napoléoniennes, succéda un demi-siècle de tranquillité, seulement interrompue par de rares guerres locales à caractère semi-colonial, la guerre russo-turque de 1877-1878, la guerre hispano-américaine de 1898, la guerre sud-africaine de 1899-1902, la guerre russo-japonaise de 1904-1905 et les deux guerres balkaniques de 1912 et 1913. L'Occident ne se rendait pas encore compte de la terrible transformation du caractère de la guerre par la nouvelle force propulsive de l'industrialisme et de la démocratie, et l'hécatombe de 1914-1918 prit tout le monde de court. Les gouvernants, ignorants des nouvelles énergies déchaînées depuis le début du siècle, continuaient à « jouer » avec les alliances militaires. En 1893, une alliance fut signée entre la France et la Russie, que l'Angleterre rejoignit un peu plus tard. Elle s'opposait à la Triple-Alliance constituée par l'Allemagne, l'Autriche-hongrie et l'Italie.

De 1903 à 1913, quatre crises se succédèrent, qui signifiaient autant de nouvelles menaces pour le régime de paix armée établi en Europe. Deux crises se produisirent au Maroc en 1905 et en 1911 et deux dans les Balkans. Le cinquième incident fut la querelle qui déclencha le conflit que tout le monde pressentait depuis quelque temps. Le 28 juin 1914, l'héritier du trône austro-hongrois, l'archiduc François-Ferdinand, fut assassiné à Sarajevo. Cinq semaines plus tard, les peuples des deux blocs européens se lancèrent les uns contre les autres dans une guerre d'extermination. L'Europe sortit exténuée de ce conflit qui provoqua quelque neuf millions de morts. Durant cette guerre, l'armée impériale russe fut détruite, opportunité dont profitèrent les communistes pour établir le régime soviétique. Ce fut le premier gouvernement socialiste établi dans le monde.

Les puissances victorieuses parvinrent à un accord au Traité de Versailles (7 mai 1919). L'Allemagne sortit affaiblie territorialement et économiquement. L'Empire austro-hongrois disparut de la face de la terre, donnant naissance à de nouveaux pays : l'Autriche, la Hongrie et la Tchécoslovaquie, pendant que ses voisins (la Roumanie et la Serbie) augmentaient considérablement d'importance, surtout la Serbie, à travers l'union de tous les peuples slaves balkaniques dans un nouveau pays : la Yougoslavie. La Pologne ressuscita comme nation indépendante et la Société des Nations fut créée pour assurer un avenir de paix.

Cette Société des Nations s'avéra inefficace pour préserver la paix. Hitler s'empara du gouvernement allemand en 1934, quitta la Société des Nations et constitua une puissante armée. Mussolini, dictateur de l'Italie, se jeta sur l'Éthiopie, dans l'impunité la plus totale. En 1936, la guerre civile espagnole éclata, où intervinrent directement les forces allemandes et italiennes. Hitler annexa l'Autriche, puis la Tchécoslovaquie au territoire allemand, devant les hésitations de la France et de l'Angleterre.

En Russie, la dictature de Staline se consolida à travers une douloureuse période. Le « numéro un » soviétique s'était emparé du gouvernement russe à la mort de Lénine et il avait déporté Trotski, qui fut plus tard assassiné au Mexique où il s'était réfugié en 1940. Malgré les purges sanglantes et la cruelle dictature imposée par Staline, le pays expérimenta un profond développement économique.

Staline signa avec Hitler un pacte de non-agression qui laissait les mains libres aux deux dictateurs pour envahir la Pologne. L'invasion allemande de ce pays fut une victoire éclair. Le 29 septembre 1939, il n'y avait plus de Pologne. Mais l'Allemagne entra en guerre contre la France et l'Angleterre. Elle ne réussit pas à briser la résistance anglaise et Hitler lança ses forces contre la Russie. À l'origine, le chancelier du Reich obtint des victoires spectaculaires, mais non décisives, qui amenèrent les armées allemandes dans les faubourgs de Moscou, sans pouvoir s'emparer de la capitale soviétique.

En Asie, l'Empire du Japon attaqua par surprise la base navale américaine de Pearl Harbour, le 7 décembre 1941, donnant à la guerre son caractère mondial. Le Japon remporta des victoires spectaculaires, mais sans parvenir à décrocher la victoire finale.

Peu à peu, les alliés parvinrent à freiner les attaques ennemies, pour passer, eux-mêmes, à l'offensive. Après une tuerie comme il ne s'en était jamais vu, la Seconde Guerre mondiale se termina par la défaite de l'Allemagne, de l'Italie et du Japon.

Une période de « guerre froide » s'ouvrit alors entre la Russie et les États-Unis, pays qui avaient émergé de la Seconde Guerre mondiale comme les deux plus grandes puissances militaires. Durant cette période, Jung put observer, jusqu'à sa mort, de grands événements : l'émergence des nouvelles nations d'Asie et d'Afrique, la naissance de l'État d'Israël, le triomphe de Mao Tsé-Toung en Chine et l'instauration de Chiang Kai-shek dans l'île de Formose, la proclamation des républiques d'Indonésie (27 décembre 1949) et de l'Inde (26 janvier 1950), la guerre de Corée (1948-1950), la déposition du roi Farouk (1952) et l'installation d'un gouvernement de type national-populiste en Égypte, la mort du dictateur Staline et, son successeur, Nikita Khrouchtchev, comme nouveau numéro un en Russie ; la chute de la Troisième République française et l'émergence du général de Gaulle (1959). Il fut aussi donné au maître de Zurich d'être témoin du début de la course spatiale entre les États-Unis d'Amérique et l'U.R.S.S. Le 13 septembre 1959, le *Sputnik II* russe atterrit sur la lune.

Le 1^{er} décembre 1960, les Soviétiques placent en orbite une fusée spatiale qui porte à son bord deux chiens et plusieurs animaux et, le 12 avril 1961, c'est Youri Gagarin qui, à vingt-sept ans, tournera, le premier, autour de la terre.

Les voyages spatiaux suscitèrent un énorme intérêt chez Jung, qui arriva au seuil de la mort avec une lucidité mentale totale et une considérable force vitale. Grâce à cette disposition, il n'était jamais étranger à tout ce qui se passait autour de lui. Il formula une hypothèse

audacieuse – comme le sont toutes les siennes – sur ces voyages. Ils seraient la recherche inconsciente de nouvelles régions à coloniser pour répondre au problème le plus grave qu'affronte le monde actuellement : l'explosion démographique.

Tel fut le panorama international que Jung put observer tout au long de sa vie. En marge de celui-ci, des mouvements de type politique, économique et social, se produisirent, sans doute moins spectaculaires, mais tout aussi significatifs.

Le résultat qu'eut la propriété privée sur l'industrialisme fut très important. Il provoqua une mauvaise distribution des richesses. Il déboucha sur une intervention étatique croissante qui avait pour objet de compenser ce déséquilibre, à travers des prélèvements fiscaux élevés sur les revenus et la prestation de services sociaux publics.

L'intervention étatique fut initiée pour répondre à un problème d'ordre militaire. Quand se produisit la défaite allemande de la Marne (août 1914), le front se stabilisa. Les militaires allemands, qui avaient cru à une rapide victoire, se trouvèrent confrontés à un aspect de la guerre qui n'était pas entré dans leurs plans. Se posait à eux le problème que nous appellerions aujourd'hui « logistique » ; c'est-à-dire qu'il s'agissait de pourvoir, en effectifs et en ravitaillement, une armée dont le coût matériel et humain dépassait tous les calculs. Il fut nécessaire de monter une puissante industrie de guerre et de transformer l'économie de paix en une économie de guerre. Les normes sociales du travail souffrirent aussi de la guerre, car il fallut, d'une part, remplacer par une main d'œuvre féminine les hommes qui, retirés des usines, avaient été enrôlés dans l'armée et répondre, d'autre part, aux nécessités urgentes de ravitaillement de la population.

Il en résulta une intervention étatique de degré inconnu jusqu'alors. Dans tous les pays, l'État se mit à réglementer l'emploi de la main d'œuvre – dont firent partie les prisonniers de guerre –, à fixer les prix, à déterminer les types de production, à intervenir dans la commercialisation des produits finis. Pour le contrôle de ces dispositions, la bureaucratie étatique se développa considérablement : prolifération des fonctionnaires, des bureaux et des commissions. Pour faire face aux coûts militaires et de tous ordres engendrés par la guerre, il fallut avoir recours à l'émission de papier monnaie, aux décrets de moratoires pour le remboursement des dettes commerciales et bancaires qui provoquèrent la paralysie du fonctionnement des règles de l'étalon or. En Allemagne, apparurent les cartes de rationnement (ce pays souffrit intensément du blocus provoqué par le pouvoir maritime des alliés).

Cette situation persista après la fin de la Première Guerre mondiale, bien que la vague révolutionnaire, qui suivit la guerre en 1919, ait failli gagner toute l'Europe. Ce fut seulement en Russie que la révolution triompha. L'expérience révolutionnaire la plus proche de réussir fut celle de Béla Kun en Hongrie, mais il fut délogé du gouvernement au bout de quelques semaines.

Le libéralisme resta blessé à mort. L'interventionnisme étatique qui était né de la guerre non seulement se maintint, mais il s'accrut. L'ingérence croissante de l'État dans l'encadrement de la classe technocratique et l'organisation du secteur industriel restreignirent le rôle du Parlement.

Les vieilles formules et les vieux moules ne s'accordaient plus à la nouvelle conjoncture. Tant l'avenir ouvert que la connaissance unitaire de la société exigeaient une élite qui se renouvelle continuellement. Mais cela ne se produisit pas. À la place, surgit l'irrationalisme philosophique et littéraire qui impliquait la destruction des cadres de référence intellectuels et esthétiques du passé et réclamait l'affirmation de l'individualité, ressentie comme une expérience immédiate et authentique, bien que soumise à de nouvelles règles de jeu.

La famille patriarcale céda le pas à la famille nucléaire, bouleversant les fondements mêmes de la société. Le syndicat vint remplacer le clan. La société se massifia. Des écrivains surgirent qui n'hésitaient pas à chercher dans les profondeurs du psychisme, comme Aldous

Huxley, Kafka et Joyce. En Allemagne, l'expressionnisme céda le pas à la « nouvelle objectivité ». La perspective fut soumise à l'analyse et surgirent en peinture le cubisme, le dadaïsme, le surréalisme. Les noms de Dalí, de Matisse, de Picasso, de Dufy, de Braque, de Chirico, de Juan Gris, de Paul Klee, de Miró, se popularisèrent.

Les courants philosophiques qui se déroulent, pendant la vie de Carl Gustav Jung, ont été principalement les suivants :

I. – Philosophie de la matière

- Néo-réalisme anglais : Bertrand Russell.
- Néo-positivisme : Wittgenstein.
- Matérialisme dialectique : Marx, Engels, Lénine.

II. – Philosophie de l'idée

- Benedetto Croce.
- Léon Brunschvicg.
- Néo-kantisme.

III. – Philosophie de la vie

- Bergson.
- Dilthey.
- Pragmatisme : James, Dewey.

IV. – Philosophie de l'essence

- Phénoménologie : Husserl.
- Max Scheler.

V. – Philosophie de l'existence

- Heidegger.
- Kierkegaard.
- Jaspers.
- Marcel.
- Sartre.

VI. – Philosophie de l'être

- Hartmann.
- Whitehead.
- Lavelle.
- Maritain.

L'histoire culturelle se caractérise par une profonde rénovation sur tous les plans.

Schématiquement, nous signalerons :

I. – Musique

- Stravinski.
- Béla Bartók.
- Schönberg, etc.

II. – Peinture

• Impressionnisme, avec sa recherche de la sensation et de la couleur : Manet, Monet, Pissarro, Sisley, etc.

• Expressionnisme, avec sa déformation subjective de l'image pour obtenir l'impact direct de la création.

• Fauvisme, avec son accentuation de la couleur au détriment du dessin : Matisse.

• Surréalisme, dont l'émergence sous l'égide d'André Breton peut être considérée comme le coup de pouce de l'instance culturelle aux apports de la psychologie profonde.

Le surréalisme aspire à transposer sur la toile les images telles qu'elles surgissent de l'inconscient ou du phénomène même : Dalí et Picasso dans certaines périodes.

• Cubisme, dont l'expression intellectuelle vise à permettre la rencontre à travers l'objet des plans de perspective obtenus par projection des images à l'état pur.

Cette vision panoramique du moment historique vécu par Jung se définit en un mot : « crise ». Ce sont ces circonstances qui nous ont poussés à chercher à comprendre Jung en appréhendant le contexte social et historique où il évolua ainsi que les idées qui influencèrent sa vision du monde.

Cette crise est, sans aucun doute, une crise extraordinaire au sens de Sorokin, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une rupture partielle qui n'affecterait que le champ économique ou politique, mais d'un phénomène qui touche l'ensemble des structures de la société occidentale, y compris la famille.

La sociologie a cherché à exprimer ce moment social à travers certaines de ses écoles :

- Le fonctionnalisme structurel.
- Le matérialisme dialectique.
- Les écoles qui synthétisent les deux pensées.

Chaque école possède des modèles d'analyse sociale paradigmatiques dans leur optique.

La première école est l'expression d'une conception de la société en équilibre instable permanent.

Son concept fondamental revêt le caractère d'une homéostasie : l'essentiel dans les sociétés en recherche de la permanence sans changement se ramène aux mécanismes compensateurs d'action et de réaction. Cette théorie est aussi appelée théorie de l'équilibre.

La seconde école provient du marxisme utopique, de l'eschatologie de Karl Marx. C'est une école radicale pour laquelle il n'existe pas d'équilibre donné dans la société. Il s'y déroule une lutte perpétuelle, déterminée par l'existence de classes sociales, « fil rouge qui parcourt l'histoire ».

Sa philosophie est l'inversion du modèle abstrait-concret-abstrait de Hegel. Pour le matérialisme dialectique, il y a une lutte permanente entre l'infrastructure matérielle et la superstructure idéologique, débouchant sur un modèle concret-abstrait-concret.

Enfin, nous trouvons des sociologues synthétiseurs comme Wright Mills, Darendorf, qui analysent la société avec un réalisme actif.

Il y a d'autres écoles sociologiques comme celles du Tiers Monde, mais elles n'offrent que des variations sur des thèmes semblables et/ou identiques.

Nous pensons à Frantz Fanon, Darcy Ribeiro, Celso Furtado et beaucoup d'autres qui cherchent, en dépit de leur radicalisme, un certain équilibre permettant à la société de survivre.

Les époques de crise sont celles où le rythme de l'évolution s'accélère par rapport à la normale. Bien que la vie soit histoire, c'est-à-dire changement, quand elle s'accélère et qu'elle est perçue comme vertigineuse, apparaît la sensation de crise. C'est ce qui se produit durant la vie de Jung et qui se produit encore maintenant. Les vieilles formules ne sont plus adéquates et rien n'a pu encore les remplacer. L'unique avantage de cette situation est que nous savons que nous ne savons pas, comme le dit Max Scheler. Ce n'est pas un malheureux conseil. La sagesse la plus profonde de la conscience est de ne pas savoir ce qu'est l'homme. C'est s'éloigner de la prétention dogmatique des différentes anthropologies antérieures à Scheler, qui prétendaient, selon un point de vue réductionniste, répondre à l'interrogation clé de la philosophie. C'est le temps de l'émergence des masses et de leur rébellion au sens orteguien. C'est une époque de crise, car le système normatif est remis en cause par le fait de son insuffisance à satisfaire les exigences réelles de l'homme dans la société.

Jung élabore son œuvre au sein d'une société qui commence à se massifier et où l'homme commence à éprouver la solitude.

C'est dans ce contexte que se situe l'événement Jung, qui, profitant du déroulement historique et de l'environnement social, se mue en créateur de nouvelles possibilités.

Il s'agit maintenant de savoir sur quelles conséquences débouche la projection, déjà sans précédent, des masses au plan historique. Pour Ortega y Gasset, l'individu s'intègre mal dans une société de masse, il se convertit en être solitaire au milieu du conglomerat social, en être anonyme, en chiffre statistique, il perd beaucoup des éléments qui le liaient activement à la société, sans être remplacés par de nouveaux traits d'union⁸³.

Les époques de crise sont celles où le rythme de l'évolution fait abandonner en cours de route les valeurs considérées comme éternelles, mais, comme cela se produit dans le cours d'une vie, les hommes ne parviennent pas à s'y adapter.

Burckhardt est, sans doute, un vrai prophète de notre temps. Cet auteur, si admiré par Jung, exprima sa conviction que la lutte acharnée pour le pouvoir ferait le lit d'une nouvelle barbarie. Il crut entrevoir au ^{xx}e siècle – Burckhardt étant un homme du siècle passé – que cette nouvelle barbarie provoquerait la radicalisation violente des normes culturelles de sa propre époque qui était une époque de pleine satisfaction, de plaisir épicurien, de tranquillité politique et sociale et que cette évolution produirait un nivellement par le bas plutôt que par le haut. Il exprime dans son livre, *Réflexions sur l'histoire universelle*, publié par ses disciples en 1905, des années après sa mort, dans le chapitre *Sur le bonheur et le malheur dans l'histoire*, que l'homme n'est pas heureux dans le changement, pas plus que dans la persistance d'un état de faits, parce que cette persistance provoque l'insatisfaction quand une nouvelle dynamique infléchit le cours de la vie.

Selon le même auteur, la radicalisation démocratique fait table rase des élites créatrices, qui sont submergées dans la marée du nivellement par le bas. Elle aboutit à la disparition de la responsabilité individuelle et à l'imposition, par des majorités dominantes et cruelles, de leur volonté impérieuse. La nouvelle option – vision éminemment prophétique – sera entre un radicalisme révolutionnaire et un césarisme despotique. Dans cette perspective, Burckhardt s'inquiéta de l'apparition de formes politiques totalitaires à base économique. Il put aussi prévoir l'apparition de leaders politiques rédempteurs et arrivistes – de nos jours, charismatiques. L'État se transformerait en sujet totalitaire et l'action des masses resterait, finalement, soumise à la volonté de leur chef, à travers l'organisation étatique.

Les crises, selon Burckhardt, commencent par assumer une signification sociale marquée. Les temps sont qualifiés par lui de stériles, de calamiteux, de malheureux, et, à travers ces qualificatifs, les masses s'en remettent sans défense à leurs chefs.

Chapitre V

Jung, fait historique dans la psychologie

Alejandro Korn, dans ses *Notes philosophiques*, considère que le fait ne se décrit pas, il se perçoit. C'est ce qui se présente à nous délimité par les coordonnées spatio-temporelles. Tout fait est singulier, unique. Chacun possède son lieu et son moment pour se dérouler. Nous attribuons de l'unité et de la stabilité au fait et nous l'isolons de son contexte. Cependant, l'unité et la stabilité du fait sont relatifs. Par exemple, un troupeau est un fait et chacune des unités qui le composent en est un aussi. La stabilité est aussi une fiction. Les faits naissent et périssent dans un devenir constant, ils s'élaborent sans repos, les uns derrière les autres, dans le temps et dans l'espace, ils participent d'un processus universel où ils apparaissent et disparaissent. Leur stabilité est celle d'un torrent. Ensuite l'isolement et la délimitation du fait sont des artifices. Tous les faits participent dans un devenir constant, conjoncturel et contingent. Nous pensons que les faits sont séparés les uns des autres, mais nous n'avons pas rompu leurs liens précédents, conséquents et contextuels. L'unification, la stabilité et la distinction sont des opérations mentales. Ainsi parvenons-nous à conceptualiser des faits particuliers.

Les faits existent, mais ils posent des difficultés intrinsèques pour être décrits. Nous en concluons qu'un fait cesse d'exister dans le devenir quand il rentre dans des coordonnées contextuelles dynamiques. Sa meilleure valeur descriptive est à l'état de paradigme, d'anecdote propre à une situation historique donnée. Jung était un fait en devenir, en changement permanent, mais ses formes d'expression – des découpages de lui-même dans un *continuum* existentiel – deviennent, elles-mêmes, un fait conjoncturel produit du croisement de l'histoire et de sa biographie. Le fait en fonction des circonstances. Conceptuellement nous nous rapprochons d'Ortega y Gasset qui, en se référant à lui-même en tant qu'être, disait : *Je suis moi et ma circonstance*.

Nous croyons que Jung est un fait historique, considérant, comme Édouard Meyer, qu'un fait historique est celui qui produit de l'intérêt et que c'est notre intérêt présent qui nous permet de distinguer entre d'innombrables événements ceux qui prennent une signification historique. À partir de là, nous pourrions chercher dans le présent totaliseur de la psychologie et en extraire certains faits dérivés de l'impact des conceptions jungiennes.

La singularité du fait historique C. G. Jung est, pour nous, le produit d'une causalité multiple dont le fait historique n'est que l'événement qui résulte de la convergence de plusieurs facteurs. Prenons, pour une meilleure compréhension, quelques exemples de faits historiques qui dépassent les limites de la psychologie : la Révolution française, la bataille de Solferino, la guerre de Vendée, etc.

Le plus modeste examen de ces faits les montre comme revêtant une complexité irréductible, composés par un nombre considérable d'autres événements jusqu'à se transformer en une totalité intégrée par une signification agglutinante.

Le fait historique est d'une causalité multiple et il prend signification comme déterminant concret et accessible d'un faisceau de facteurs. Il est significatif dans sa concrétisation à partir du cadre référentiel qui est assumé par nécessité et/ou par intérêt. Du point de vue ethnique, par exemple, il implique de transcender les conceptualisations freudiennes au-delà de tout ethnocentrisme. Du point de vue cosmogonique, il enrichit le causalisme linéaire évolutionniste de la ligne psychanalytique orthodoxe avec des apports universels et intemporels. Du point de vue de la psychologie individuelle, il transcende la description généralisatrice des cas pour faire de chaque individu un cas unique, sans antécédents ni

conséquences. Jung est un fait historique existentiel qui se projette téléologiquement en produisant de multiples effets.

Les éléments de moindre signification du fait historique peuvent être étudiés sous forme isolée pour arriver, par le biais d'abstractions successives, à des faits réellement insignifiants, qui acquièrent seulement une valeur en référence à la totalité significative. Par exemple : le soldat N.N... n'est pas allé à la bataille de Solferino, parce qu'il était sur la liste des malades. Ce fait minuscule acquiert seulement une signification à l'intérieur de la totalité : la bataille de Solferino, et uniquement si cette absence a pu déterminer des faits ultérieurs capables de changer le cours des choses.

Les faits singuliers de l'histoire de la psychologie ou d'une quelconque branche de la science sont des totalités significatives si elles sont intégrables dans une structure dotée d'un sens. Ces structures se configurent aux faits qui se sont réellement produits, mais ce réel n'épuise pas l'événement dans son aspect latent. La singularité du fait historique est une unité irréductible de forme et de contenu qui le rend impossible à reproduire ; pour cela, Xenopol dit que : *L'histoire est constituée par des faits qui se succèdent et non pas qui se répètent.*

Autre exemple : le Conseil ouvert du 22 mai 1810 qui avait mis fin à la domination espagnole dans cette partie de l'Amérique des Conquistadors qui était le vice-royaume du Rio de la Plata, et qui est aujourd'hui la République argentine. C'est une « gestalt » sans récurrence bien que sémiologiquement il appartienne à la famille des Conseils ouverts*.

Ortega y Gasset dit que les faits seuls constituent la « peau de l'histoire » dans sa célèbre préface à la *Décadence de l'Occident* d'Oswald Spengler. Il se réfère à un fait historique indubitable : l'assassinat de César. Des faits, comme celui-là, sont-ils la réalité historique ? La narration de cet assassinat ne découvre pas une réalité, mais, au contraire, nous amène à considérer un problème. Que signifie l'assassinat de César ? À peine formulons-nous cette interrogation que nous comprenons que sa mort constitue seulement un point vivant à l'intérieur d'un énorme volume de réalité historique. De la pointe de la dague de Brutus, nous remontons à sa main, de sa main à son bras qu'animent des centres nerveux où se mettent en action les idées d'un Romain partisan de la République aristocratique du I^{er} siècle avant Jésus-Christ. Mais ce siècle n'est pas compréhensible sans le II^e siècle, sans non plus l'existence de Rome depuis les temps primitifs. De cette manière, le fait de l'assassinat de César n'est qu'historiquement réel, il se réduit à ce qu'il apparaît dans la réalité : une manifestation momentanée d'un vaste processus vital, d'un fond organique extrêmement vaste qui couvre la vie totale du peuple romain. Les « faits » sont seulement des dates, des indices, des symptômes, dans lesquels se dévoile la réalité historique manifeste. Celle-ci est la source de tout. Les faits se produisent en partie par hasard. Les blessures de César auraient pu ne pas être mortelles ; néanmoins, la signification historique de l'attentat aurait été la même. Cela veut dire que la réalité historique latente dans l'acte de Brutus reste identique au-delà de la zone des faits, peau de l'histoire dans laquelle intervient la causalité. En ce sens, il est exact de dire que la réalité historique n'est pas seulement la source des faits qui se sont effectivement produits, mais aussi des autres qui ont été possibles avec un autre coefficient de hasard. Mais, en nous plaçant sur un terrain plus sûr, nous dirons qu'un acte ou un travail d'homme, pour pouvoir être qualifié d'historique, doit posséder :

- en premier lieu, et comme condition sine qua non, un certain volume de signification.
- en second lieu, cette signification doit transcender le protagoniste individuel ou collectif de l'action historique, pour qu'il se transforme réellement en fait historique. En effet, quelque

* Vice-royauté du Rio de la Plata, Buenos Aires. Le 25 mai 1810, a eu lieu la Révolution libératrice du Pouvoir espagnol. Le roi Ferdinand VII avait été fait prisonnier et demeurait sans pouvoir politique, car Napoléon I^{er} avait conquis l'Espagne, événement qui devait le contraindre à abdiquer et à renoncer également aux colonies espagnoles d'Amérique.

chose qui nous arrive et qui n'offre de signification ou de sens que pour notre personne qui ne transcende pas les frontières de notre conscience ou de notre intérêt individuel, ne pourra, en aucune manière, se convertir en fait historique. Ce fait ou cette action doit transcender le sens personnel, pour prendre une configuration sociale, pour se convertir en fait ou événement historique.

- en troisième lieu, le fait doit acquérir une certaine reconnaissance objective pour acquérir un caractère de fait historique, c'est-à-dire qu'il doit prendre une signification objective non seulement pour l'auteur ou les auteurs, mais pour une quantité plus ou moins grande d'observateurs. Un fait historique, donc, apparaît comme l'intégration d'une quantité d'actions, de positions, d'autres faits qui, d'une manière ou d'une autre, acquièrent une signification dans un plus haut niveau d'abstraction.

En accord avec cette conception, Jung est un fait historique : 1) parce que son œuvre prend un volume significatif ; 2) parce que la signification de son apport transcende sa personne et offre un sens pour les études psychologiques ultérieures ; 3) parce qu'il existe une reconnaissance objective de son œuvre de la part de beaucoup de psychologues contemporains, tant dans le domaine de la psychologie individuelle que dans celui de la psychologie sociale.

Le fait historique, à la différence des phénomènes physiques ou naturels conçus dans une optique généralisatrice – parce que ce sont des faits qui se répètent dans le temps et dans l'espace – doit être pensé comme une singularité, parce qu'il ne se répète pas, parce qu'il est unique, parce qu'il s'offre à nous de manière individualisée. L'individualité du fait historique correspond à l'individualité d'une conjonction, où beaucoup de faits sont liés d'une manière ou d'une autre, pour configurer une totalité significative. Maraval exprime ainsi dans sa *Théorie du savoir historique* que l'aspect individuel de l'histoire n'est pas dans la donnée isolée, mais dans la connexion impossible à reproduire entre les faits. L'individuel est la conjonction, le fait historique n'est pas une donnée, c'est un enchaînement. La singularité de l'histoire est dans la singularité de l'ensemble, un ensemble où s'établit une solidarité réciproque entre les parties, où le tout est immanent, pour autant que les parties n'ait de sens existentiel propre que dans l'ensemble. Il est possible d'affirmer que la réalité historique s'offre comme objet d'investigation et de connaissance, non pas sous forme de simple succession de faits singuliers, d'unités simples ou de données élémentaires. La réalité historique se manifeste toujours comme une intégration complexe d'événements, qui acquièrent un sens dans une totalité.

Connaître la réalité historique – dit Maraval – consiste à capter son sens, à rendre intelligible la relation entre les parties et le tout.

Dans la réalité historique, l'objet de l'histoire, se constitue par la formation d'ensembles.

Le fait historique est une structure impossible à reproduire, sa configuration dynamique porte des significations différentes selon le contexte où il apparaît.

* * *

I. – Les structures historiques possèdent des modalités caractéristiques propres qui ne procèdent pas des caractéristiques ou des modalités des éléments qui les composent. L'ensemble sera déterminé dans sa modalité par le contexte. Chez Jung, se sont réunies des modalités, des caractéristiques qui convenaient à la totalité de sa pensée, mais qui ne procédaient, en particulier, d'aucune des modalités ou des caractéristiques des faits ou des idées antérieures. Elles sont, par conséquent, des caractéristiques ou des modalités propres à sa pensée, à ses agissements, à son œuvre, à la totalité de « lui-même », à l'ensemble de ses actes.

II. – Les faits, les éléments qui servent d'antécédent à sa pensée ne se lient pas nécessairement entre eux selon un mode causal. Il n'est pas nécessaire que nous cherchions toujours, entre les éléments configureurs de ses spéculations, une connexion ou une dépendance de type causal. Il se pourrait fort bien que ces faits, ces pensées soient connectés dans un sens fonctionnel ou, comme le précise Maraval :

Ces faits s'observent dans une situation ou dans une relation situationnelle.

La connexion des éléments intégrants qui concourent à la configuration de la psychologie de Jung comme fait historique ne se présente donc pas forcément sous forme de connexion causale, mais sous forme d'interdépendance, de connexion fonctionnelle ou situationnelle.

III. – Il est certain que, dans une totalité, dans une structure historique, les faits singuliers acquièrent une plénitude significative. Considérés isolément, séparés de l'ensemble, ces faits peuvent devenir insignifiants, vides de sens. C'est seulement à l'intérieur de la totalité que ses parties intégrantes acquièrent une plénitude significative.

Considérés isolément, séparés de l'ensemble, ces faits peuvent tourner à la banalité. Les structures historiques acquièrent une réalité substantielle quand les faits qui concourent à les configurer sont effectifs.

Les faits ne sont rien ou peuvent n'être rien en dehors des structures historiques dans lesquelles nous considérons qu'ils sont intégrés, mais, sans le concours de ces faits et de ces connexions, les structures manqueraient d'existence ou de consistance effective. C'est-à-dire qu'il faut relier non seulement les antécédents de la psychologie de Jung, mais aussi son articulation réciproque.

IV. – Il est certain également que les structures historiques possèdent une consistance objective, étant donné que les faits effectifs, les faits réels qui concourent à les configurer, ceux qui les intègrent d'une manière ou d'une autre se lient pour donner un caractère effectif à la totalité. Il est tellement certain que les structures historiques sont dotées d'objectivité quand elles sont constituées par des faits réels qu'elles ne se manifestent pas à la simple considération avisée d'un observateur ou d'observateurs, car un double caractère d'objectivité et de subjectivité convient à la réalité manifestée en structure. Or sans considération du sujet, la structure ne se manifeste pas à nous comme réalité historique. Nous trouvons comme se possédant et se manifestant par eux-mêmes des faits historiques tels que les origines du capitalisme, la réforme religieuse du XVI^e siècle, la constitution des États nationaux, les révolutions qui ont altéré plus ou moins dramatiquement l'ordre juridique, politique, social ou économique des peuples. Toutes les grandes structures se manifestent toujours à la considération avisée d'un observateur ou d'un chercheur.

Mais, si c'est l'historien qui choisit une série innombrable de faits produits, qui vont configurer une structure historique de son choix, celle-ci a besoin, pour se manifester comme telle, de la considération avisée de l'observateur. Alors la réalité historique n'est pas, exclusivement, objective, mais subjective. Pour cela, le sociologue Max Weber souligne que les structures tant historiques que sociales possèdent un ingrédient d'objectivité et un autre de subjectivité. Est subjectif le choix des faits qui apparaît dans l'innombrable pluralité des événements tendant à constituer une structure, mais elle est objective par rapport à la connexion que nous établissons entre les faits sélectionnés.

L'objectivité est donc donnée par la liaison ou la connexion entre ses éléments et la subjectivité réside dans le fait que c'est nous qui choisissons les éléments, les faits constitutifs parmi les innombrables événements produits.

* * *

Pour nous résumer, dans l'histoire de la psychologie, il faut considérer les pensées et les structures personnelles comme des structures historiques, et ceci est le cas de Jung. Maintenant il s'agit d'enquêter sur la causalité dans l'étude historique de la psychologie. La fin du XIX^e siècle donne lieu à une compréhension de la configuration et de la production des faits psychologiques à partir d'une causalité rigoureuse et nécessaire. Cette conceptualisation avait pour objet d'assimiler aux sciences naturelles les faits humains et sociaux. Mais, à partir du début du XX^e siècle, nous avons vu tomber l'un après l'autre les postulats de la physique qui a toujours été la science directrice de la pensée humaine. Il s'en est suivi une crise dans les sciences sociales qui dure toujours.

Quand la conception crûment déterministe et causaliste de la physique fut rendue obsolète par les progrès de l'épistémologie et de la physique elle-même, de nouvelles interprétations de la causalité historique et psychologique apparurent.

Le schéma du siècle passé, avec sa vision naïve du monde psychique, concevait chaque effet comme la conséquence d'une cause et, à son tour, destinée à se convertir en cause d'une autre conséquence. Ainsi surgissait une série simple A-B-C-D dans laquelle A opérait comme cause de B, B se muait en cause de C, qui se convertissait en cause de D et ainsi de suite. Cette image infantile du devenir historique, psychologique ou culturel mérite à peine notre considération. À chaque fois que nous considérons certains effets comme causes d'autres, il ne s'agit pas d'éléments simples A-B-C-D, mais d'entités complexes. Si nous prenons A comme le fait de l'invasion napoléonienne de l'Espagne, B comme la libération des colonies espagnoles d'Amérique qui avaient été la possession du roi d'Espagne avant d'être prisonnier de Napoléon, C comme le litige politique entre l'Espagne et ses possessions d'outre-mer, etc., il est facile de constater que chacun de ces faits est structuré sous une forme très complexe. Mais il n'est pas nécessaire de croire, dans la génération spontanée, des faits historiques, psychologiques ou sociaux, dans le présupposé que les faits humains ne s'opèrent que par ce qui est surprenant, a-causal ou hasardeux. Entre ces deux positions extrêmes, il existe beaucoup d'alternatives.

Ce qui est décrit comme une relation entre A et B est, tout au plus, une relation de dépendance générale. La représentation de la causalité historique et psychologique ne doit jamais être interprétée comme celle des maillons d'une chaîne. Établir une causalité historique ou psychologique, c'est lier avec désinvolture une botte de fleurs, car chaque notion ajoutée modifie l'aspect de l'ensemble. En d'autres termes, le fait de reconnaître une causalité dans les sciences humaines n'est pas autre chose que l'appréhension de la cohérence qui permet de vaguement percevoir certaines conditions qui relient de façon incomplète le fait postérieur et le fait antérieur de type « ouvert » et « diffus ».

Édouard Meyer s'attacha aussi à montrer que la production de ce qui est historique n'opère pas, en vérité, à travers une causalité unique, rigoureuse et nécessaire ; mais, au contraire, il est possible, dans la production de tout fait historique, d'observer la présence de nombreuses séries causales. Celles-ci, d'une certaine manière et à un moment déterminé, s'entrecroisent pour produire le fait qui intéresse ou qui importe. Et Meyer nous prévient :

Chacune de ces lignes causales peuvent porter en soi l'impératif manifeste du rigoureux ou du nécessaire, mais l'entrecroisement des différentes séries causales produit quelque chose qui, en définitive, ressemble beaucoup à l'entreprise hasardeuse, de sorte que, selon la position de l'observateur, dans l'histoire, il y a toujours quelque chose de l'ordre de la nécessité, à côté de quelque chose de l'ordre du hasard.

L'exemple que nous donne Meyer est le suivant :

Le fait qu'à un moment donné tombe une tuile du toit dépendra de la construction défectueuse de celui-ci ou de certaines influences extérieures, comme un orage.

Il faut se référer à la nécessité d'un fait si cette tuile, par exemple, tombait en frappant le crâne d'un passant. C'est aussi quelque chose de causalement déterminé, et donc de nécessaire, qu'à ce moment précis, la personne en question arrive à croiser la ligne de gravitation de la tuile. La coïncidence de ces deux faits veut qu'ils suivent un cours fortuit et non-causal, répondant à une causalité nécessaire et rigoureuse dans les deux lignes que nous avons vu s'affirmer. La tuile qui tombe correspondant à une causalité nécessaire, il est possible qu'un homme passe à cet instant, répondant à une cause qui est conforme à un but ; il est aussi nécessaire qu'en tombant la tuile frappe le crâne, mais le fait que ces deux événements aient coïncidé pour produire cet élément nouveau, le traumatisme : voilà qui est fortuit, parce que ne correspondant à aucune des lignes de causalité. Le monsieur qui passe ne répond pas à la cause de la chute de la tuile qui le frappe, et le pas de cet homme ne répond pas à la causalité qui provoque le détachement de la tuile.

Il y a donc – affirme Meyer – selon le lieu d'où s'observe le problème un aspect de nécessité étant donné que certaines lignes causales reconnaissent un tel déterminisme. Mais en regardant à partir d'un autre lieu, il y a une certaine tonalité de causalité par laquelle l'entrecroisement autour d'un nouveau fait ne répond, en vérité, à aucune des séries ou lignes causales que nous venons d'examiner.

Il existe seulement une possibilité de circonstance que la chose se transforme en réalité, par le fait que deux séries causales parviennent à coïncider en ce point de l'espace et du temps. Les spéculations de Meyer, sur la coïncidence de deux séries causales par l'effet du hasard – appelons-le ainsi – est ce que Jung a décrit comme le « principe de synchronicité ». Mario Bunge, dans son œuvre *Le principe de la causalité dans la science moderne*, affirme que la causalité rigoureuse n'existe jamais nulle part. La causalité œuvre de façon approximative en certains aspects limités du temps comme de l'espace et même, là encore, seulement à travers certains aspects particuliers. Les hypothèses causales ne sont rien de plus que des reconstructions bancales, approximatives, unilatérales de la détermination générale. Elles n'ont souvent rien d'indispensable, tantôt elles sont adéquates, tantôt encore elles sont indispensables.

En d'autres termes, Bunge considère que, dans le monde extérieur, il existe toujours une large variété de processus, dont l'aspect causal est important à l'intérieur de contextes limités qui peuvent s'inscrire comme causaux, bien qu'ils ne le soient pas de façon exacte et exclusive. Il faut observer que, si la causalité stricte et pure ne s'applique jamais en aucune sphère du réel, la causalité nécessaire, qui est la vieille idée avec laquelle nous avons travaillé jusqu'à maintenant, est un phénomène qui ne doit pas être pris comme exclusif et source d'exclusion dans le sens de la production du réel. Il se peut que d'autres modes de causalité qui ne sont pas la causalité nécessaire, s'avèrent effectivement utiles pour la compréhension de ce qui se passe dans des sphères déterminées de la réalité. La troisième affirmation est que, dans les différents champs de la réalité, une causalité particulière peut opérer *sui generis*, correspondant à ce type de réalité. En ce sens, nous ne devrions pas admettre que le type de causalité qui opère efficacement dans la production de certains phénomènes physiques soit nécessairement le type de causalité qui doit aussi opérer efficacement dans le monde de l'homme et de l'humain. Il se peut que ces deux sphères de la réalité admettent un type de causalité spéciale, un type de causalité qui leur corresponde.

Que les actes humains soient individuels ou collectifs, ils ne se manifestent absolument pas comme gratuits, mais comme motivés et parfois fortement imposés par les exigences de l'être psychophysique ou par l'impératif de ses valorisations. En dépit de la pression motivatrice du psychophysique, des valorisations, de tout ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, enrayer le cours de nos pensées et de nos décisions, en dépit de tout cela, il se présentera toujours le fait particulier chez l'homme d'être capable d'interposer un projet entre sa nécessité et sa façon

de le satisfaire. L'homme est cet être qui, pour satisfaire une nécessité qui émane de son milieu ou de son être psychophysique, est capable de proposer un projet et de répondre à cette nécessité en harmonie avec ce qu'il a projeté comme réponse à l'exigence qui s'impose à lui. Pour cela, Max Scheler conclut dans *La position de l'homme dans le cosmos* que l'être humain est l'être capable de dire non, capable de se soumettre à des privations contraires aux satisfactions de son être psychophysique. En bref, il est l'ascète de lui-même.

Et comme la possibilité d'interposer un projet entre le stimulus et la réponse varie grandement, nous ne pouvons pas admettre l'image de l'homme – conditionné et limité – que certaines psychologies du siècle passé voulaient nous présenter.

La causalité rigoureuse n'est pas stricte dans le domaine du psychisme, et il n'est pas possible de lui appliquer des lois rigoureuses de type causal. Parce que la possibilité d'établir des lois rigoureuses qui régissent le cours des événements humains repose fatalement sur le sous-entendu qu'il y a une causalité rigoureuse motivant la production de ce qui se passe chez l'homme. Si les sciences naturelles formulèrent au siècle dernier leurs grandes lois explicatives des réalités qu'elles cherchaient à appréhender, ce fut en partant de la découverte préalable de la connexion rigoureuse cause-effet qui se donnait dans les phénomènes physiques. Mais si, en psychologie, nous ne pouvons pas observer l'existence de ce type de causalité, il n'y aura pas non plus de lois rigoureuses pouvant régir le cours des événements.

Chapitre VI

Sources de la pensée de Jung

Les différents éléments réunis dans les conceptualisations jungiennes ne sont pas le fruit d'une juxtaposition ou d'une superposition. Ils se trouvent harmonisés dans une synthèse, qui les confronte, les regroupe et les conjugue jusqu'à en faire une création originale. Selon Lanza del Vasto :

C'est, en d'autres termes, un « pèlerinage aux sources ».

Le premier facteur à signaler chez Jung est sa propre vie. Il était homme et vécut une vie d'homme, avec tout ce que cela signifie de contradictions, de conflits, d'échecs et de victoires, dans un contexte historique donné.

Tous les hommes dignes de ce nom sont davantage enfants de leur passage dans le monde que de leurs géniteurs. Jung était de ceux-là. Il était Suisse. Fils d'une terre heureuse et prospère, où la liberté est si jalousement gardée et protégée, si profondément enracinée depuis des siècles de lutte pour l'indépendance que les démagogues n'y trouvent aucune emprise. C'était le fier représentant d'un peuple laborieux, résolu à ne jamais courber l'échine devant rien ni personne qui ne soient les mystères suprêmes de Dieu et de la patrie. En évaluant la psychologie jungienne, il faut toujours avoir présent à l'esprit ces origines.

Jung eut l'occasion de vivre les deux guerres mondiales, l'intense urbanisation, l'abandon des tâches rurales au profit des activités industrielles, comme il en fit lui-même le récit :

« J'ai grandi à la campagne au milieu des paysans et ce que je n'ai pu apprendre à l'étable, je l'ai appris dans les traits d'esprit de Rabelais et dans les ingénieuses fantaisies de notre folklore paysan. Les incestes et les perversités ne représentaient pas spécialement pour moi une nouveauté qui demanderait une explication particulière. Ils appartenaient, avec la criminalité, au puits noir qui me faisait perdre le goût de la vie, alors qu'il ne faisait rien de plus que me mettre sous les yeux la laideur et la bêtise de l'existence humaine. Il y avait pour moi quelque chose d'évident à ce que les fleurs poussent sur le fumier. Je dus admettre que je ne découvrirais aucune idée intéressante. Ce sont toujours les gens de la ville qui ne savent rien de la nature et des réalités humaines – pensai-je – qui détournent leurs yeux de ces malheurs. Tout naturellement les hommes qui ne savent rien de la nature sont névrosés, puisqu'ils ne s'adaptent pas à la réalité. Ce sont des enfants trop naïfs et il faut leur expliquer, pour ainsi dire, que ce sont des hommes comme les autres⁸⁴. »

Un autre facteur important chez Jung est sans conteste sa famille. Le fait d'être fils de pasteur, nourri de la Bible depuis son enfance, explique que, bien qu'il se soit déclaré « agnostique », il se sentit toujours proche de la religion.

De plus, il vécut et forgea sa personnalité dans une ville comme Bâle où régnait une atmosphère spirituelle bien particulière, très « fin de siècle », marquée par l'influence et l'autorité de figures aussi intéressantes que Bachofen, le poète Carl Spitteler, Nietzsche et Jacob Burckhardt.

Un dernier facteur déterminant sur sa pensée fut la crise de légitimité causale et explicative des sciences naturelles.

Héraclite d'Éphèse

Héraclite d'Éphèse, philosophe tragique du VI^e siècle av. J.-C., tient une place privilégiée dans les conceptualisations jungiennes. Sa notion du devenir, de la dynamique événementielle – bien examinée par Spengler – se retrouve chez Jung, qui, d'ailleurs, cite abondamment le philosophe grec. Les fragments les plus célèbres d'Héraclite trouvent une résonance incontestable dans l'œuvre jungienne :

- *B 49. a : nous descendons et nous ne descendons pas dans les mêmes fleuves, nous sommes et nous ne sommes pas ;*
- *B 12 : ceux qui descendent dans les mêmes fleuves reçoivent des eaux toujours nouvelles ;*
- *B 91 : il n'est pas possible de se baigner deux fois dans le même fleuve ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se décompose et se reconstitue à nouveau à travers la rapidité du changement, ou plutôt ce n'est pas à nouveau, ni ensuite, mais bien en même temps qu'elle surgit et disparaît.*

Les considérations héraclitéennes sur la nécessité de la discorde trouvent également un écho dans la pensée jungienne : la naissance des êtres et le maintien de l'existence prennent leur origine dans un conflit.

Pour cela, préconiser avec Homère que prenne fin la discorde entre les hommes et les dieux revient à demander la destruction de l'univers. Ce fécond conflit – rappelle Héraclite – est en même temps harmonie, dans le sens d'un accord de forces contraires, comme celles qui maintiennent tendue la corde de l'arc. Ainsi se limitent réciproquement et s'accouplent la vie et la mort, l'été et l'hiver.

Ce thème des contraires, qu'Héraclite applique aux éléments non seulement simultanés, mais successifs, se retrouve dans toute sa vigueur dans les conceptualisations jungiennes.

L'autre thème de méditation que Jung a repris d'Héraclite est le flux perpétuel des choses et l'énantiodromie qui est la conversion réciproque des contraires réglée par le « logos ».

Henri Bergson

C'est à Bergson que nous devons une certaine orientation de la pensée de Jung : sa critique impitoyable de l'intellectualisme, du rationalisme et du positivisme interposant des schémas référentiels rigides entre le regard de l'observateur et la « donnée immédiate » de la conscience.

Il convient donc d'examiner de plus près les relations entre l'« intuition » bergsonienne de l'observateur et l'« intuition » jungienne.

Remarquons, tout d'abord, que l'« intuition » chez Bergson est un acte spécifiquement philosophique, tandis que, chez Jung, elle est une fonction adaptative, avec des prolongements dans la vie psychologique.

Toutefois, il existe des relations étroites et notables : 1) entre l'intuition et l'instinct ; 2) entre l'intuition et les données immédiates ; 3) entre l'intuition et l'inconscient ; 4) entre l'intuition et la durée.

* * *

I. – Jung, dans *Types psychologiques*⁸⁵, définit l'intuition comme une fonction irrationnelle de perception, comme la sensation qui fonde une certitude absolue sur certains faits psychologiques, bien qu'il soit impossible de conceptualiser leur contenu. L'importance que Bergson accorde à l'instinct possède de grandes affinités avec celles de Jung.

II. – Le second rapport entre Bergson et Jung consiste dans les relations étroites entre l'intuition et les « données immédiates ». Bergson fut un de ceux qui réagirent le plus violemment contre la conceptualisation tendant à réduire les éléments de la conscience intime en les comparant à ceux de l'expérience externe. Il s'inscrivit en faux contre toutes les postulations selon lesquelles les fruits de l'activité psychologique seraient des quantités calculables et la réalité psychologique pourrait se conformer à des lois fixes de même type que les lois naturelles. La conscience nous trompe avec son jeu de nuances qualitatives et son apparente indétermination. Libre de cette illusion, la psychologie se transformera en science naturelle. Bergson suivait de près la spéculation d'Émile Boutroux qui disait dans sa *Contingence des lois naturelles* :

Abandonnant le point de vue externe, qui fait apparaître les choses comme des réalités figées et limitées, pour entrer au plus profond de nous-mêmes et capter, si possible, notre être dans son origine, nous trouvons que la liberté est une puissance infinie. Nous avons le sentiment de ce pouvoir à chaque fois que nous agissons véritablement.

Le premier livre de Bergson, *Les données immédiates de la conscience* (1889), cherche à démontrer que, si nous libérons les données de l'expérience intime des constructions dans lesquelles nous les englobons, pour parler dans le jargon vulgaire aussi bien que dans le scientifique et si nous pouvons immédiatement les capter, alors nous appréhenderons seulement en elles la qualité pure et non la quantité et nous percevrons la multiplicité qualitative, qui n'implique en aucune manière la pluralité de termes distincts et calculables, le progrès continu et non une succession d'événements différents unis par une relation de causalité. Spontanément, Bergson explique les causes de cette difficulté d'appréhension immédiate. C'est l'œuvre de l'intelligence, parce que notre intelligence mesure et la mesure présuppose l'espace homogène, qui consiste à faire coïncider un espace avec un autre. Y compris quand il se réfère au temps comme à l'horloge qu'utilise le physicien, il dit que l'espace se calcule en prenant comme unité de mesure un certain espace parcouru par un mobile – les aiguilles de l'horloge – dans des conditions physiques déterminées.

Quand nous introduisons, volontairement, dans nos états de conscience une homogénéité qui prétend les mesurer, à cause du langage propre à les désigner, nous nous imaginons qu'ils sont séparés, comme le sont les mots. Ensuite, nous les imaginons alignés, l'un derrière l'autre. De là, procèdent nos difficultés lorsqu'il s'agit de concevoir le libre arbitre. Nous conceptualisons nos motivations comme des événements différents dont le résultat, imaginé en physique comme la résultante de différentes forces appliquées en un même point, produit l'acte. De là, l'idée que la liberté supposerait l'addition d'une autre force née du néant, quand, en réalité, dans nos décisions qui mûrissent avec tout notre être, il n'existe rien de semblable à ce concours de forces distinctes qui n'est qu'une métaphore particulière. L'erreur de cette conceptualisation consiste à traduire le temps en espace, le successif en simultané, à considérer la durée pure, qui est qualité essentielle et progrès, comme composée de parties homogènes capables de coïncider ou pas. Ceci ne se conçoit pas en forme indifférente et uniforme, comme le temps spécialisé de la mécanique, mais c'est le propre de la vie même.

III. – La méthode adoptée par Bergson, qu'il appelle « intuition », nous enjoint à considérer ces données immédiates telles qu'elles surgissent, sans les pourvoir de schémas conceptuels qui déforment les images. C'est un appel à la réflexion « inversant la direction habituelle du travail de la pensée ». La philosophie, selon Bergson, n'est que le retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition.

La mémoire – *Matière et mémoire* (1896) – est une des clés chez Bergson. Comme Plotin, il part de l'oubli. La continuité mentale exige, à chaque instant, la vie de la conscience, incluant tout son passé. Si nous étions des êtres contemplatifs, des esprits purs, cette présence serait complète et indéfectible, mais nous sommes constitués de chair et l'ensemble des organes

coordonnés par le système nerveux doit répondre aux stimulations extérieures par le biais de réactions adaptatives. Notre attention, loin de s'éparpiller et de se diluer dans les profondeurs de la mémoire, est dominée par ce fait. Une réaction permanente au présent est fondamentale pour la vie, sinon celle-ci serait impossible. C'est comme un instrument sélectif qui choisirait, parmi les images du passé, celles qui permettent de s'adapter au présent. Cette discontinuité de la mémoire répond à un impératif d'utilité, car il n'est pas nécessaire pour nous de garder le souvenir de tout ce que nous voyons.

Ce mécanisme de sélection, cependant, n'agit pas avec la fixité du mécanisme d'association, puisque, devant une situation donnée, la mémoire peut s'accrocher à différents plans. La différence n'est pas dans la quantité d'images évoquées, mais dans le niveau de la conscience qui est concerné : le souvenir élaboré et le souvenir rêvé. Il n'y a donc pas de sélection de certains souvenirs aux dépens d'autres, mais seulement des attitudes différenciées d'un moi qui, se séparant plus ou moins du présent, s'enfonce plus ou moins dans le passé. L'opposition fermée dérivée de la théorie localisatrice du cerveau, provoquée par les aphasies, cessa d'avoir de la vigueur quand furent introduits de nouveaux concepts sur ces maladies. Depuis Head, il a été abandonné les spéculations sur l'existence de centres localisés dont la destruction déterminerait les aphasies, pour adopter l'idée que ces maladies se produisent à cause d'un affaiblissement global de la capacité mentale.

IV. – La spéculation bergsonienne culmine dans *L'évolution créatrice* (1907). Bergson, dans la lignée de Nietzsche et des sceptiques grecs, affirme que l'intelligence humaine n'est pas un instrument de connaissance désintéressé, mais d'utilité pratique. C'est un moyen pour vivre et non pour le savoir désintéressé. Bergson identifie l'*homo faber* à l'*homo sapiens*.

L'intelligence s'exerce dans l'emploi de corps solides pour agir sur d'autres solides. Pour cela, elle ne peut apprendre que des êtres discontinus et inertes et elle est incapable de comprendre la vie dans sa continuité. Elle ne connaît des objets que les relations, les formes et les schémas généraux. Pour cela, elle débouche sur une physique mécaniciste. Cependant, par un extrême paradoxe, elle est faite pour édifier et elle recherche la théorie. Pour cela, à l'opposé de l'instinct des animaux, qui est parfait, mais ne se rapporte qu'à un objet concret qui est action sur la matière par le biais des organes, l'intelligence peut se convertir en spéculation ; c'est donc une connaissance imparfaite, mais progressive.

* * *

Nous ne connaissons pas la vie, si ce n'est à travers son organisation dans les êtres vivants.

Ceux-ci accumulent en eux l'énergie qui doit être dépensée dans le fait de vivre. En vérité, nous ne connaissons la vie que sous la forme de l'élan vital vers une vie plus complète.

L'énergie se perd à obtenir la pleine possession d'elle-même. Elle utilise deux moyens : l'instinct, une connaissance parfaite, mais limitée, et l'intelligence qui, au contraire, triomphe, parce qu'elle libère l'instinct de la soumission à la matière, le capte pour une intuition plus parfaite, c'est-à-dire – pour utiliser l'expression de Plotin – que c'est une progression qui prépare une conversion. Cette conversion est la religion telle qu'elle prend naissance chez le saint et le mystique.

La ligne de l'instinct culmine dans les sociétés parfaites des hyménoptères et l'intelligence culmine dans les sociétés humaines imparfaites, mais perfectibles. C'est dans ces sociétés qu'apparaissent la morale et la religion, thème du dernier livre de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Son thème essentiel est l'opposition entre la morale imposée à travers une réglementation qui naît du groupe social auquel nous appartenons et la morale du héros ou du saint, celle de la fraternité et des droits de l'homme. Il n'est pas opportun de supposer que les sociétés d'insectes, fermées, conservatrices, hostiles entre elles,

puissent étendre leur logique à l'homme. La vie favorise et maintient les sociétés humaines, créatrices de mythes et de religions, dont la fin essentielle est de sauver la cohésion sociale. Mais la vie stagnerait sans les grands mystiques qui, remontant à la religion originale, comme les prophètes d'Israël et le Christ, procurent les impulsions spirituelles qui arrachent l'homme au cercle restreint de la vie sociale quotidienne. La morale bergsonienne est donc une philosophie de la religion, culminant dans une philosophie de l'histoire qui n'est ni fataliste ni optimiste, mais parsemée de risques.

En plus de ces coïncidences partielles, nous devons souligner une similitude globale entre l'œuvre de Jung et celle de Bergson : tout comme Jung, Bergson fut l'ennemi déclaré de toute pensée scientifique liée à une méthode absolue.

La gnoséologie bergsonienne coïncide avec le pragmatisme – tout comme chez Jung – par la considération que l'intellect n'est pas un instrument de connaissance, mais d'action. Elle s'en écarte résolument par son affirmation rigoureuse que le phénomène vital ne pourra jamais être interprété sur la base d'une conceptualisation mécaniciste. En revanche, dit Bergson, nous pouvons « avoir l'intuition » que la vie dépasse un quelconque mécanisme, parce que la réalité vitale ne se limite pas à une simple succession d'images statiques, mais se modifie constamment à partir de son intériorité, à travers des étapes imperceptibles. L'essence de la vie se présente à nous comme un fait historique, comme un devenir éternel et comme une renaissance perpétuelle ; c'est une création qui dépasse les conséquences nécessaires des facteurs précédents. Le devenir interne est libéré de toute coercition et il est émancipé du passé. Sur la base de cette spéculation, Bergson différencie nettement le temps historique du temps des sciences naturelles. Le temps des sciences naturelles doit être homogène comme condition indispensable à tout acte de connaissance naturelle, tandis que le temps vital ne l'est pas.

Dans les sciences naturelles, apparaissent les catégories de rigidité, de matière, de nécessité et d'espace, comme base de la spéculation logique et de la connaissance analytique, dans les phénomènes vitaux. En revanche, apparaissent la vie, la durée, la création, comme fondement de l'intuition. Le facteur décisif dans les phénomènes vitaux est l'« élan », qui ne pourra jamais être prédit ni établi sur la base de considérations causales. Nous verrons plus loin tout ce que doit Jung à ces considérations.

Husserl et les phénoménologues

C'est à Husserl que nous devons la création – ou, plus exactement, la réactualisation – de la conception de phénoménologie. Le mot même désignait dans le vocabulaire traditionnel la partie préliminaire de la philosophie qui, avant d'étudier la réalité même, cherche le mode dont elle se manifeste dans la conscience. *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel implique les étapes que doit franchir l'homme pour prendre conscience de l'esprit. En accord avec Husserl, la phénoménologie* est la pure description empirique sans la moindre tentative d'explication ou d'origine eidétique des actes du penser à travers lesquels nous atteignons les objectifs logiques.

De là, dérive une conception de la science comme descriptive et non pas explicative comme le pensaient nos prédécesseurs du siècle passé. Il est vrai que des précurseurs illustres voyaient de même. Le physicien Mayer, qui découvrit la loi de la conservation de l'énergie, considéra que la tâche du physicien était de décrire exhaustivement le phénomène. Avenarius insista sur

* Phénoménologie : c'est la description eidétique des faits vécus de la conscience immanente.

Phénomène : c'est ce qui est donné à l'intuition.

Description : c'est s'en tenir à ce qui est donné intuitivement.

l'effort pour s'en tenir aux faits « non pas à une expérience immédiate au sens de Bergson », mais à la portée générale des faits de la connaissance en un sujet considéré sur sa base biologique. Il appela sa spéculation « empiriocriticisme » et il fut l'auteur d'une des tentatives les plus notables pour éloigner le subjectivisme de la science.

Ernst Mach travailla dans la même direction, mais en partant de la physique. Son argument essentiel était que la physique faisait abstraction du concept de causalité et employait le concept mathématique de fonction. Selon lui, le concept de cause rendait périmé celui de substance.

Il faut aussi citer Émile Meyerson : *Identité et réalité* (1908), *De l'explication dans les sciences et la déduction relativiste* (1925), *De l'orientation de la pensée* (1931). Cet auteur réfuta le positivisme, en se fondant sur le fait que la causalité élevée à la catégorie de loi provoque, en réalité, l'identité de la cause et de l'effet.

En d'autres termes, pour nous résumer, la phénoménologie tend à remplacer la science explicative par la science descriptive.

C'est à partir de 1925 que Jung utilise les termes de phénoménologie et de psychologie phénoménologique. Une psychologie de ce type aspire à appréhender l'essence propre des phénomènes psychiques, à travers une description prolixe de ceux-là. À l'opposé d'Husserl qui attribue en dernier recours à la phénoménologie la compréhension ontologique des faits, Jung se garde prudemment de cette dérive, en affirmant à plusieurs reprises que l'aspect psychologique, comme science pure, n'a rien à voir avec ses racines ontologiques. En conséquence, il conçoit la psychologie comme vouée à rechercher le sens propre du phénomène, tel qu'il se manifeste à quiconque l'examine et l'interroge, en renonçant à formuler un jugement de valeur sur son aspect ontologique⁸⁶. Comme science autonome, la psychologie ignore toute prise de position métaphysique. Ici, est résumé le souci de Jung pour ne négliger aucun élément psychique, au nom d'une conceptualisation scientifique. C'est-à-dire qu'il essaie de confronter directement les phénomènes psychiques comme tels, laissant, entre parenthèses, tous les problèmes qui dérivent de l'épistémologie et de l'ontologie. D'ici, dérive une autre conceptualisation de Jung que nous devons toujours garder à l'esprit pour le comprendre : celui de psychologiquement vrai. Dans *Psychologie et religion*, il affirme en se basant sur ce critère phénoménologique :

« La psychologie existe, en effet, c'est l'existence même. »

Et, plus loin, dans le même livre :

« Il se traite d'un point de vue exclusivement phénoménologique, qui équivaut à dire qu'il s'agit de réussites, d'événements, d'expériences ; en résumé, de faits. Leur vérité est un fait, non pas un jugement. Quand la psychologie parle, par exemple, du thème de la Vierge mère, elle s'occupe seulement de l'existence d'une idée semblable, sans se préoccuper de la question de savoir si telle idée est vraie ou fausse dans un sens quelconque. L'idée, en tant que telle existe. Elle est psychologiquement vraie. L'existence psychologique est subjective quand une idée isolée ne trouve d'écho que dans un individu, mais elle est objective quand un *consensus gentium* est partagé par un groupe plus important. »

Il faut observer qu'ici s'introduit la sociologie dans la problématique jungienne :

« C'est aussi le point de vue des sciences naturelles. La psychologie traite les idées et d'autres contenus spirituels de la même manière que, par exemple, la zoologie s'occupe

des différents genres d'animaux. Un éléphant est vrai, parce qu'il existe. L'éléphant n'est pas une conclusion logique, ni une assertion ou un jugement subjectif d'un intellectuel créateur. C'est simplement un phénomène⁸⁷. »

Pierre Janet

Une autre influence décisive sur la genèse de la pensée jungienne fut le psychologue français Pierre Janet. La psychologie de Janet, comme celle de Jung, est essentiellement énergétique. Elle caractérise les phénomènes de l'esprit par leur « intensité » et leur « tension ». Selon elle, la *praxis* de l'être humain exige une quantité d'énergie qui doit être maintenue dans ses coefficients, pendant que l'homme se confronte avec le monde réel. Ceci est la fonction du « réel ». Quand cette énergie s'affaiblit en s'exerçant, il se produit une « descente du niveau mental », qui fait apparaître des phénomènes de moindre intensité, échappant au contrôle de la volonté et de la finalité, piliers sur lesquels repose le phénomène du réel. Cette notion de « descente du niveau mental » séduisit Jung et, tout au long de son œuvre, il se réfère fréquemment à ce concept, le citant constamment en français comme en hommage tacite à Janet.

Depuis la publication de sa première œuvre, *L'automatisme psychologique* – presque contemporain des *Données immédiates de la conscience* de Bergson –, Janet ouvre de nouveaux horizons à la psychopathologie. Il mentionne de curieuses formes de dédoublement ou « dissociation de la personnalité », comme cela se disait à cette époque. De plus, il illustre l'inconscient – le subconscient dans sa terminologie – qu'il livre à de judicieuses et minutieuses observations cliniques, il établit une relation fondamentale entre les notions d'inconscient et de dissociation. Il montre que, dans les cas de dédoublement de la personnalité, tout se passe comme si une seconde personnalité jouissait d'une existence indépendante au seuil de la conscience individuelle. Il en déduit que tout se passe comme si, dans l'inconscient, plusieurs personnalités maintenaient des existences clandestines, à l'ombre de la personnalité principale.

Cette conception de l'inconscient-dissociation a mené très loin Jung. Il a pensé – et les faits postérieurs le confirmeront – que si tout le phénomène pathologique est une version caricaturale et exagérée – et donc plus clairement observable – d'un phénomène naturel, les dissociations très claires constatées chez les malades de Janet ne devaient être que l'exagération d'un phénomène naturel. Il fallait donc s'attendre, chez toute personne normale, à des traces de dissociation ; en d'autres termes, à des éléments d'une seconde personnalité. Jung, ayant orienté ses observations à partir de cette perspective, ne tarda pas à faire d'importantes découvertes. Il ne lui restait qu'à donner des noms et découvrir les divers personnages qui émergent de l'inconscient.

Cette orientation signale une différence majeure avec Freud. Pendant que le maître viennois considérait toujours que l'inconscient – ou le subconscient – était seulement le récipient de résidus émergeant de processus biographiques, refoulés ou non perçus par le conscient, Jung en déduisit une loi selon laquelle d'autres facteurs que ceux mentionnés par Freud existaient, voulant s'intégrer à la personnalité en la rendant harmonieuse.

L'inconscient présente ainsi une certaine cohérence, forgée par des facteurs qui possèdent, dans une certaine mesure, des caractéristiques de secondes personnalités. Ce sont ces mêmes éléments, que les hommes, depuis les temps les plus reculés, ont perçu sous le nom de dieux, de démons, d'esprits, de farfadets, de gnomes, etc.

Les cas cliniques de dédoublement de la personnalité ont disparu de la littérature médicale, comme les cas de grande hystérie décrit par Charcot. Il est possible qu'ils aient présenté de

l'artifice et de la mythomanie, mais l'essentiel en reste valable. Jung, pour sa part, n'a jamais cessé de considérer l'inconscient en fonction de la dissociation. De cette manière, il a conçu la « répression » freudienne comme une espèce de dissociation qui se serait chronifiée.

William James

William James ne se réclama pas seulement du pragmatisme, c'est-à-dire du lien étroit de la vérité avec l'utilité, aspect bien modeste de sa position philosophique, mais, au-delà de cet aspect de son œuvre, il élaborait une psychologie d'importance notable.

Le pragmatisme se définit par une orientation pratique du critère de vérité. Pour cette école, la vérité n'est pas la résultante de la confrontation d'un modèle avec une réalité extérieure qui, en s'avérant exacte, correspondrait au fait véridique, mais elle naît de son utilité. Elle est vraie quand elle peut être appliquée avec profit, quand elle fournit un résultat utile dans la pratique. Les dernières découvertes de la physique nucléaire paraissent jaillir des catégories développées par James.

Un tel mode de penser ne pouvait pas ne pas captiver un esprit comme celui de Jung qui, à plusieurs reprises, dans son œuvre, manifeste son intérêt pour l'utilité des découvertes de James et les possibilités de leurs applications au champ de la psychothérapie et de la psychiatrie.

Mais James est aussi l'auteur d'une psychologie digne de considération, qu'il basa sur un robuste empirisme. Il a dédié une œuvre à l'*Expérience religieuse* qui contient beaucoup de points de vue que Jung développera plus tard, dans un domaine qui le préoccupait toujours malgré son « agnosticisme » proclamé.

Théodore Flournoy

Une grande partie des spéculations de Jung en matière religieuse s'appuient sur les études de psychologie religieuse de Flournoy. La psychologie de celui-ci se basait fondamentalement – bien que ce fût un chrétien croyant – dans l'interprétation biologique des faits et dans l'exclusion de la transcendance, ce qui ne voulait pas dire qu'il en niait l'existence, mais il ne s'y intéressait pas du point de vue psychologique. Flournoy possède beaucoup d'ingrédients que Jung développa à son tour.

Bleuler

Bleuler fut le maître qui enseigna directement Jung à Bâle. Ce fait seul rend implicite son influence. À Bleuler, Jung doit plus spécialement son intérêt pour la psychologie des malades mentaux, surtout des schizophrènes. Ce fut Bleuler qui remplaça la vieille dénomination de démence précoce par celle de schizophrénie, en soulignant deux symptômes cardinaux des malades qui en étaient atteints : l'autisme et l'ambivalence.

Ces deux concepts se retrouvent dans la psychologie de Jung. Par le premier, il peut appréhender cet état mental qui concerne la rupture des rapports avec la réalité et le développement d'un monde « autiste ». Le second symptôme lui permet de caractériser cet état comme « normal » – ce qui est constant chez les personnes non aliénées – et d'étudier la bipolarité essentielle de l'esprit.

Lévy-Bruhl

À cet ethnologue, Jung emprunta le concept de « participation mystique », et, tout au long de son œuvre, il le cite toujours en français comme hommage à l'auteur. Dans ses premières publications, comme *L'homme à la découverte de son âme*, Jung entend, par « participation mystique », la projection inconsciente selon laquelle le primitif se sent identifié avec un autre objet de son monde, comme un animal, une plante, etc. Plus tard, il entend par ce même concept non pas une simple projection, mais une interprétation de la réalité et, dès lors, il le généralisera pour l'étendre à ses contemporains.

Dans *Types psychologiques*, il évoque la vision d'Hermès, qui coupe sa libido du sentiment érotique pour l'investir dans une image contemporaine, le combat du christianisme. Il s'agit, dans ce cas, de séparer l'homme de ses entraves sensorielles, de la « participation mystique » primitive⁸⁸. C'est-à-dire que Jung souligne le concept d'introversion de la libido en précisant que, pour réaliser ce mouvement, la « participation mystique » doit cesser. En d'autres termes, il la considère comme un élément fixateur de la libido à un objet extérieur qui lui évite l'introjection.

Sigmund Freud

L'influence de Freud est évidente chez Jung qui ne sous-estime jamais l'apport du maître de Vienne dans plusieurs domaines bien précis⁸⁹ :

- Dans la conception du conscient et de l'inconscient et dans la typologie psychique développées par Jung, se retrouvent beaucoup de réminiscences freudiennes ;
- Dans la théorie de la répression et d'autres mécanismes de défense – inconscient personnel –, Jung réélaborera des notions découvertes par Freud ;
- Dans l'hypothèse par laquelle Freud développa, avant Jung, l'existence de complexes inconscients qui agissent pathologiquement, bien que la notion de complexe soit tout à fait jungienne ;
- Dans la théorie de la libido, bien que, là aussi, Jung l'ait réélaborée et lui ait donnée une forme distincte ;
- Dans la reconnaissance de la bisexualité de l'être humain ;
- Dans la conception dynamique de l'événement psychique, bien que Jung, en accord avec la science contemporaine, l'ait caractérisé comme « énergétique » plutôt que « solide ».

L'influence de Freud sur Jung est tellement importante que, chaque fois qu'il est évoqué une conceptualisation jungienne, il faut toujours obligatoirement se référer à Freud et savoir jusqu'où il est allé pour suivre, depuis là, la problématique de Jung.

Kant

Jung, grand lecteur de Kant, essaya de ne pas tomber dans la gnoséologie, dimension apparemment exclue de ses préoccupations. En effet, Kant affirme que la connaissance est basée sur des éléments « a priori » qui ne sont pas fournis par les objets, mais qui appartiennent à notre façon de saisir la réalité, puisque l'homme, seul, peut connaître le monde phénoménal. Nous pouvons seulement le connaître à travers les catégories d'espace, de temps et de cause. Nous ne savons pas si celles-là existent dans les objets, mais nous postulons qu'elles sont des éléments incorporés dans le psychisme, afin de chercher à comprendre

l'immense chaos qui, dans le cas contraire, résisterait à toute conceptualisation. Quant à la chose en soi, le « noumène » est inconnaissable.

Dilthey

La pensée de Jung est aussi influencée par la pensée de Dilthey. Pour Dilthey, l'homme individuel, dans son existence individuelle, qui repose sur elle-même, est un être historique, déterminé par le lieu qu'il occupe dans le temps, par sa situation dans l'espace, par la position que lui vaut sa participation au système culturel et à la communauté au sein desquels il évolue.

L'historien doit comprendre que, de la même manière, toute la vie des individus se déroule dans un temps et dans un lieu déterminés. Toutes les connexions qui relient les individus, dans leur existence individuelle, aux systèmes culturels des communautés et au genre humain dans son ensemble, constituent la substance de la société et de l'histoire.

Chapitre VII

La science à l'époque de Jung

L'essor de la science et de la philosophie de la nature connu durant la période positiviste (1848-1914) un progrès notable qui marque une étape sans beaucoup de précédents dans l'histoire de l'humanité. Cette augmentation du volume de la connaissance donna aux hommes l'espérance folle – qui ne s'est pas totalement démentie – d'atteindre, à travers la science, le bonheur parfait, la paix définitive et la plénitude de l'esprit. Les penseurs s'exprimaient au sein de la science en manifestant une idéologie de l'époque qui n'était autre que celle de la bourgeoisie bientôt exécrée, mythe fossile qui, en se logeant au sein de l'activité scientifique, n'est autre que la projection de l' « âge d'or ». L' « âge d'or » représente la parfaite félicité dans le futur. Les avatars du présent étant marqués par les épreuves d' « initiation » ou de « départ » que doit subir le « héros » sur son chemin vers l'Eden. Dans les mythes, le héros est secouru par des alliés ou des maîtres inconnus, qui l'aident à surmonter les épreuves. Dans la mentalité « bourgeoise », ce rôle était celui de la Science avec une majuscule.

Durant l'époque décrite au-dessus, il convient de distinguer trois périodes : l'une qui commence avec la Révolution de 1848 et qui s'achève avec la guerre franco-prussienne de 1870 ; la seconde, durant laquelle apparaît l'homme Jung entre 1870 et la fin du siècle ; la troisième jusqu'à la Première Guerre mondiale. L'histoire de ces trois périodes se trouve caractérisée par le dialogue – plus hostile que courtois – entre les trois grandes puissances européennes : la France – bien que défaite en 1870, elle possède encore les attributs d'une grande puissance –, l'Allemagne et l'Angleterre, pendant que grandissent les Empires russe et japonais et que s'observe l'ascension des États-Unis.

Durant la première période, la vague du romantisme s'éteint. Durant la seconde, c'est l' « âge d'or » de la bourgeoisie. Les Goncourt, les Zola, les peintres impressionnistes (Manet, Degas, Renoir) brillent au firmament, tandis qu'apparaissent les inventeurs américains du téléphone et de la lampe incandescente (Graham Bell et Thomas Edison) et que se construit la Tour Eiffel à Paris en 1889. L'opéra « théâtral » de Verdi cède le pas à l'opéra « cosmique » de Wagner et la sculpture académique devient languissante au profit de l'art vigoureux de Rodin. Trois voix deviennent discordantes : un dissident intérieur (Verlaine), un esprit incompris (Mallarmé) et un génial démolisseur (Nietzsche).

Pendant cette période positiviste, la physique expérimenta d'importants progrès. Sept principes qui furent démolis à partir de 1900 étaient généralement admis : 1) le mécanisme dont le projet visait à réduire la nature à un modèle mécanique ; 2) le continuisme, selon lequel le cours du temps physique ne présente pas de sauts, mais de la continuité ; 3) le déterminisme ou la croyance dans l'existence de lois naturelles qui déterminent les phénomènes ; 4) l'attribution d'une existence objective à l'espace euclidien en trois dimensions ; 5) l'indivisibilité de l'atome, soit le principe qui postule l'existence d'une entité minimale porteuse de masse ; 6) la nécessité de différencier radicalement matière et énergie ; 7) la nécessité de recourir à l'hypothèse d'un milieu transmetteur de l'énergie radiante, l' « éther ».

Surgit dans ce contexte la théorie mécanique de la chaleur établie par Sadi Carnot, Mayer et Joule. Son premier principe de la conservation de l'énergie reçut une magnifique démonstration mathématique par Hermann von Helmholtz (1818-1894). Le second principe fut l'œuvre de Rudolf Clausius (1822-1888) et de William Thomson (lord Kelvin, 1824-1907). La notion de « zéro absolu » est la création de lord Kelvin. La théorie cinétique des gaz,

élaborée par Gay-Lussac, Dalton, Ampère et Avogadro, fut brillamment réélaborée par James Maxwell (1831-1879) et appliquée par Van't Hoff (1852-1911) à des solutions pratiques. Alors qu'il était simultanément expérimenté le phénomène de la décharge électrique à travers des gaz rares, furent découverts les rayons cathodiques (Plücker), les rayons canaux (Goldstein) et les rayons X en 1895 (Röntgen). L'exploration des rayons X à travers des filets cristallins, apporta la preuve de leur nature ondulatoire (Friedrich, 1912). Pour sa part, Thomson (1856-1940) put constater que les rayons cathodiques possédaient une nature corpusculaire ouvrant le chemin à l'établissement de la nature corpusculaire de l'électricité. Lorentz (1853-1928) élaborait toute une théorie de l'électricité qui put être confirmée à travers Zeeman (*effet Zeeman*), J.-J. Thomson (*masse de l'électron*) et Millikan (*charge de l'électron*), tandis que Wilson parvenait à photographier cet électron (*photographie du fluide électrique*). À travers ces découvertes put s'opérer celle de la radioactivité par Henri Becquerel (1852-1908) et, deux ans plus tard, les époux Pierre (1859-1906) et Marie Curie (1867-1934) parvinrent à isoler du pechblende le polonium et le radium (1898). Durant l'époque positiviste, furent mises au point définitivement la chimie du carbone (Kekule von Stradonitz, 1829-1896) et la définition de la valence (Kolbe, 1818-1894). L'isomérisation fut l'œuvre de Pasteur, de Bell et de Van't Hoff. On commença à synthétiser les corps avec Berthelot (1827-1907). On assista à la naissance de la physico-chimie, c'est-à-dire à l'établissement d'une théorie scientifique et quantitative de l'affinité et de l'ordonnement de la chimie inorganique à travers l'échelle périodique de Meyer et surtout de Mendeleïev (1834-1907). Cette discipline servit, comme on le sait, pour la localisation de nouveaux corps, comme le fit Le Verrier pour le système solaire. Ce fut aussi le début de la chimie des colloïdes.

Dans le domaine de la biologie, triomphent l'évolutionnisme de Darwin et de Lamarck. À partir de là, se développe une intense activité scientifique pour déterminer l'origine de la vie (Huxley, Haeckel) et la génétique prend son essor. Les lois de Mendel furent réactualisées et valorisées par de Vries. Face à l'hypothèse d'un lent changement de Darwin, il y eut la postulation de la discontinuité dans les variations génétiques (le positivisme commençait alors à décliner). Les mutations de la mouche drosophile furent patiemment étudiées par Morgan (1866-1945) et son école, établissant le mécanisme chromosomique des facteurs héréditaires. La théorie cellulaire s'imposa sans opposition visible, bien que le vitalisme continuât à être prêché par des adeptes toujours moins nombreux.

À la fin du siècle dernier, apparurent des voix discordantes au milieu de cet « âge d'or » du positivisme. Nietzsche (1844-1900), Bergson (1859-1941), Dilthey (1833-1911), Driesch (1867-1941), James (1842-1910), Boutroux (1845-1921) et Mach (1838-1916) qui auront une influence majeure sur la pensée de Jung.

Pendant ce temps, la pensée scientifique occidentale se développa à travers le positivisme qui constituait l'idéologie d'une bourgeoisie en pleine expansion. On lit Comte avec sa conception des trois états – religieux, métaphysique et scientifique – parmi lesquels doit passer l'humanité. En Europe centrale, Hegel, qui, à travers Marx, conduit au matérialisme dialectique, commence à servir de référence. Ce sont là les deux grandes pensées qui domineront la fin du XIX^e siècle.

Le positivisme tout-puissant affirme que tout progrès obéit à des lois permanentes. Les phénomènes psychiques, moraux et esthétiques sont considérés comme des faits naturels et, dès lors, régis par des lois. Découvrir ces lois est la tâche de tous.

La théorie parvient à son expression la plus parfaite à travers trois hommes, Comte, Spencer et Marx. Malgré leur base commune positiviste, ces penseurs illustrent l'antagonisme des différentes écoles sociologiques. Avec une foi égale, ils invoquent la vérité scientifique pour

*parvenir le premier à la sociocratie, le second à son individualisme manchestérien et le troisième au communisme*⁹⁰.

C'est vers le début du XX^e siècle que se déploie le mouvement de renaissance et de restructuration philosophique, revêtant la forme d'une triple attaque contre le positivisme alors triomphant. Il s'exprime par le développement d'une étude critique de l'histoire de la philosophie, qui s'attache au problème de la connaissance, véritable résurrection de la *Critique de la raison pure* de Kant, et par le biais du problème des valeurs, pour déboucher sur une analyse de la culture.

Le positivisme parvient à son apogée durant la période comprise entre 1900 et 1914 qui est appelée la « belle époque ». Il règne encore idéologiquement à travers sa version darwinienne. Une psychologie associationniste et une sociologie naissante, fortement influencées par les découvertes anthropologiques, ouvrirent les portes aux Occidentaux sur la connaissance d'autres groupes ethniques.

Le travail de revalorisation philosophique était sensible dans tous les aspects, mais ses expressions ne recevaient pas encore la considération qu'elles méritaient comme manifestation d'une avancée du savoir. En revanche, on les ridiculisait ou on les ignorait. En peinture, la notion d'espace plastique, qui dominait depuis la Renaissance, commence à se dissoudre. L'impressionnisme surgit avec son « Salon des refusés » de 1870 et, dans la première décennie de ce siècle, le cubisme fait son apparition avec Braque et Gris, puis ce sera le futurisme. En musique, Debussy ébranle les harmonies et, juste avant la guerre, sont publiées les œuvres de Stravinski, de Schönberg et de Bartók. En architecture, un classicisme éclectique, avec un mélange de baroque, qui utilise des matériaux nouveaux comme l'acier et le béton, donne lieu à l'« Art nouveau » à côté de constructions « fonctionnalistes » comme la Tour Eiffel. La physique, science directrice, connaît une crise intense – avec Einstein et Planck – qui ébranle les piliers positivistes.

L'effort colossal pour « positiver » et « naturaliser » l'existence humaine à travers le positivisme scientifique détermina six problèmes principaux durant la seconde moitié du siècle dernier : 1) l'origine de l'espèce humaine avec la découverte des hommes fossiles de Neandertal, d'Heidelberg et de Java ainsi que des premiers *homo sapiens* (Cro-Magnon, Grimaldi, Chancelade, etc.) ; 2) l'étude expérimentale de l'homme commence, c'est-à-dire qu'apparaît la psychologie comme science indépendante avec Wundt (1832-1920), Bain (1818-1903) et Ribot (1839-1916) ; 3) l'essor extraordinaire de l'évolutionnisme dans sa version darwinienne ; 4) le souci de déterminer l'origine du phénomène vital ; 5) la naissance vigoureuse de l'écologie biologique ; 6) l'essor de la génétique.

Tout ce mouvement se cristallisa dans un énorme courant d'enthousiasme pour le positivisme, dont Auguste Comte (1798-1857) fut le principal représentant. Il est vrai que l'énoncé canonique du positivisme scientifique fut l'œuvre de John Stuart Mill (1806-1873), qui se reposait, lui-même, sur ses illustres prédécesseurs dans l'empirisme anglais comme Hume (1711-1776), etc.

Cette situation historique entraîna une controverse aiguë entre science et religion. Des hommes comme Renan, Proudhon, Lassalle et Marx se lancèrent, selon leurs propres conceptions, dans de longues polémiques contre la religion. Le catholicisme répliqua à son tour avec le *Syllabus* (1864), mais la controverse se poursuivit.

Depuis cette époque jusqu'à nos jours, le concept de la science a évolué et changé. En physique, les sept principes de l'époque antérieure ont été démolis.

I. – L'indivisibilité de l'atome fut le premier à en subir les effets. Rutherford fit valoir que la « radiation alpha » des corps radioactifs était composée de particules électriques positives qui peuvent se transformer en atomes de glace. Ainsi fut élaboré le « modèle solaire » de l'atome (Rutherford) constitué par un noyau central avec une charge positive, autour duquel tournent

en une orbite elliptique d'autres particules chargées négativement, les électrons. Ce modèle qui expliquait l'échelle de Mendeleïev parut au commencement triompher sur toute la ligne. Le poids atomique dépendrait du noyau central et la valence du nombre d'électrons qui tournent autour de la couche la plus périphérique. Mais l'histoire ultérieure de la physique allait démontrer l'existence de « protons », c'est-à-dire d'électrons positifs (Anderson, 1933) ; de « neutrons » ou particules neutres (Joliot-Curie, 1931) ; de « neutrinos » ou particules neutres de légèreté maximale et de « mésons », particules positives ou négatives, capables d'agglutiner les protons et les neutrons dans le noyau atomique (Leprince-Ringuet, 1937). Il était même prévu l'existence d'un méson neutre ou « neutratto ». Avec ces nouvelles perspectives, l'indivisibilité de l'atome avait fait son temps.

II. – En l'an 1899, Planck annonça la faillite du principe de la continuité physique dans la nature et démontra que la distribution de l'énergie dans la radiation du corps noir (loi de Weiss, 1893) ne pouvait s'expliquer si on admettait que cette énergie était émise, sous forme discontinue, par des sauts quantitatifs minimaux ou des grains d'énergie (quanta) dont la magnitude pouvait se calculer et se mesurer. En 1905, Einstein put démontrer que les idées de Planck permettaient une rapide explication de l'« effet photoélectrique », c'est-à-dire le fait que certaines substances émettent de l'électricité quand elles sont touchées par un rayon de lumière. Einstein continua à avaliser la vieille théorie de Newton selon laquelle le faisceau de lumière est constitué par un flux continu de corpuscules lumineux, les « photons ». La théorie des « quanta » continua à triompher dans l'explication de l'effet Compton, dispersion des radiations selon leur longueur d'onde qui s'opère en agissant sur l'électron et en se déplaçant dans l'espace. Louis de Broglie renforça cette théorie en l'harmonisant avec celle de Maxwell et celle de l'onde électromagnétique et du photon. Le phénomène de la diffraction des électrons, présumé par de Broglie, fut prouvé expérimentalement en 1927 par Davisson et Gerner. La thèse de la discontinuité de l'univers – principe incommode, mais fécond – a permis à Heisenberg de calculer les concepts de « longueur minimale » et de « durée minimale ».

III. – Par l'œuvre personnelle d'Albert Einstein, le principe de la tridimensionnalité de l'espace a été complètement démantelé ainsi que la thèse de son infinitude, tout comme la conception de l'irréductibilité mutuelle de la matière et de l'énergie, conséquence étonnante de sa « théorie de la relativité ». En 1905, Einstein soutint que la vitesse de la lumière était constante dans toutes les directions, y compris quand l'observateur se déplace par rapport à elle avec un mouvement rectiligne et uniforme :

- pour l'observateur, il n'y a pas un espace et un temps absolus et, en conséquence, chaque observateur porte avec lui son espace et son temps propres ;
- en même temps, l'hypothèse de l'éther est insoutenable ;
- la masse d'un corps croît avec sa vitesse, c'est-à-dire que la masse et l'énergie peuvent se convertir mutuellement. La masse peut se convertir en énergie et l'énergie en masse.

Toutes ces idées furent, pleinement, confirmées pour conduire à l'horreur d'une conversion de la masse en énergie (la bombe atomique). Einstein alla plus loin en niant à la gravitation sa condition présumée de force et en postulant la finitude physique de l'espace. On parvint à concevoir l'univers comme un cylindre de quatre dimensions et le prêtre belge Lemaître affirma qu'un univers de matière en mouvement doit forcément se trouver en expansion, ce qui reçut confirmation quand Hubble observa en 1929 que les nébuleuses spirales se déplaçaient systématiquement vers le rouge. Les problèmes que soulèvent ces découvertes sont extraordinaires, et leurs solutions se situent encore dans le futur.

IV. – De même, le rigide déterminisme de la physique classique tomba en désuétude quand Heisenberg démontra en 1927 que les ondes de la mécanique ondulatoire se convertissaient en

ondes de probabilité. L'atome n'est plus susceptible d'être réduit à une figure qui peut se dessiner. Il n'est plus capable d'une intuition eidétique.

Tout cela a conduit les physiciens à des positions d'une extrême et salutaire humilité. De savoir que leur connaissance se basait fondamentalement sur des problèmes épistémologiques n'était effectivement pas en contradiction avec d'autres façons d'aborder les mystères de l'univers. Par malheur, cette nouvelle humilité ne s'exerce pas encore dans les sciences sociales, dont beaucoup de secteurs se maintiennent fermement dans les conceptions propres à la physique classique du siècle dernier, taxant de « mystiques » d'autres manières de décrire et d'expliquer les phénomènes sociaux et psychologiques. Cela explique la part, sans doute excessive, dans un travail de ce caractère offert au développement de la physique depuis le milieu du siècle dernier, puisque des réponses sont données à beaucoup de critiques explicites sur le mysticisme et l'obscurité de Jung.

Concernant le développement de la chimie, les progrès ont aussi été tout autant remarquables : nombreuses synthèses de composés organiques, stéréochimie de l'azote, radio-isotopes, actions catalytiques et nature de la catalyse (corps jaune de Warburg, relation structurelle entre vitamines et hormones, etc.), extension du numéro 92 de l'échelle de Mendeleïev par bombardement neutronique : neptunium, plutonium, américium, curium (actuellement, le nombre d'éléments connus dépasse la centaine), transformation lente de la chimie en physico-chimie, constitution d'une chimie moléculaire, etc.

En biologie, les études sur la cellule se sont approfondies. De la même manière que l'atome en physique, la cellule qui était considérée comme la dernière entité biologique a perdu sa primauté. Des « entités biologiques » dotées d'une relative individualité morphologique et capables de se reproduire comme telles ont été découvertes. Il s'agit des virus, des gènes, des plasmogènes et des chromosomes. Nous nous contenterons de les mentionner et de souligner la possibilité toujours ouverte de créer la vie, avec de passionnantes interrogations qui continuent à se poser : les virus sont-ils des êtres vivants ou des particules protéiques susceptibles de reproduction ? La synthèse des acides ribonucléique et désoxyribonucléique, qui forment la base des virus et du noyau cellulaire, n'indique-t-elle pas la possibilité éventuelle de créer la vie ? À ce propos, les biologistes soviétiques, Lepedhinskaia et Bochian prétendent que, durant l'année 1950, ils ont été capables de produire artificiellement des êtres vivants à travers du jaune d'œuf et des préparations stériles de tuberculine, de maléine et de pénicilline, etc. Ces travaux n'ont jamais pu être confirmés du vivant de Jung par les chercheurs « occidentaux ». De plus, de grands progrès ont été enregistrés dans le domaine de la génétique et de l'embryologie expérimentale. Avec la remarquable avancée du « vitalisme », l'expression « totalité de l'organisme » a triomphé. Face à la biologie atomique, il est envisagé la nécessité d'établir la liste de toutes les réactions vitales enregistrées dans l'ensemble de l'organisme, donnant naissance au concept de « structure vitale ». Driesch (1867-1941) démontra en 1897 que chacune des deux moitiés d'un œuf d'oursin préalablement dichotomisé donnait naissance à un oursin entier, bien que de taille inférieure à celui qui procédait d'un œuf complet. Les mouvements et les fonctions particulières acquièrent leur « sens biologique » en tant que produits d'un organisme total. Goldschmidt, sans nier l'existence réelle et évidente des chromosomes et des gènes, avance qu'ils n'acquièrent leur activité normale génétique qu'à l'intérieur de l'ensemble chromosomique auquel ils appartiennent et qu'en tant que parties d'une totalité. Monekow et Goldstein expliquent de la même manière l'activité du système nerveux.

L'évolution biologique a alors fait l'objet d'une nouvelle problématique : 1) l'évolution biologique est-elle « indéfinie » ou se heurte-t-elle à une limite ? 2) Est-ce un phénomène aveugle et basé sur le hasard ou répondant à un instinct « téléologique » ? 3) Quelle est la véritable cause de l'évolution, à partir du moment où il est accepté la présence d'éléments

chimiques de formule définie (acide ribonucléique et acide désoxyribonucléique) ? Il est impossible d'accepter en soi l'évolution lente, pour autant que les formules chimiques puissent soudainement changer.

Les avancées de la biologie, parallèlement à celles de la psychologie et de la sociologie, ont engendré une féconde « crise de principes ».

* * *

L'actualisation de ces thèmes demanderait un texte complémentaire. Il est intéressant de voir où nous en étions à la fin des années 70 et où nous en sommes aujourd'hui. Il faudrait se demander, par exemple, si les changements en biologie et en médecine pourraient trouver des prolongements dans la pratique clinique en psychothérapie et, dans ce cas, quels changements et sur la base de quelles valeurs. C'est un domaine d'investigation multidisciplinaire et des réponses sont nécessaires que nous n'avons pas pour l'instant et qu'il ne serait pas approprié d'aborder, ici, puisque ce qui nous intéresse dans ce travail particulier est la description la plus exacte possible et la compréhension de l'état de la science durant l'époque de Jung.

* * *

Dès lors, la physique, science directrice, a donné l'orientation. Dans la pratique, s'est imposé un « positivisme pur » aseptisé, qui s'abstient de l'hypothèse selon laquelle il est possible d'aller au-delà des faits concrets. Cela a permis à l'esprit humain de s'ouvrir sans réserve à la vision métaphysique du monde réel.

Comme le dit Jordan :

Avec la liquidation positiviste du matérialisme et avec la limitation positiviste de la compétence et de la portée de la pensée scientifique, de même qu'avec la limitation positiviste des expériences physiques de mesure, nous recouvrons cet équilibre dans la pondération de nos diverses formes d'expériences qui permet d'octroyer leur propre place à l'expérience extra-physique et aux possibilités extra-physiques d'expression.

La crise de la physique décrite, ci-dessus, est due à deux causes principales : l'apparition de faits nouveaux dans l'horizon intellectuel du chercheur et le renoncement de celui-ci à intégrer, en tant que physicien, un quelconque recours étranger à sa propre observation. La physique classique s'est trouvée dans une situation privilégiée par la quantité de présupposés extra empiriques comme l'éther, l'espace absolu, illimité et vide, la matière comme masse substantielle et inerte, etc., culminant dans des ambitions qui dépassaient le champ de sa propre expérience et constituaient la base de son ambition de postuler la science naturelle comme unique interprétation de la réalité.

Grâce à son positivisme scientifique aseptisé, l'homme de science a été capable de comprendre, en tant qu'homme, la raison d'être de la métaphysique, de l'art et de la religion. On explique ainsi que des philosophes comme von Hartmann, Alexander, Whitehead, et Zubiri partagent, sans aucun scrupule et avec une satisfaction non dissimulée, les conclusions succinctes qu'ils tirent des connaissances actuelles sur le cosmos.

Comment s'offre à nous, à l'esprit humain, la réalité de la nature aujourd'hui ? Les plus récentes découvertes nous obligent à revoir les concepts d'espace, de temps, de matière et de causalité qui sont en vigueur depuis Nicolas de Cues et Galilée. L'espace n'est plus un continent vide et infini. Ce n'est plus un « continent » et il n'est pas « vide », parce qu'il se montre comme une propriété de la matière et, sans matière, il n'y a pas d'espace ; il n'est pas « infini », car ce que nous savons de sa constitution réelle oblige à soutenir l'idée de sa

finitude microphysique (au-delà de l'univers en expansion, il n'y a pas d'espace) et de sa finitude microphysique (sa longueur minimale est égale à 10 puissance moins 13). Il est, en revanche, illimité, parce que sa courbure tétradimensionnelle fait que toutes les lignes se retournent sur lui quand elles sont prolongées hypothétiquement. On peut dire la même chose du temps physique. Ce n'est pas un « cours infini » pour la succession des processus réels, ni un préalable supposé ou « forme a priori » de notre expérience du mouvement, comme le pensait Kant. À l'opposé, le mouvement réel est le préalable supposé du temps et celui-ci est une abstraction du mouvement. Nous sommes maintenant plus proches d'Aristote que de Kant. Le philosophe grec définissait le temps comme numérotation du mouvement selon un « avant » et un « après ». Il n'y donc pas de temps sans matière, de temps vide, de temps où rien ne se meut ; pour la réalité physique, il doit y avoir, en revanche, une « durée minimale ». La transformation subie par le concept de matière n'est pas moins profonde. Pour la physique actuelle, la matière n'est pas une « masse inerte », mais une concrétion d'énergie, une condensation d'entités énergétiques plus ou moins stables et durables. La conversion de la masse en énergie et de l'énergie en masse, la relation complémentaire entre les ondes lumineuses et les photons et, plus généralement, le « principe de complémentarité » de Bohr le donnent ainsi à penser.

La dualité traditionnelle entre matière et mouvement a donc disparue : celui-ci n'est pas un accident qui arrive à une matière inerte, mais la matière elle-même. Il est vrai que, dans notre siècle, la métaphysique de Leibniz s'est faite réalité physique. La causalité, enfin, n'est plus pure détermination quantitative, exacte et prévisible. En d'autres termes, le physicien attaché aux certitudes purement statistiques qu'il tire de sa fonction même, voit la nature comme une merveilleuse corrélation de chiffres mesurables et observables (Dirac), il se contente de parler d'une « causalité statistique » (Einstein, Heisenberg, Jeans) et laisse de bon gré au philosophe le problème ardu de la « causalité réelle ». Cela équivaut à affirmer que le « monde de la nature », le monde physique dans son ensemble, devra dépendre en définitive, quant à son existence, d'une autre chose différente de lui-même (Collingwood).

C'est ici qu'apparaît la pensée de von Hartmann. Selon lui, la nature est forgée par quatre états superposés. Précisons que cette conceptualisation est une interprétation et qu'elle ne doit pas être considérée comme dotée d'une existence réelle. Von Hartmann affirme que, dans la nature, il y a, au moins, deux grandes subdivisions : le monde de la nature et le monde de l'esprit. Dans le monde de la nature, deux autres strates sont à distinguer : le monde inorganique et le monde organique, tandis que, dans la sphère spirituelle, il faut distinguer le monde psychique et le monde spirituel. Le monde inorganique, le monde organique, le monde psychique et le monde spirituel seraient donc, selon von Hartmann, les quatre strates, les quatre parties qui constituent la nature. Ces quatre strates sont intimement imbriquées et l'unité serait l'unité d'un système. Le monde spirituel présuppose le monde psychique ; celui-ci présuppose le monde organique et, à son tour, celui-ci implique l'existence du monde inorganique. Ces quatre parties forment, dans la pensée de von Hartmann une certaine unité systématique. De plus, il a formulé les « lois catégorielles » qui régissent la relation entre ces sphères du monde réel : la loi catégorielle de la force (le monde inférieur est le plus fort) et celle de l'autonomie (la zone supérieure, plus riche, est autonome par rapport à la zone inférieure). En réalité, cette vision rend périmés aussi bien le mécanisme que le vitalisme du siècle dernier. Celui-ci, parce que des forces distinctes des forces physico-chimiques n'opèrent pas dans les êtres vivants. Celui-là, parce que même la matière inerte n'est pas interprétable mécaniquement. Il s'agit plutôt de voir les corps matériels, qu'ils soient vivants ou inanimés, comme des condensations d'énergie diversement structurée. Les deux concepts implicites en ces termes – le concept d' « énergie » ou d' « activité » et celui de « structure » – sont fondamentaux dans la philosophie actuelle de la nature (Alexander, Whitehead, Zubiri). La

nature se compose de modèles dynamiques dont le mouvement est essentiel pour le maintien de l'être, affirme Alexander (1895-1936) ; toute chose existante s'assimile à un organisme vivant, en ce que son essence dépend non seulement de ses composantes, mais du modèle ou de la structure qui le composent : *la substance et l'activité ne sont pas deux choses, mais une seule*, soutient Whitehead (1861-1947) ; *la loi structurelle est la vraie clé de la nature*, enseigne pour sa part Javier Zubiri (1898-1967).

Deuxième Partie
LA PSYCHOLOGIE DE JUNG

Interprétation de son développement conceptuel

L'illustre psychologue Bleuler a parlé il y a quelques années de la « crise de la psychologie », qui n'est pas une crise de sénescence, mais de croissance et d'adolescence, et qu'il met sur le compte de la multiplication des écoles et de leurs propres querelles depuis le début du siècle. Plus instructive que l'énumération de ces différentes écoles serait une description synoptique des étapes les plus importantes de l'investigation psychologique contemporaine, précédée d'un résumé sur l'évolution de la psychologie à partir du romantisme.

Durant la période transitoire entre le XVIII^e et le XIX^e qui prolonge directement le « siècle des lumières », prédomina une « philosophie de la nature » représentée par la gigantesque figure de Friedrich W. von Schelling (1775-1854). Le point de départ de la réflexion de Schelling fut un examen spéculatif des idées de Hohenheim et de Giordano Bruno. L'univers, pour le philosophe allemand, était un immense organisme vivant.

À la différence de ses prédécesseurs, il considérait que c'était un organisme en évolution constante. L'évolution est l'idée centrale de la philosophie naturelle du romantisme. Le mouvement évolutif de l'univers se trouve soumis à trois principes essentiels : l'élévation, la polarité et l'identité. En vertu du premier de ces principes, nous assisterions à un processus évolutif fatal, à travers lequel se produirait un perfectionnement constant de la matière qui s'achève dans l'homme. Selon le second principe, il existerait un processus constant d'action et de réaction ; comme, par exemple : à l'électricité positive s'oppose l'électricité négative et à l'acidité chimique l'alcalinité, etc. Selon le troisième principe – celui d'identité – la vie tendant à la perfection de l'univers consisterait en une oscillation constante, un rythme de mouvements contraires.

Ces conclusions ne s'obtiennent pas empiriquement, mais à travers une « intuition intellectuelle », *subite comme un coup de feu*, comme le disait ironiquement Hegel. De là, Schelling déduisit la supériorité radicale de la spéculation sur l'expérience et, en ultime instance, la suprématie absolue du « génie » comme pour éclairer les arcanes de la réalité. L'« identité schellingienne » atteint inexorablement un panthéisme naturaliste.

Toutefois, nous ne devons pas perdre de vue que, bien que la « philosophie de la nature » ait dominé le domaine des idées durant l'époque romantique, d'autres conceptions de la connaissance scientifique de la réalité ont prospéré à ses côtés, telles que l'expérimentation empirique et l'expérimentation mathématique comprises à la façon idéaliste de Kant.

* * *

Pendant l'époque romantique, quatre méthodes distinctes pour une approche scientifique de la psychologie sont en compétition tout en s'imbriquant les unes dans les autres :

I. – L'expérimentation comme telle, sans adhésion préalable à aucune philosophie déterminée et dans le seul but de connaître le fait particulier. Mentionnons, à titre d'exemple, le grand médecin Magendie avec ses études sur l'anatomie macroscopique du système nerveux ;

II. – L'expérimentation mathématique, conçue à la manière idéaliste de Kant, qui servait d'approche à Ampère ;

III. – La contemplation spéculative de Schelling. Face à la nature, l'homme de science prétend découvrir dans son propre esprit, à la faveur d'une « intuition intellectuelle » plus ou moins « géniale », la réelle constitution du monde qu'il contemple. Ceci est la méthode propre à l'époque romantique, puisqu'elle transforme le naturaliste en poète et le poète en naturaliste ;

IV. – La contemplation sensualiste permettant de connaître la nature à travers l'analyse sensorielle et la recomposition des sensations élémentaires obtenues par ce moyen. Ainsi procédèrent Bichat et Laënnec.

* * *

Le physiologue allemand Johann Müller (1801-1858) est l'auteur d'une œuvre gigantesque, produite d'abord sous l'influence de la *Philosophie de la nature* de Schelling. Le jeune Müller veut faire de la philosophie schellingienne. Il abandonne ensuite Schelling pour Goethe et proclame, avec enthousiasme, la primauté et même la valeur exclusive de l'observation attentive et réflexive. Peu à peu, au fur et à mesure que vieillit Müller qui, par ailleurs, ne vécut pas très longtemps – il mourut à cinquante-sept ans –, sa vision donne une importance de plus en plus grande à la physiologie et aboutit à une dichotomisation de la réalité. Pour lui, la « philosophie de la nature », parvenue à maturité, se résout en un dualisme : science et philosophie.

Müller eut à ses côtés la constellation la plus brillante de disciples que nous puissions imaginer. Parmi eux, il faut mentionner comme initiateur de la nouvelle psychologie, Theodor Fechner (1801-1887). Il fut d'abord médecin et passa ensuite de la médecine à la physique et à la philosophie. Il est considéré comme le fondateur de la « psychophysique », même si l'influence de Herbart et de Weber est aussi notable dans cette nouvelle discipline. Weber a démontré que l'accroissement de la stimulation nécessaire pour produire une augmentation perceptible de la sensation se trouve en relation constante avec son intensité totale. La loi par laquelle Fechner généralisa la trouvaille de Weber – la sensation est proportionnelle au logarithme de la stimulation – est le résultat le plus connu de sa « psychophysique ». Mais Fechner aspirait à davantage. Il voulait, en fait, élaborer une théorie exacte des relations entre le corps et l'âme, c'est-à-dire procurer une forme « scientifique » et ordonnée au problème de base de la psychologie, le savoir « philosophique-naturel » de ses origines.

* * *

Après le romantisme apparaît le positivisme. Cette époque eut son grand prêtre : Auguste Comte (1798-1857). Nous n'essayerons pas de nous référer à la spéculation de Comte, mais nous mentionnerons que l'énoncé canonique pour la connaissance positive de la nature fut – comme nous l'avons déjà dit – l'œuvre de l'anglais John Stuart Mill (1806-1873) : *la méthode de la concordance, la méthode de la discordance, la méthode des résidus et la méthode des variations concomitantes*.

Durant la période positiviste, la psychologie fut mise à la remorque des violentes polémiques qui éclatèrent en médecine et en neurologie, entre les partisans des mentalités étiologiques et anatomo-cliniques, dont les principaux chefs de file furent Virchow, Koch, Broca et Jackson. Paul Broca (1824-1880) se rendit célèbre pour sa description d'un « centre du langage articulé » à la base de la troisième circonvolution frontale gauche. Il se montra un partisan tenace de l'anatomie pathologique, c'est-à-dire de la vision selon laquelle toute lésion du système nerveux détermine une faillite de celui-ci, imputable à cette lésion. Avec cette découverte, il abandonna l'attitude « totalisatrice » de Flourens. À partir de Broca, une brillante succession de travaux expérimentaux (ablations et excitations localisées) et d'observations anatomo-cliniques permit d'établir avec une précision plus ou moins grande les zones du cerveau qui gouvernent les principales activités de la vie de relation : la localisation prérolandique des « centres moteurs » fut l'œuvre successive de plusieurs chercheurs comme

Sherrington et Cushing ; le caractère optique du lobe occipital et de la césure calcarine fut découvert par Hitzig ; la condition sensorielle de la zone postrolandique avait été établie par Betz ; la première division systématique du cortex cérébral fut l'œuvre de Brodmann. À travers ces chercheurs, les centres gris du cerveau et le limbe furent reliés à des sphères végétatives.

Cependant, tous n'accepteront pas les localisations cérébrales, même durant l'époque de la médecine positiviste. Contre Broca et sa phrénologie se leva John Hughlings Jackson (1834-1911) au nom d'une conception plus biologique du système nerveux central, des niveaux fonctionnels et évolutifs du névraxe, et d'une conception du symptôme comme réponse adéquate et non comme expression d'une faillite. Les idées de Jackson durent attendre plus de trente ans pour être réactualisées par Constantin von Monekow (1852-1930) et Henry Head (1861-1940).

En psychologie proprement dite, durant la période positiviste, l'associationnisme régna comme école dominante, avec la psychologie expérimentale de Fechner, qui considère la vie de l'âme selon les principes et les méthodes des sciences naturelles, et s'engage dans une recherche des « éléments psychiques » de moindre volume et des lois de leur combinaison constante et changeante. Il se développa donc une psychologie sans âme.

Chapitre VIII

Normes générales

La psychologie de Jung est composée d'une partie théorique qui comporte deux lignes directrices fondamentales :

- structure de la psyché.
- lois de la dynamique et activité de la psyché.

En corollaire à cette partie théorique, nous en distinguons une troisième :

- application thérapeutique.

Un postulat jungien d'une importance considérable pour son interprétation est la « réalité de tout le psychisme ». Jung se maintient toujours sur un plan empirique. Il postule l'indépendance de la psyché de tout élément qui lui est extérieur. Ainsi la religion, la métaphysique et la philosophie n'ont d'intérêt pour lui que quand elles peuvent apporter des éléments susceptibles d'être interprétés à l'intérieur de la psyché. La psyché possède aussi ses lois propres qui rendent inadéquates toutes les autres qui procèdent d'autres domaines de la science. Cette clarté de la pensée jungienne a pu, cependant, paraître obscure. La psychologie garde dans son *background* tant de présupposés qu'il est difficile de la concevoir libre de contaminations et digne d'être considérée comme seulement empirique. Le postulat jungien est d'une valeur extraordinaire, parce qu'en expliquant les concepts de la psychologie de Jung – notamment ceux qui touchent à la religion – il est indispensable de préciser qu'il se traite d'une approche phénoménologique qui ne porte pas préjudice aux contenus transcendants ou métaphysiques qui se trouvent éventuellement inclus. Mais le maître suisse nous exprime à plusieurs reprises qu'il manque d'aptitude – sur des sujets qui se situent hors de son champ d'étude, ce qui revient à dire que son explication métaphysique porte un double péché : manque de préparation et invasion d'un terrain qui n'est pas le sien.

Jung affirme que le psychisme possède des caractéristiques semblables aux phénomènes d'ordre physique : leurs lois, leurs structures et leurs systèmes qui permettent de les étudier et de les exprimer. Le psychisme est pleinement expérimentable : il est ce qui est immédiatement expérimentable, c'est-à-dire qu'il est ce sur quoi nous ne pouvons admettre aucun doute, dès le moment où cela s'impose à nous, sans passer par le filtre de notre conformation spirituelle ou physique. Il est ce qui échappe aux limites que nous imposent nos sens ou nos aptitudes, puisqu'il apparaît comme forgé dans sa totalité. Il nous suffit seulement de le percevoir pour nous rendre compte qu'il s'agit d'un phénomène psychique.

La psychologie de Jung nous dit que le processus de la connaissance s'effectue uniquement à travers l'intervention du psychisme. Seulement à travers le psychisme pouvons-nous connaître aussi bien le monde qui nous est extérieur que notre propre intériorité ?

« La psyché ne fait pas exception à la règle générale selon laquelle l'essence de l'univers peut seulement être connue dans la mesure où notre organisme psychique le perçoit⁹¹. »

Jung réalise une synthèse entre la psychologie naturaliste explicative et la psychologie culturelle compréhensive. Une psychologie naturaliste explicative assujettit l'homme individuel, sa psyché et son devenir à une idée qui déforme l'image réelle et la dépouille de son individualité. Seule une psychologie compréhensive et libérée, bien que n'ignorant pas la dimension statistique, permet une approche de l'homme individuel, avec une probabilité

moindre de distorsion, en ce qui se réfère à son image. La reconnaissance de ce principe est très importante pour saisir la psychologie de Jung.

Dans sa psychologie, Jung effectue une collecte empirique des matériaux fournis par l'étude de la psyché (principe d'observation de la psychologie naturaliste) et il les soumet éventuellement à l'expérimentation – méthode expérimentale – de la psychologie naturaliste, mais il les élabore de manière compréhensive (principe de réalisation de la psychologie compréhensive). Il est donc un trait d'union entre les deux pôles opposés entre lesquels fluctuent les interprétations psychologiques actuelles. N'est-ce, d'ailleurs, pas le meilleur moyen de combler l'abîme qui sépare ces conceptions et d'exploiter au maximum leurs avantages sans souffrir de leurs inconvénients éventuels ? Ainsi, l'une des faiblesses de la psychologie explicative est sa tendance à arbitrer des recours inanimés et à constituer une nouvelle « phrénologie », en oubliant que les interprétations des faits psychiques sont presque toujours à mettre au conditionnel. De plus, les affirmations de la psychologie explicative sont marquées par des postulats dérivés de la physique, comme science directrice par rapport aux sciences naturelles et produit du moment historique. Dans la psychologie compréhensive, par contre, le danger est une certaine dévalorisation du fait naturel et observable. La psychologie de Jung, quant à elle, prend en considération tant l'homme naturel que l'homme culturel. Ses interprétations tiennent compte des deux points de vue, le biologique et le spirituel, et ne manquent donc pas d'englober l'homme dans sa totalité.

Les deux bases fondamentales sur lesquelles repose la psychologie de Jung sont :

- le principe de la totalité psychique ;
- le principe de l'énergétique psychique.

Le premier principe, celui de totalité psychique, se rapproche du point de vue de Spranger⁹² : *Dès le moment où je pense au sujet avec sa manière de vivre et de créer en relation étroite avec la texture du monde spirituel, social et historique, je le libère de la solitude et de l'isolement du pur état subjectif et je le mets en relation avec les complexes objectifs ou les objectivités. Celles-ci sont objectives dans un triple sens : en premier lieu, pour adhérer à des configurations physiques, elles sont directement porteuses de valeur et fonctionnent comme signe ou moyen d'expression esthétique ; en second lieu, pour avoir surgi de l'action réciproque de beaucoup de sujets singuliers – je les nomme, dans ce cas, formes « collectivement » conditionnées – ; en troisième lieu, parce qu'elles se basent sur des lois déterminées de prestation de sens ou d'interprétation de sens supraindividuellement valides. Plus loin, Spranger nous éclaire encore sur sa conception :*

Nous pouvons seulement faire de la psychologie dans un tel sens, dans la connexion la plus intime avec la science objective de l'esprit, tant historico-descriptive que critico-normative. Si la psychologie de la connaissance présuppose toujours une partie du savoir achevé et une théorie de la connaissance, la psychologie vue dans son ensemble présuppose, au moins, l'attitude propre à la science de l'esprit. Le subjectif doit détacher toujours, et en toutes parts, sa silhouette sur le fond de l'objectif⁹³.

Chapitre IX

Essence et structure de la psyché

Jung entend par psyché une totalité, intégrée par les processus conscients et inconscients en interaction dynamique compensatrice et fonctionnelle.

La psyché est composée de deux sphères complémentaires : le conscient et l'inconscient. Dans les deux sphères, le moi participe. (voir chapitre Illustrations, schéma n° 1).

Dans ce schéma de Jacobi, le moi est représenté par un secteur situé entre les sphères du conscient et de l'inconscient⁹⁴. Ces portions de la psyché ne se complètent pas seulement. Elles agissent, de surcroît, sous forme compensatrice. Pour en revenir à notre schéma, le moi peut être plus ou moins inclus dans le conscient ou dans l'inconscient. Le moi, situé comme une abstraction sur la ligne qui divise le conscient et l'inconscient, suit la marche de cette fluctuation ; c'est-à-dire qu'il peut représenter une plus grande portion de conscient ou d'inconscient, selon le déplacement du niveau. En ce qui concerne la relation existante entre la partie consciente et la partie inconsciente, bien qu'elles apparaissent comme égales sur le schéma, il n'en est pas ainsi. L'inconscient est immensément plus grand.

Jung l'illustre en affirmant que le conscient est comme une petite île flottant sur la mer immense de l'inconscient. En accord avec Jung, nous dirons que l'apparition de la conscience est un événement historico-biographique ; c'est-à-dire qu'elle est le résultat d'une différenciation de l'espèce humaine et de l'homme concret.

Jacobi nous éclaire davantage sur les relations entre le moi et les autres parties de l'appareil psychique sur le schéma n° 2 (voir chapitre Illustrations)⁹⁵.

Ici, le moi apparaît situé au centre, entouré et porté par la conscience. Selon Jung, il représente :

« La portion de la psyché qui constitue pour moi le centre de ma zone consciente et qui semble de la plus grande continuité et de la plus grande identité par rapport à *soi-même*. Pour cela, on peut aussi parler de complexe du *moi*⁹⁶. »

À l'extérieur, apparaît la conscience que Jung définit comme :

« La fonction ou l'activité qui maintient la relation des contenus psychiques avec le *Moi*⁹⁷. »

Toute l'expérience qui provient des mondes externe et interne doit être perçue au niveau du moi pour pouvoir être captée.

En dehors du cercle de la conscience, est représentée la sphère de l'inconscient. Le contenu de l'inconscient est formé par deux couches que Jung appelle l'inconscient personnel et l'inconscient collectif, comme il figure sur le schéma n° 2.

Le concept d'inconscient n'est pas une découverte de Jung. Avant lui, il avait déjà été mis en exergue par Carus, par les penseurs du romantisme allemand en général ainsi que par Eduard von Hartmann, Bergson et Janet. Freud apprit comment manier un tel concept.

Jung ne se contenta pas de nommer l'inconscient et de le situer, il le structura et l'organisa comme si c'était une forme en relief, avec des plans, des figures et des valeurs.

Freud avait déjà précédemment entrepris un travail similaire. Dans son analyse, il décrit un « préconscient » constitué par les éléments absents de la conscience, mais qui pouvaient être

requis par celle-ci, et un « inconscient » qui n'est pas normalement accessible à la conscience et qui est seulement susceptible de l'être dans certains cas spéciaux comme l'hypnose, le rêve ou l'action thérapeutique de l'analyse psychologique. Cet inconscient se maintient comme tel par l'effet de la « répression », pièce maîtresse de l'édifice freudien.

L'inconscient de Freud est constitué (du moins dans ses premiers écrits), par ces éléments que la conscience a « chassé », presque toujours pour des motifs éthiques et fondamentalement sexuels, en liaison étroite avec le complexe d'Œdipe. Abraham – avec l'approbation expresse de Freud – relia ensuite la constitution de cet inconscient aux différentes étapes de la formation de la personnalité adulte : orale, anale et génitale. Plus tard, Jung admit l'existence d'éléments inconscients qui ne sont pas générés par ce mécanisme de « rejet » ; c'est-à-dire qu'ils sont inconscients par essence. Mais, malgré tout, le centre de ses préoccupations et de ses investigations fut toujours constitué par la part de l'inconscient qui provient du rejet par la conscience.

Tous ces éléments forment ce que Jung appelle l' « inconscient personnel ». Mais son attention se focalisa sur ces éléments essentiellement inconscients et avec lesquels se structure l' « inconscient collectif ».

L'inconscient personnel est formé par les matériaux réprimés, parce que son contenu lutte avec ceux de la conscience, pour différentes raisons, généralement d'ordre éthique. De plus, nous devons prendre en compte les éléments qui résultent de perceptions subliminales, c'est-à-dire non captés ou mal captés par la conscience. Se situent également dans l'inconscient personnel les contenus ajournés – puisque la conscience est incapable d'embrasser plus de quatre ou cinq contenus différents. L'ensemble de tous ces matériaux peuvent surgir à tout moment dans le champ de la conscience.

L'inconscient personnel est entouré par l'inconscient collectif. Celui-ci n'est pas un concept métaphysique ni arbitraire, produit de l'imagination de Jung. Le maître de Zurich insiste à satiété qu'il s'agit de quelque chose d'empirique dérivé de l'observation et non d'un quelconque produit de ses spéculations. L'inconscient collectif s'oppose à l'inconscient personnel, parce que les matériaux qui le constitue ne proviennent pas d'acquisitions personnelles ni ne présentent de spécificité pour chaque individu. Pour cela précisément, on l'appelle « collectif », afin de montrer clairement l'opposition avec l'inconscient personnel. Jung définit l'inconscient collectif comme le produit de la « structure cérébrale héritière ». C'est la « possibilité héritière du fonctionnement psychique ». Cet héritage est universellement valable pour tous les hommes. L'inconscient collectif est sensiblement le même chez un bushman et chez un new-yorkais. Il va au-delà des catégories de temps et d'espace.

Tous les hommes possèdent une même structure cérébrale, de même qu'en dépit de toutes les conquêtes de la civilisation, notre foie ou notre appareil rénal restent identiques à ceux de l'homme de Cro-Magnon. Propre à cette structure cérébrale il y a un fonctionnement psychique commun, une série de réactions universellement humaines – peut-être universellement animales – qui forment la base de tout le psychisme individuel.

De la même manière que le système nerveux adopte dans la vie animale des formes déterminées, c'est-à-dire qu'il remplit sa fonction en utilisant des solutions déterminées – par exemple, les conduits nerveux, le cortex cérébral, l'entrecroisement des conduits, etc. –, la psyché se présente aussi à nous de manière ancestrale sous des formes telles qu'elles ne nous échappent pas, parce que nous les rencontrons chez les peuples primitifs comme dans les vestiges des cultures disparues ou les régions les plus éloignées. Il convient d'imaginer que le système nerveux des mammifères supérieurs – comme il en va pour d'autres organes – aurait pu être construit différemment et que les dispositifs qu'étudient l'anatomie et la physiologie

constituent une des formes possibles pour résoudre le problème de la vie de relation de l'être vivant.

De la même manière, nous trouvons, quand nous examinons l'histoire de l'humanité, un répertoire de réactions vitales, de mythes, de croyances, de tendances, qui sont communes à tous les hommes à toutes les époques, et qui, sous les apparences les plus variées, démontrent une propension commune de l'esprit à se cristalliser toujours sous les mêmes formes.

C'est sur ce fait irréfutable que Jung base son concept de l'inconscient collectif⁹⁸.

Ainsi, des deux côtés de l'Atlantique, nous rencontrons des vestiges de mythes, des constructions architectoniques, des légendes très semblables, de même que tous les peuples de l'antiquité ont développé le même étonnant savoir mathématique. Ce phénomène ne peut être conçu que si nous présupposons une même « ligne de force » ou « axe de cristallisation ». Hormis cette analyse qu'il tire de l'étude de la culture des peuples, Jung découvre des similitudes surprenantes dans l'analyse des rêves de ses patients. Dans l'un d'eux, apparaissent des éléments, qui sont impossibles à imaginer avec une origine simplement individuelle. Ainsi cet ingénieur new-yorkais qui a rêvé d'un mandala tibétain et qui en a dressé une représentation sans ne rien savoir du sujet et en ignorant que cette image apparue en songe était l'exacte reproduction d'un mandala figurant dans un temple du Tibet. Les axes de cristallisation qui commandent les réactions de la psyché s'orientent toujours de la même manière déterminée et utilisent les mêmes modèles que Jung a appelé les « archétypes ».

« Les archétypes représentent ou personnifient certaines instances de la psyché obscure primitive, des racines mêmes de la conscience⁹⁹. »

Jung emprunta l'expression « archétype » à saint Augustin, ce qui suggère une certaine relation entre les archétypes jungiens et les « idées » platoniciennes. Mais il n'y a pas non plus de doute que le concept jungien d'archétype se rapproche de la « configuration » de la « gestalt ».

Les impressions produites par l'expérience humaine vont s'ordonner dans un système axial de cristallisation des archétypes. Prenons l'exemple où, des profondeurs de l'inconscient du mage, du poète ou, simplement, du sujet qui dort, surgit l'image symbolique d'un visage humain dont un serpent sort de la bouche. Représentation de l'émigration de l'âme – ou de la mort –, cette figure n'a pas été produite pour cette occasion spécifique, mais elle gisait dans l'obscurité de l'inconscient collectif comme schéma. Les « archétypes » s'expriment, selon Jung, dans l'inconscient humain, sous forme de « parabole » ou d'« allégorie ». Les mythes d'Hercule, de Prométhée, la lutte contre le dragon, la renaissance du Phénix, etc., ne sont pas des inventions de l'homme, mais le résultat d'obscurs dynamismes psychiques. Pour cela, ils se rencontrent dans toutes les cultures sous des habillements distincts. Jung en déduit que les « archétypes » sont des forces vitales animiques qui orientent, depuis la couche profonde de l'inconscient collectif, le développement de la psyché individuelle.

« Conformément à l'étendue de notre expérience actuelle, nous pouvons affirmer que les processus inconscients se trouvent dans une relation compensatrice par rapport à la conscience¹⁰⁰. »

Intentionnellement, Jung utilise le mot « compensatrice » et non pas « antagoniste », parce que la conscience et l'inconscient n'ont pas à être des activités antagonistes, mais ils se complètent dans une totalité supérieure que le psychanalyste suisse appelle le Soi. Dans les rêves, quand surgissent des images dérivées de l'inconscient personnel :

« Sont significatives des situations quotidiennes que nous avons négligées, des déductions que nous n'avons pas faites, des affects que nous avons réprimés ou des critiques que nous avons omises. Mais, quand nous acquérons, davantage, la connaissance de *soi-même* à travers l'introspection et la technique qui l'accompagne, cette couche de l'inconscient personnel qui gravite au-dessus de l'inconscient collectif doit, à plus forte raison, disparaître. De cette façon, il se crée une conscience qui n'est plus captive dans le monde d'un *moi* mesquin, mais qui devient partie d'un monde objectivement plus large. Cette conscience amplifiée ne sera plus ce conglomerat égoïste de désirs, de peurs, d'espérances et d'ambitions à caractère personnel que nous devons compenser ou éventuellement corriger par des contre-tendances personnelles inconscientes. »

Mais elle s'assimilera à une fonction de relation, orientée vers l'objectif et plaçant l'individu dans une communauté inconditionnelle obligatoire et indissoluble avec le monde.

« Les conflits qui se produisent à ce stade ne sont plus des conflits de désirs égoïstes, dépourvus de difficultés, qui concernent tant le *moi* que les autres. À ce stade, il se traite, au début comme à la fin, de problèmes collectifs et non pas des compensations personnelles qui mobilisent l'inconscient collectif. Il pourra, alors, arriver que l'inconscient produise des contenus qui soient valides non seulement pour l'individu intéressé, mais aussi pour les autres, y compris pour beaucoup de gens et, à la rigueur, pour tout le monde¹⁰¹. »

Plus loin, Jung dit :

« Cependant, les processus de l'inconscient collectif ne concernent pas seulement les relations plus ou moins personnelles de l'individu avec sa famille ou avec le groupe social avec lequel il maintient un contact, mais ils concernent aussi ses relations globales avec la société, avec la société humaine en général. Plus ample et plus impersonnelle sera la condition productrice de la réaction inconsciente, plus significative, hétérogène et dominante sera la manifestation compensatrice. Cette manifestation ne pousse pas seulement à la communication privée, mais aussi à la révélation, à la confession, et oblige également à un rôle représentatif¹⁰². »

Un des disciples de Jung, Gerard Adler, va plus loin quand il exprime que :

L'inconscient collectif est, selon la formule de Jung, le dépôt constitué par toute l'expérience ancestrale depuis des millions d'années. À l'écho d'événements de la préhistoire et de chaque siècle, il ajoute une quantité infinitésimale de variations et de différenciations¹⁰³.

Mais cet élargissement d'Adler est teinté d'un lamarckisme qui, en fonction des découvertes les plus récentes sur l'hérédité biologique, se trouve aujourd'hui passablement périmé :

Cet « inconscient » en voie de devenir s'objectivise sous notre regard comme une continuation de la vie et une évolution. Bien que Jung ne soit pas responsable de cette dérive de sa pensée, il se complaît très souvent à signaler que les grands poètes et les grands penseurs représentent comme une anticipation de l'avenir. Nous pouvons déceler chez eux une prise de conscience prophétique d'idées et de mouvements qui sont dans l'air du temps, mais qui n'ont pas été captés par la plupart des gens. Il faudrait déduire de ces affirmations jungiennes l'existence d'un inconscient collectif propre à chaque époque. Quand Nietzsche nous parle de la « mort de Dieu » ou quand Spitteler, dans son « Prométhée », nous projette

*dans le drame contemporain, nous comprendrons que c'est ce qu'il veut dire quand il parle de la signification prophétique des grandes œuvres d'art*¹⁰⁴.

Dans le même ordre d'idées, nous trouvons l'analyse de Jung de la création artistique : *L'artiste, comme personne, peut avoir ses humeurs, ses caprices et ses desseins égoïstes. Au contraire, comme artiste, il est un « homme » dans un sens plus élevé, il est un homme collectif qui porte en lui et exprime l'âme inconsciente et active de l'humanité*¹⁰⁵.

Il est impossible de nier que, sous la dénomination d'inconscient collectif, restent englobés beaucoup de phénomènes qui semblent très disparates.

Pour nous guider dans un tel labyrinthe, Jung se sert d'un concept de Lévy-Bruhl, la « participation mystique » (cité toujours, en français, en hommage tacite à celui qui l'a découvert) :

« Nous entendons par *participation mystique* un mode particulier de relation psychique à l'objet. Il consiste en ce que le sujet ne parvient pas à se différencier de l'objet, en se reliant à lui en vertu d'une relation directe que nous pourrions appeler identité partielle. Cette entité se base sur l'unité *a priori* de l'objet et du sujet. Pour autant, la *participation mystique* est le surplus de cet état premier. Il ne concerne pas la totalité des relations entre sujet et objet, si ce n'est dans des cas déterminés où le phénomène de cette curieuse relation apparaît évident. Naturellement, c'est chez les primitifs que nous pouvons le mieux l'apprécier. Mais il est aussi très fréquent chez les personnes civilisées, même s'il n'y prend pas des formes aussi intenses. Il y a le cas des amoureux : quand leur amour est intense, il est très difficile de savoir où commence et où finit une personne dans sa relation avec l'autre. C'est la raison pour laquelle les tromperies conjugales sont si douloureuses, parce qu'il est sous-entendu qu'elle sont commises par *soi-même*. Dans le premier cas, est constituée une relation pour ainsi dire de transfert où l'objet – d'une manière générale – s'attribue une vertu jusqu'à un certain point magique, c'est-à-dire inconditionnelle, sur le sujet. Dans le second cas, il s'agit soit de vertus semblables sur un point soit d'une espèce d'identification avec la chose ou avec l'idée de celle-ci¹⁰⁶. »

*La définition de Jung est si bonne que nous l'avons transcrite textuellement. Elle paraît à l'occasion ne pas écarter l'idée qu'il existe peut-être quelque chose de certain dans la « participation mystique*¹⁰⁷ ».

Il est propre au psychologue – c'est sa qualité professionnelle et, pouvons-nous dire, sa déformation professionnelle – d'entrer dans la mentalité du malade, dans toutes les mentalités, sans croire absolument en aucune d'entre elles (y compris la sienne propre), mais sans nier à aucune d'elles non plus (y compris celle des primitifs) un certain coefficient de « réalité ». Sur cet aspect, nous pouvons mieux comprendre le préjugé favorable de Jung sur la « participation mystique ». En résumé, il sait très bien que la réalité n'est pas une¹⁰⁸.

Chapitre X

Fonctions de la conscience

Jung entend par « fonction psychique » :

« Une certaine attitude psychique qui, en différentes circonstances, reste invariable avec une absolue indépendance des contenus correspondants¹⁰⁹. »

Il se traite donc d'un mode de captation et d'assimilation des contenus qui se présentent à nous depuis le monde extérieur ou depuis le monde intérieur. Ensuite vient la fonction, celle qui détermine la forme de captation et d'élaboration des contenus psychiques.

Jung considère quatre fonctions psychiques :

I. – Le « penser », comme fonction, comprend le monde de l'intellect et, logiquement, par le biais de la pensée, il s'adapte à lui. Par l'intermédiaire de la connaissance, le bien se différencie du mal. Jung le définit ainsi :

« Le penser est cette fonction psychologique qui, selon ses propres lois, établit une connexion (conceptuelle) avec des contenus de représentations données. C'est une fonction aperceptive, en ce qu'il faut distinguer un aspect passif du penser et un aspect actif. Le penser actif est une fonction de la volonté, tandis que le penser passif est un événement. Dans le premier cas, je soumetts les contenus des représentations à un acte de jugement de la volonté ; dans le second cas, les connexions conceptuelles s'ordonnent et des jugements se forment qui peuvent être en contradiction avec mon but, ne pas répondre aux fins que je poursuis, parce que, pour moi, ils sont dépourvus du sentiment de la direction, bien que je puisse arriver ultérieurement à la reconnaissance de sa direction par un acte d'aperception. Le penser actif répondrait donc à mon concept de penser dirigé. Le penser passif est plutôt caractérisé comme un *fantasmer* dans l'œuvre que je viens de citer. Je le définirais comme penser intuitif... *J'appelle intellect la faculté du penser passif ou non dirigé, l'intuition intellectuelle*. Le penser est une fonction rationnelle, c'est-à-dire qu'elle répond à la raison¹¹⁰. »

II. – Le « sentir », comme fonction, capte le monde conceptuellement, évaluant positivement ou négativement les choses par l'intermédiaire des émotions (plaisir-déplaisir).

« Le sentiment est pour le moment un processus qui se déroule entre le *moi* et un contenu donné, processus qui attribue une *valeur* au contenu [...] mais aussi peut se produire comme état d'âme en faisant abstraction du contenu conscient momentané ou des perceptions du moment [...] il peut se référer à des anciens contenus de la conscience [...] il peut procéder de contenus inconscients comme la psychopathologie le démontre en abondance... Le sens est, pour le moment, un processus tout à fait *subjectif* qui, de tous les points de vue, peut être indépendant de la stimulation externe¹¹¹... »

Tant le penser que le sentir sont des fonctions rationnelles, elles peuvent s'exclure réciproquement, en raison de l'unité de conduite ou si l'une d'elles prévaut, mais les deux sont rationnelles.

III. – Le « percevoir » transmet la réalité, qui est captée sensoriellement et aussi consciemment :

« Le percevoir est cette fonction psychologique qui transmet une stimulation physique perçue... La perception ne concerne pas seulement la stimulation physique extérieure, mais aussi la stimulation intérieure, c'est-à-dire les altérations des organes internes... C'est un élément de représentation quand elle transmet à la première l'image perceptive de l'objet extérieur et c'est un élément du sentiment quand elle prête à la seconde, par la perception de l'altération physique, le caractère affectif... Nous devons distinguer la perception concrète de la perception abstraite. La seconde peut être assimilée à une espèce de perception soustraite, c'est-à-dire isolée d'autres éléments psychologiques. La perception concrète ne se présente jamais *pure*, mais toujours mélangée à des représentations, des sentiments et des pensées¹¹². »

IV. – L' « intuition », comme fonction, est aussi perception, mais elle n'est pas perception sensorielle consciente :

« L'intuition est la fonction psychologique qui transmet des perceptions par voie *inconsciente*. Tout peut être objet de ces perceptions, que ce soit des objets intérieurs, des objets extérieurs ou leurs connexions. Ce qui est particulier dans l'intuition, c'est qu'elle n'est ni perception sensible, ni sentiment, ni opération intellectuelle, bien qu'elle paraisse se présenter sous ces formes. Dans l'intuition, un contenu quelconque s'offre à nous comme un tout achevé sans que nous soyons pour le moment capables de dire ou de vérifier comment il est parvenu à se constituer. De là, le caractère de sécurité et de certitude de la connaissance intuitive qui fit considérer à Spinoza la *science intuitive* comme la forme suprême de la connaissance¹¹³. »

Ces deux dernières fonctions sont irrationnelles, elles éludent la raison, se limitant à la simple captation et elles n'émettent pas de jugement, ni ne créent du sens.

Les relations entre ces fonctions sont objectivement reproduites dans le schéma n° 4 (voir chapitre Illustrations).

Les deux fonctions rationnelles s'opposent entre elles, de même que les fonctions irrationnelles.

Cela paraîtra en tout sens évident si on considère, par exemple, que les deux attitudes fondamentales du penser et du sentir, si on les définit comme « estimatives », ne peuvent, dans un tel sens, entrer simultanément en action. Il n'y a pas de doute qu'il n'est pas possible d'apprécier simultanément une même chose avec deux types de mesure si différents¹¹⁴.

L'être humain possède ces quatre fonctions constitutives qui lui facilitent absolument l'orientation dans le présent. Elles n'agissent, en général, pas toutes, mais plutôt celle qui présente des caractéristiques dominantes.

Dans le schéma n° 4, le cercle représente la totalité psychique. La fonction qui se développe et acquiert une prépondérance majeure dans chaque individu est appelée par Jung « fonction supérieure » ou « fonction différenciée » et c'est elle qui détermine le type d'individu. Sur ce schéma, la partie supérieure apparaît claire et l'inférieure foncée. La fonction supérieure (dans la zone claire) est totalement consciente ; celle qui lui est opposée, la « fonction inférieure », est déjà l'inconscient (en foncé) et les deux autres sont partiellement dans le conscient et partiellement dans l'inconscient. Cela montre que l'homme se sert de sa fonction supérieure dans sa totalité, qu'il utilise en partie une seconde fonction, appelée « auxiliaire » qui n'est que relativement différenciée et qu'il peut arriver à utiliser, en partie aussi, une troisième fonction.

En ce qui concerne la quatrième, elle reste dans l'inconscient et n'est pas à la disposition de la volonté du sujet.

Sur le schéma (n° 4) de Jacobi, la fonction dominante, c'est-à-dire la fonction supérieure, est le penser, mais ce schéma peut revêtir d'autres caractéristiques, quand la fonction principale est autre. Dans ce cas, nous reproduisons le schéma de Progoff¹¹⁵ (schéma n° 24) où nous contemplons les quatre cas possibles de position relative des fonctions psychiques.

Jung, lui-même, qui qualifie ces quatre fonctions de fondamentales, ne peut en donner « a priori » aucune explication et se contente de souligner qu'il forma ce jugement au bout d'une expérience de plusieurs années¹¹⁶.

*La fonction inférieure agit depuis l'inconscient, quand cela lui convient. Elle possède, parce qu'elle se trouve mêlée avec l'inconscient sous une forme absolument indifférenciée, un caractère primitif, infantile, archaïque. Nous restons souvent surpris chez les individus par des actes de type totalement capricieux, primitifs et impulsifs, qui souvent ne correspondent absolument pas à la façon d'être que nous leur connaissons habituellement*¹¹⁷.

Dans la pratique courante, il est exceptionnel d'observer des types purs de fonction prédominante. Ces cas ne valent que théoriquement. En général, les fonctions voisines contaminent le panorama psychologique, donnant naissance à des types mixtes, avec une prédominance plus ou moins marquée de la fonction supérieure.

Les deux axes : sentir-penser et percevoir-présentir ne peuvent pas se mélanger, parce qu'ils sont opposés, mais ils agissent sous forme compensatoire. C'est la raison pour laquelle nous assistons souvent au spectacle étonnant d'un individu à forte prédominance intellectuelle qui se trouve soudain saisi par des sentiments de type infantile ou qui se laisse inonder par des fantaisies ou des rêves instinctifs.

Cette conduite complémentaire ou compensatrice est une des lois latentes dans toute psyché. Les deux pôles des axes forment un couple de contraires qui tendent à l'équilibre. Quand cela ne se produit pas et qu'il se présente, en revanche, une différenciation trop importante des fonctions supérieures, il existe une grave dysharmonie latente. Compenser ce manquement est indispensable au cours de la seconde moitié de la vie.

Il se peut que, à un moment donné, se manifeste en l'homme une crise psychologique. Disons, par exemple, une intolérance marquée pour ce qui l'entoure, de la dépression, de l'anxiété ou de l'insatisfaction. Nous sommes, alors, en présence d'un symptôme qui cherche à nous avertir des droits de la fonction inférieure à s'intégrer dans un concert fonctionnel équilibré.

L'idéal serait que le développement des fonctions supérieures s'accomplisse en même temps que s'achève la différenciation du moi, qui coïncide avec la fin de l'adolescence. Ainsi s'affirmerait une manière sûre de se frayer un chemin dans la vie.

En revanche, c'est, dans la seconde moitié de la vie, passée la quarantaine, que la montée des fonctions inférieures, leur nette différenciation et leur intégration dans la conscience deviennent indispensables.

Jung, dans son exégèse d'un article de Friedrich Schiller, qui est, en réalité, formé par une série de lettres envoyées par son auteur au duc de Holstein-Augustenburg en 1795, nous explique quelle est la cause de la différenciation des fonctions psychiques et quels sont les avantages et les inconvénients qu'elle présente. Cette glose constitue le second chapitre de son livre *Types psychologiques*.

Selon Schiller :

L'unilatéralité dans l'exercice des puissances conduit indéfectiblement l'individu à l'erreur, mais aussi à une espèce de vérité.

Jung commente :

« La préférence donnée à la fonction de validité supérieure suppose un préjudice. Ce préjudice en arrive au point extrême que les grandes organisations de la culture de notre temps tendent à gommer totalement l'individualité si elles se basent sur une application marginale à l'intérieur des différentes fonctions choisies par l'homme. Ce ne sont pas les hommes qui comptent, mais leurs fonctions différenciées. L'homme dans la culture collective ne se présente pas comme tel, mais il est simplement représenté par une fonction, il s'identifie même exclusivement avec ladite fonction et nie la vigueur des autres fonctions de validité inférieure. Avec cela, l'individu moderne s'abaisse à la catégorie d'une simple fonction, précisément, parce que cette fonction représente seulement sa valeur collective et qu'elle est la seule à garantir une possibilité vitale¹¹⁸. »

Après avoir souligné que les choses n'ont pas changé depuis le moment où fut écrite la lettre de Schiller, Jung poursuit :

« Elles ont, au contraire, empiré dès lors où l'intérêt de l'individu est absorbé, dans une mesure beaucoup plus grande qu'à cette époque, par les affaires collectives, lui laissant beaucoup moins de champ et d'opportunités pour développer une culture individuelle. Pour cette raison même, nous possédons, aujourd'hui, une culture collective hautement développée qui dépasse beaucoup, en termes d'organisation, tout ce que nous avons connu jusque-là, mais qui a porté préjudice, en revanche, dans une mesure toujours plus grande, à la culture individuelle. Il existe aujourd'hui un abîme profond entre ce qu'une personne représente, c'est-à-dire entre ce qu'elle est comme individu et ce qu'elle représente comme fonction à l'intérieur de la communauté¹¹⁹. »

La fonction transcendante

Aux quatre fonctions fondamentales qui sont, selon ce que nous avons souligné, des fonctions d'adaptation au monde, Jung ajoute une cinquième, qu'il appelle fonction transcendante¹²⁰. Il précise bien, dès le début, qu'il n'est pas approprié de comprendre ce terme de « transcendant » dans un sens métaphysique ; il s'agit, là encore, en examinant les choses de près, d'adaptation, mais d'une adaptation non plus extérieure, mais intérieure entre des opposés qui ne peuvent être réconciliés que par un dépassement. Cette fonction transcendante est illustrée, de façon particulièrement brillante, dans l'étude déjà mentionnée sur les lettres de Schiller concernant l'éducation esthétique ; elle s'identifie à un principe élaboré par Schiller, lui-même, et qui, sous le nom de « forme vivante », est appelé à réconcilier les deux principes que Jung oppose du « penser » et du « sentir ».

Il faut nous en référer à ces pages particulièrement substantielles des *Types psychologiques* :

« J'ai donné à cette fonction conciliatrice des contraires le nom de fonction transcendante. »

Nous penserons, peut-être, que le mieux que pût faire Jung eut été de s'arrêter ici, puisque suit immédiatement l'un de ces passages où nous nous laissons emporter, comme dans le langage parlé, par des comparaisons certainement suggestives, mais privées de rigueur :

« Elle n'a rien de mystérieux ; c'est seulement une fonction d'éléments conscients et inconscients, analogue aux fonctions mathématiques où on rencontre des grandeurs réelles et des grandeurs imaginaires. »

Chapitre XI

Types psychologiques

Nombreuses ont été les tentatives pour classer les êtres humains en types¹²¹ (Galeno, Gross, Jordan, Kretschmer, Pende, Viola, etc.). Jung n'est donc pas le premier à le tenter ni non plus à appliquer sous forme novatrice les termes d'introverti-extraverti, mais il est le premier à en avoir développé une description précise.

« Il y a toute une catégorie de personnes qui, au moment de réagir devant une situation donnée, se retranchent derrière un *non* silencieux et n'agissent pas avant cela. Il y a une autre catégorie qui, devant une situation identique, adoptera une réaction immédiate, apparemment confiante en ce que leur conduite est en tout correcte. La première catégorie pourrait se catégoriser par une certaine relation négative avec l'objet et la dernière par une relation positive. La première correspond à l'attitude introvertie, la seconde à l'extravertie¹²². »

La libido chez l'extraverti s'écoule vers l'extérieur, sa relation avec les objets est forte ainsi que sa dépendance vis-à-vis d'eux. Sa logique est externe, ouverte aux influences sociales, confiante, et, même en désaccord avec l'environnement, elle ne perd pas pour autant sa relation objective.

Chez l'introverti, la libido s'écoule vers l'intérieur, vers des facteurs subjectifs. L'introverti manque de confiance, il aime la réflexion et il est réfractaire aux relations avec les personnes et les choses. Quand l'une ou l'autre de ces attitudes deviennent habituelles, cela détermine les types suivants : introverti et extraverti.

Les différences d'attitude peuvent être considérées comme innées et elles se manifestent dès les premières années de la vie. L'enfant extraverti est populaire, bien adapté, brillant et il produit bonne impression. L'enfant introverti n'est pas populaire, il n'aime pas la nouveauté, il aborde les choses avec prudence, il joue seul, il est méditatif et imaginaire.

Le trait d'union entre les complexes, bien que lâche, est plus observable chez les extravertis que chez les introvertis. Chez ces derniers, ils se retrouvent isolés et ont moins de chance de s'équilibrer mutuellement. Ce sont les mécanismes de compensation qui atténuent la rigidité des attitudes. Jung le dit dans son livre *Types psychologiques* :

« Celui qui tend vers l'extérieur doit vivre son mythe, celui qui tend vers l'intérieur doit rêver de ce qui est à l'extérieur de lui. C'est ce qui s'appelle la vie réelle¹²³. »

L'attitude est le type de réaction. Quand elle est différenciée, aussi bien que peut l'être le type de fonction, nous avons caractérisé la psychologie de l'individu.

« L'extraversion consiste à s'épancher à l'extérieur de la libido. Je désigne par ce concept la relation évidente du sujet avec l'objet, dans le sens d'un mouvement positif de l'intérêt subjectif vers l'objet. Quiconque se trouve dans un état d'extraversion pense, se sent et agit en relation avec l'objet et cela, sous forme claire et perceptible vu de l'extérieur, de façon qu'il n'y ait pas le moindre doute sur ce à quoi se réfère sa disposition positive. L'extraversion est donc, en un certain sens, un transfert de l'intérêt du sujet pour l'objet. Si l'extraversion est intellectuelle, la pensée du sujet se situe avec

l'objet, si elle est sentimentale, le sujet se ressent dans l'objet. Dans l'état d'extraversion, on observe une forte conditionnalité, même si elle n'est pas forcément exclusive de la part de l'objet. On peut parler d'une extraversion *active* quand l'objet est voulu délibérément et d'une extraversion *passive* quand il impose l'extraversion, c'est-à-dire quand il attire sur lui l'intérêt du sujet, éventuellement contre le but du sujet lui-même¹²⁴. »

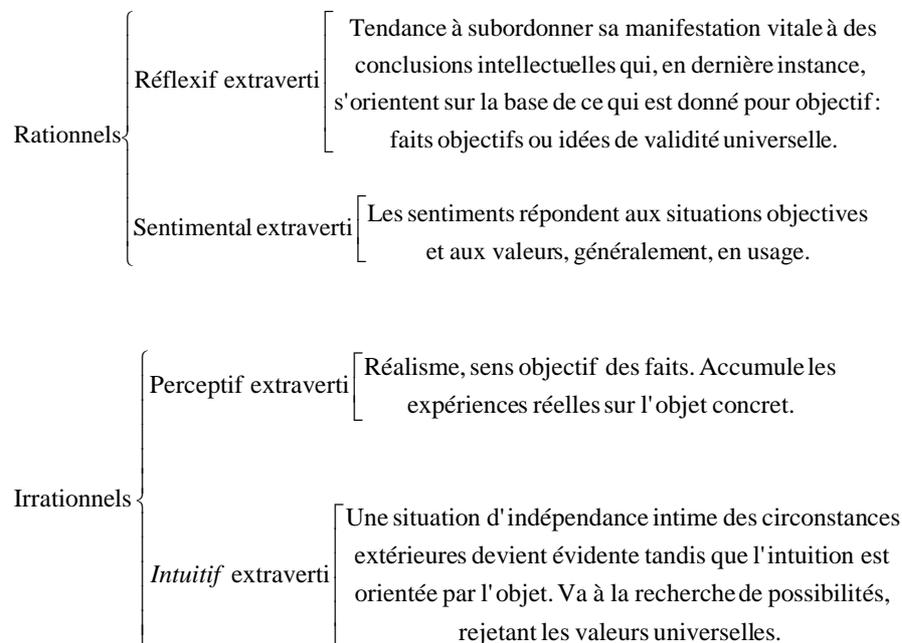
À propos de l'introversion, Jung précise :

« J'appelle introversion le fait de s'épancher vers l'intérieur de la libido. Se trouve ainsi exprimée une relation négative entre le sujet et l'objet. Quiconque est doté d'une disposition introvertie pense, sent et agit de façon à laisser clairement paraître que la motivation part, en premier lieu, du sujet, tandis que l'objet se voit attribuer une valeur d'autant plus secondaire. L'introversion peut avoir un caractère bien plus intellectuel ou bien plus sentimental. Ainsi elle peut être caractérisée autant par l'intuition que par la perception.

L'introversion est *active* quand le sujet veut établir une certaine obturation par rapport à l'objet et *passive* quand le sujet n'est pas capable de faire réintégrer dans l'objet la libido qui reflue de lui¹²⁵. »

En combinant le type d'attitude avec le type de fonction, le ton de la relation extravertie en relation avec l'objet est donné par la fonction de validité supérieure.

Apparaissent ainsi quatre sous-types¹²⁶ :



* * *

Chez les introvertis, le ton de leur relation avec le sujet est donné par la fonction différenciée. Comme dans le cas précédent, quatre sous-types se dégagent¹²⁷ :

<i>Rationnels</i>	Réflexif introverti	Il est influencé par les idées à fondement subjectif. Tend à approfondir et non à se dilater.
	Sentimental introverti	Le mouvement sentimental qui s'écarte de l'objet est clairement perçu. Les conditions ou émotions dérivées de l'objet ne stimulent pas d'intérêt.

<i>Irrationnels</i>	Perceptif introverti	Entre en relation en obéissant à des jugements <i>rationnels</i> , se limite à ce qui se produit concrètement. S'oriente par l'intensité de la participation peceptive suscitée par l'excitation objective. Il n'existe pas de connexion proportionnelle entre l'objet et le sujet, si ce n'est démesurée et arbitraire.
	Intuitif introverti	Rêveur, voyant, mystique, fantasque, artiste. En règle générale, l'intuitif ne passe pas par la perception. Son principal problème est de percevoir.

Chapitre XII

La persona

La partie par laquelle le moi entre en relation avec le monde est appelée par Jung la *persona*, nom dérivé de la tragédie grecque, où cette dénomination désignait le masque dont l'acteur se recouvrait la tête pour jouer. Elle suggère l'idée que le moi agit déformé, masqué, dans ses relations avec l'extérieur.

« La *persona* est un complexe fonctionnel auquel on parvient pour des motifs d'adaptation ou de nécessaire commodité, mais il n'est pas identique à l'individualité. Celle-ci se réfère exclusivement aux relations avec l'objet, avec l'extérieur¹²⁸. »

« C'est un compromis majeur touchant à tout ce qui apparaît entre l'individu et la société¹²⁹. »

La *persona* est donc un pont entre l'image structurelle du monde et la structure interne de l'individu. Pour qu'elle puisse agir efficacement, elle doit posséder trois éléments imbriqués entre eux et formant une structure : 1) l'image idéale que tout être humain porte en lui, en accord avec celle selon laquelle il aimerait se comporter ; 2) l'image qui s'est formée dans le milieu où il agit en conformité avec ses goûts de même qu'avec ses idéaux et ses comportements ; 3) les conditions physiques et psychiques du sujet qui posent des limites à ses possibilités de réalisation du moi.

Ces trois fonctions adaptatives doivent agir en harmonie, pour permettre une adaptation parfaite. Si elles ne sont pas bien intégrées, le sujet ne parviendra à réaliser sa tâche qu'au prix de grandes difficultés, et cette situation sera un facteur déterminant d'empêchement dans le développement de la personnalité.

Par exemple, si un homme adopte uniquement les valeurs et les comportements que lui impose la collectivité, il sera un représentant typique de la masse anonyme. Si, en revanche, il prête une attention exclusive à sa propre image idéale, il agira comme un extravagant, un solitaire et même un rebelle.

À la *persona* appartiennent non seulement les constantes psychiques de notre personnalité, mais aussi nos modèles, notre façon de nous exprimer, de nous habiller, de marcher, de parler, notre manière habituelle d'affronter les problèmes existentiels de peu d'importance et tous les détails qui campent socialement un homme.

Chez un individu bien adapté au monde extérieur, la *persona* est une barrière élastique, mais dont nous pouvons nous affranchir et qui lui assure une conduite à l'intérieur des limites normales de cohabitation. En revanche, quand cette barrière devient rigide, se mécanise et se transforme en « masque », elle agit comme une camisole de force, qui empêche une adaptation logique et active aux mises en demeure du milieu ambiant et détruit la personnalité.

Selon Jung :

« L'identification à la fonction, à la profession ou au titre, a quelque chose de séduisant ; mais, à travers cela, beaucoup de personnes se réduisent à la dignité que la société leur a attribuée. »

La *persona*, en agissant sous le couvert d'un masque rigide, procure une compensation économique aux insuffisances personnelles.

Souvent, derrière une personne brillante, se cache un monde de tristesse et de puérité (voir chapitre Illustrations, schéma n° 7)

Chapitre XIII

L'âme

Jung entend par « âme » un concept beaucoup plus restreint que la plupart des psychologues. Pendant que presque tous y voient le synonyme de psychisme, pour Jung, c'est seulement la portion du moi tournée vers l'inconscient. C'est-à-dire que c'est un complexe fonctionnel, équivalent à la *persona*, mais dirigé vers l'intériorité, vers l'inconscient. Cette structure est indépendante des contingences extérieures et elle varie seulement en fonction de crises existentielles.

« Selon mon opinion, éprouvée par l'expérience, le principe général, en ce qui concerne le caractère de l'âme, est qu'elle se comporte *de manière complémentaire* par rapport au caractère extérieur. L'expérience nous enseigne qu'elle possède habituellement toutes les qualités humaines générales qui manquent dans la disposition consciente. Le tyran torturé par de mauvais rêves, de sombres pressentiments ou d'intimes frayeurs, est une figure typique. Extérieurement déconsidéré, dur et inaccessible, il est intérieurement accessible à n'importe quelle angoisse, à n'importe quel caprice, comme s'il s'agissait de l'être le moins indépendant et le plus influençable... Le caractère complémentaire est aussi mis en évidence dans le caractère sexuel, comme j'ai pu le vérifier, à maintes reprises, de façon indubitable. Une femme très féminine aura une âme masculine et un homme très viril une âme féminine¹³⁰. »

Chapitre XIV

Le symptôme et le complexe

Le symptôme et le complexe constituent des manifestations au plan de la conscience, de perturbations dans la sphère de l'inconscient. Le symptôme est une altération physique ou psychique objective ou perçue par le patient comme un phénomène anormal qui rompt son état d'équilibre. Jung interprète la présentation du symptôme comme une interruption du flux altéré de l'énergie qui se manifeste aussi bien somatiquement que psychiquement.

L'apparition du symptôme indique que quelque chose fonctionne mal, que l'attitude consciente n'a pas assez de prise et que, à cause de cela, il faut procéder à une dilatation de la conscience. En plus de l'indication fournie par le symptôme, il est nécessaire de préciser où prend place l'interruption en question.

Le complexe est :

« Une partie de la personnalité psychique qui s'est séparée d'elle¹³¹. »

Les complexes ainsi décrits agissent de façon autonome vis-à-vis de la volonté de l'individu. Ils fonctionnent de façon arbitraire et mènent une existence obscure dans l'inconscient, à partir duquel ils peuvent, à chaque moment, inhiber ou déterminer des produits conscients.

Le complexe est formé par un « noyau » porteur de signification, dans l'immense majorité des cas, inconscient et autonome, c'est-à-dire indépendant de la volonté du sujet. Associés à ce complexe, il existe des facteurs liés entre eux comme des étoiles dans une constellation et sous forme changeante, mais qui sont unis par une forte tonalité affective. Celle-ci se déploie en fonction de la disposition personnelle originale et, partiellement, de faits vécus liés au milieu.

Le « noyau » forge le complexe et sa valeur énergétique dépend de sa force d'intégration. C'est un centre de perturbation fonctionnelle qui peut, quand les circonstances externes ou internes affectent le sujet, devenir virulent et éventuellement briser tout l'équilibre psychique, en soumettant le sujet à son influence.

Le schéma n° 12 (voir chapitre Illustrations) montre un complexe de ce type qui fait irruption depuis l'inconscient dans la sphère de la conscience. Cette situation se vérifie presque toujours, quand il se produit une « baisse du niveau mental », comme l'appellera Pierre Janet. Alors, le complexe, autonome et arbitraire, agit à la manière d'une tumeur ou d'un corps étranger, en déterminant une situation psychique incompatible avec les dispositions habituelles de la conscience. De là, résulte l'une des différences les plus notables entre Freud et Jung. Pour le premier, les complexes sont déterminés exclusivement dans le domaine sexuel ; en revanche, pour Jung, bien qu'il existe des complexes d'ordre sexuel et qu'ils soient le plus largement répandus à l'adolescence, ils sont ensuite remplacés par d'autres complexes dont l'origine n'a rien à voir avec le sexe. En général, au fur et à mesure que la vie avance, les problèmes de transcendance tiennent une large place et peuvent éventuellement s'exprimer à travers un symbolisme sexuel.

Les complexes sont le propre de tous les hommes. Ils ne sont pas des indices de médiocrité, ni même de maladie psychique. Ils prouvent seulement l'existence d'un élément cardinal au plan de la conscience, incompatible avec l'état d'équilibre psychologique. Les complexes sont comme des noyaux durs de la vie psychique.

« Dont il ne faut pas regretter l'existence et qui ne doivent même pas faire défaut, parce que, sans eux, l'activité psychique cesserait¹³². »

La perturbation occasionnée par le complexe dépend fondamentalement de l'énergie de la conscience. Seulement quand il se produit une baisse du niveau mental, les complexes se font dominants et même tyranniques.

L'origine du complexe est presque toujours un « choc » émotionnel qui bloque ou scinde une partie de la psyché. Il peut, selon Jung, prendre ses origines aussi bien dans l'enfance qu'au moment de la consultation. Mais le complexe possède sa raison intime dans l'impossibilité apparente d'affirmer la totalité de l'essence propre de l'individu. Nous devons remarquer les différences fondamentales qui existent entre Freud et Jung sur ce point crucial de la psychologie de l'un et de l'autre. Pour Freud, les complexes sont d'origine toujours sexuelles et presque exclusivement infantiles. Le maître de Vienne ne reconnaît aucune valeur à la réalisation totale de la personnalité.

La libération des complexes peut seulement s'obtenir à travers l'analyse psychologique. C'est l'occasion de rappeler que ce fut précisément Jung qui, avant Freud, mit au point le terme de « complexe » et que, dans son investigation, utilisa la méthode qu'il avait découverte dans les premiers temps de sa pratique psychiatrique des « associations ».

Cette méthode consiste à prononcer devant le patient une centaine de mots spécialement choisis et qui suggèrent, presque tous, la vie psychique. Ces mots *stimuli* provoquent une réponse. Le patient doit répondre avec le premier mot qui lui vient à l'esprit (mot réactif) et ensuite tenter de se rappeler les mots réactifs et les répéter après un temps déterminé. On mesure avec un chronomètre le temps de réaction, c'est-à-dire le temps entre la prononciation du mot stimulus et la réponse du mot réactif. Ce temps est déterminé par la sensibilité du complexe à tel mot. De la même manière, la reproduction peut être fautive ou erronée.

Cette méthode imaginée et développée par Jung, à partir des points de vue les plus divers, est d'une grande précision et d'une extrême utilité comme auxiliaire de toute psychothérapie. Elle est d'un usage courant dans les cliniques psychiatriques.

Chapitre XV

Dynamique et action de la psyché

Jung estime que les quatre fonctions peuvent servir de boussole pour s'orienter dans l'étude de la personnalité. N'importe laquelle parmi elles peut servir de nord selon les qualités psychologiques de l'individu. Le plus important dans la théorie des types est que les quatre fonctions sont expérimentées, à un degré plus ou moins grand, par tout le monde. Chaque individu tend, selon sa nature, à sélectionner une fonction – qu'elle soit rationnelle ou non – et il l'élève au plan conscient. Il utilise ensuite cette fonction de prédilection comme base pour l'organisation totale de sa personnalité. Cela dit, la pression sociale, avec ses normes et ses croyances, avec ses idéologies, inhibe le nivellement des fonctions les plus inférieures. En privilégiant une certaine forme de conduite vitale – une fonction plus valorisée – sous la pression de la société moderne compétitive, il y a lieu de forcer l'individu à supprimer ses fonctions les plus faibles, car elles s'avèrent menaçantes pour accéder à une place dans la structure du pouvoir. Néanmoins, c'est dans ce comportement que réside le vrai danger pour ses psychés pour le déséquilibre qu'il occasionne.

Au fur et à mesure que la fonction privilégiée se développe et s'intensifie, elle reçoit des quantités, à chaque fois, plus grandes de libido. Cette énergie l'enrichit, mais, par la même occasion, elle appauvrit, par son retrait, les autres fonctions, notamment celle qui lui est directement opposée.

Au fur et à mesure que le drainage de la libido se maintient dans le temps, la fonction la plus faible tombe en dessous du seuil de la conscience pour être submergée dans l'inconscient où elle active des éléments endormis. Bientôt parviennent à la conscience les premières manifestations du danger, des formes étranges surgissent dans la fonction dominante qui maintient consciemment la *persona*. Très rapidement des dépressions et des faiblesses diverses et étrangères viennent briser la protection consciente. Le complexe obscur et sournois de l'ombre s'empare alors de la fonction la plus faible et s'identifie avec tous les aspects négatifs de la personnalité. C'est tout l'opposé de l'attitude consciente qui surgit, fougueux et irrépressible, dans la conscience comme un système partiel autonome. Étant donné l'équilibre établi entre les forces que possèdent les fonctions, le complexe opère avec des caractéristiques d'« autonomie individuelle ». Son action se manifeste dans les sottises, les fautes de tact et les erreurs commises par un moi qui se trouve embarrassé par une force libidinale supérieure à sa capacité de refoulement. En voici un exemple : un haut fonctionnaire que nous avons traité, homme investi de responsabilités importantes, de comportement généralement cohérent et de caractère incontestablement droit, s'embarque dans une affaire invraisemblable de pots-de-vin et récidive jusqu'à se faire prendre la main dans le sac afin de se libérer lui-même. Nous sommes en présence d'un exemple d'inflation de la fonction réflexive au détriment et au sacrifice des sentiments immergés dans l'inconscient. Seulement en se voyant découvert, notre patient ira-t-il jusqu'au fond de sa névrose ? C'est en assumant une nouvelle quantité d'énergie libidinale qu'il part à la quête de son individuation.

Jung a observé que, quand le patient compense l'influence perturbatrice inconsciente au moyen d'un désinvestissement de la fonction préférentielle, la lutte peut s'achever en crise nerveuse. En général, nous pouvons dire que la pression sociale supprime toute possibilité d'équilibre, car elle provoque des erreurs incroyables sous l'influence de l'ombre. La condition névrotique qui prend, ici, ses origines nous montre les dangers de la survalorisation ou de la surdifférenciation d'une fonction au détriment des autres et de la responsabilité des agents socialisateurs dans les développements névrotiques.

Cela dit, l'individu peut utiliser ses fonctions de manière introvertie ou extravertie selon que sa libido se retire du monde extérieur ou s'investit en lui.

Tout sujet porte dans sa nature les éléments des deux tendances. Apparemment, l'extraverti est ouvert, cordial, tourné vers le monde extérieur, spontané par nature, pendant que l'introverti sera, par nature, généralement tout le contraire, réservé et timide.

L'individu se montre d'une certaine manière, parce que sa fonction dominante s'est associée avec un type particulier de mouvement de la libido, qu'il soit extraverti ou introverti.

La perméabilité et la permissivité du domaine social primaire et/ou secondaire d'exercice sont déterminants de leurs formes d'expression et de leur consolidation.

La signification des types implique pour la psychologie sociale l'acquisition de certaines clés pour accéder au sens des processus psychiques de l'individu et du minigroupe. C'est à partir de la psychologie individuelle que nous étendons nos conclusions aux minigroupes, en observant qu'eux comme les individus – leur majorité composante – possèdent certaines tendances typologiques. En général, nous pouvons dire que les différences sont le résultat extérieur de combinaisons de mouvements de la libido avec les fonctions psychologiques.

Les concepts de Jung opèrent en profondeur, ils n'illustrent pas superficiellement, ils décrivent la nature du mouvement de la libido, par exemple dans le sujet, et la fonction psychologique qui l'accompagne – tout cela par le biais de l'analyse et de l'observation des contenus conscients et inconscients.

L'essentiel est d'avoir la connaissance et la compréhension de phénomènes simultanés ou, plus exactement, de la nature double des mouvements de la libido – vers le dedans ou vers le dehors, vers l'avant ou vers l'arrière – ainsi que de la forme dont ces mouvements s'articulent avec les fonctions supérieures ou inférieures pour agir.

La théorie jungienne des types revêt un intérêt certain. Elle peut être appliquée à des tests ou posséder d'autres validités pratiques, mais sa valeur véritable est de servir d' « instrument ».

L'instrument « type pur » n'existe pas dans la réalité empirique, mais il y a des combinaisons de types purs qui expriment l'équilibre des contraires et la progression-régression de la libido. Pendant que tout s'écoule, les types essaient de s'accorder consciemment et inconsciemment par une pression réciproque, dans une lutte permanente, avec une force égale ou semblable à celle qu'ils reçoivent dans les contextes sociaux de référence et de pertinence.

Dans le système total qu'est la psyché, Jung comprend qu'il existe une énergie qu'il appelle « libido ». La comparaison avec Freud s'avère toujours indispensable, car, à notre avis, la psychologie jungienne est une extension de la psychologie freudienne. Il faut donc souligner que là où, pour Freud, la libido est l'énergie sexuelle plus ou moins sublimée, pour Jung, il s'agit de toute l'énergie psychique qui se manifeste dans un être. Le système psychique qui s'accorde aux conceptions de Jung se trouve en perpétuel déséquilibre énergétique, si nous entendons par « énergie psychique » la totalité de la force qui règle le système. La libido est une « valeur psychologique », qui ne peut être déterminée que par ses effets psychiques. Le concept de libido qu'emploie Jung est comparable au concept d' « énergie » utilisé par la physique. Il est, par conséquent, une abstraction. Il se fonde sur un postulat théorique, bien que son existence soit certifiée par la pratique.

Le devenir psychique peut être considéré de deux points de vue : mécaniciste et énergétiste. Le premier est causal, le second finaliste.

« La conception énergétiste conçoit le devenir comme conséquence d'une cause et dans le sens où les variations phénoménales se basent sur l'action d'une certaine énergie, qui se maintient constamment à travers les mêmes variations et conduit finalement à l'entropie, un état d'équilibre général. Le flux d'énergie a une direction définie (objective), puisqu'il suit irrémédiablement la chute du potentiel. L'énergie

n'est pas la conception d'une substance qui se meut dans l'espace, mais un *concept* abstrait des rapports des mouvements. Ses fondements ne sont donc pas les substances propres, mais les rapports entre elles, tandis que le fondement du concept mécaniciste prend racine dans la substance qui se meut dans l'espace¹³³. »

La force de ces deux considérations en a fait surgir une troisième, d'une certaine manière conciliatrice, qui utilise indifféremment l'une ou l'autre selon les opportunités et les impératifs d'efficacité. Comme la conception quantitative ne touche qu'à des considérations cinématiques quantitatives, nous devons utiliser la conception mécaniciste, si nous nous intéressons à l'aspect qualitatif du devenir. Cette subordination occasionnelle est loin d'indiquer que la conception énergétiste du devenir psychique est inopérante, celui-ci devant également être l'objet de l'expérience. Ses limitations sont liées à cette interrogation : le psychisme peut-il être considéré comme un système relativement fermé ?

Jung accepte qu'il en soit ainsi, en se rangeant à l'avis de Busse et de Külpe. La conception énergétiste de la psyché est un des postulats de base de la psychologie de Jung. Il débouche sur le problème des contraires.

« La psyché est un système d'autorégulation et il n'y a aucun équilibre ni de système d'autorégulation sans son contraire¹³⁴. »

Ce fut Héraclite d'Éphèse, le génial philosophe présocratique, qui découvrit la plus merveilleuse des lois psychiques : l'autorégulation des couples de contraires. Il appela cette loi l'« énantiométrie¹³⁵ ».

Quand nous considérons la psyché du point de vue fécond de l'autorégulation par les couples de contraires, nous découvrons une psychologie dynamique, dont l'équilibre repose sur le jeu régulateur des contraires.

Considérant le système subjectif de valeurs, nous en déduisons qu'il ne s'agit que d'appréciations quantitatives énergétiques. L'appréciation subjective se limite seulement à des contenus de conscience et, pour cela, elle devient incertaine quand il s'agit de comparer des intensités de valeurs. Nous devons alors recourir à des considérations auxiliaires, en écartant la solution positive de la fonction compensatrice de l'inconscient.

* * *

Les « complexes » sont pour Jung :

« Des regroupements d'éléments psychiques autour de noyaux affectivement chargés¹³⁶. »

Le complexe se compose d'un noyau affectivement chargé et d'un certain nombre d'associations nucléaires. Le noyau possède deux parties : l'une touchant à la réalité vécue et l'autre dispositionnelle. La première relative au milieu, la seconde à l'individu.

La tonalité affective nucléaire est une « quantité de valeur ». Il se peut que le noyau soit conscient et nous pouvons alors estimer sa valeur subjective quand il est inconscient.

L'estimation subjective échouera dans ce cas et il faudra appliquer la méthode indirecte.

Partons d'un certain principe :

« Le pouvoir unificateur de l'élément nucléaire est proportionnel à son intensité de valeur, c'est-à-dire à son énergie¹³⁷. »

Jung donne trois formes pour l'estimation de la grandeur énergétique :

- en rapport avec le nombre des constellations motivées par l'élément nucléaire ;
- en rapport avec la fréquence et l'intensité relative des soi-disant « signes de dérangement » (symptômes de maladie) ;
- en rapport avec l'intensité des manifestations secondaires des affects.

Dans le premier cas, le nombre sera déterminé par l'observation directe et la révélation analytique. En simplifiant, nous pourrions résumer : « à plus grande fréquence de constellations conditionnées, plus grande valence psychologique du complexe. »

Dans le second cas, nous avons les symptômes de négation associative, les actes manqués, c'est-à-dire les cas d'inhibition par prééminence consciente, où l'élément nucléaire se maintient inconscient par surcompensation.

Dans le troisième cas, nous disposons, pour l'estimation approximative de ces phénomènes, des moyens objectifs qu'offre la psychologie expérimentale :

- des mesures chronologiques – inhibition du processus associatif ;
- une mesure du pouls, qui permet de déduire l'intensité de la perturbation ;
- une courbe respiratoire ;
- un phénomène psychogalvanique ;
- l'intuition directe.

* * *

L'énergie psychique est pour Jung :

« La possibilité implicite dans le processus même de concrétiser cette force en soi¹³⁸. »

L'énergie psychique peut être réelle ou potentielle. Quand elle est réelle, elle se manifeste en forces psychiques, lesquelles sont des phénomènes dynamiques : volonté, désir, instinct, affection, attention, etc.

Quand elle est potentielle, elle se manifeste en possibilités :

« J'ai proposé d'appeler *libido* l'énergie vue comme hypothèse vitale, prenant ainsi en considération l'application psychologique que je me propose de lui donner et en la différenciant d'un concept universel de l'énergie¹³⁹. »

Par observation directe, nous entendons, dans la pratique, l'accomplissement de la loi de base énergétique, c'est à dire la conservation de l'énergie, à l'intérieur de laquelle nous devons différencier deux principes : 1) celui d'équivalence : à quantité d'énergie consommée, quantité d'énergie produite ; 2) celui de constance : la quantité énergétique est invariable.

Le principe d'équivalence nous intéresse particulièrement. Il éclaire certaines transformations et processus évolutifs de la symbologie de la libido.

* * *

Les concepts fondamentaux de la théorie de la libido sont au nombre de quatre :

I. – Progression-régression

En disant progression, nous avons le sentiment d'une avancée et même d'une adaptation. Pour Jung, la progression de la libido est :

« La satisfaction continue des exigences imposées par les conditions de l'environnement. »

Mais ce processus d'adaptation se fait en deux étapes, la première d'établissement de l'attitude et la seconde d'adaptation proprement dite. Nous avons parlé de l'attitude à propos de la typologie. L'apparition des complexes peut déterminer la suprématie du concept antagonique, c'est-à-dire la régression, qui est l'évolution rétrograde de la libido.

Le conflit prend ses origines dans la tension entre certaines attitudes extrêmes inadaptées et c'est cela qui conduit à des intentions de répression mutuelle. Si la répression de l'une des deux parties échoue, il en résulte la dissociation, la scission de la personnalité avec une énergie libidinale de signe négatif (schizophrénie). Dans la progression, les couples de contraires se maintiennent unis. Leur action synergique facilite l'équilibre des processus psychiques. L'état d'accumulation, en revanche, se caractérise par la dissociation des couples de contraires.

II. – Extraversion-introversion

Ce sont des concepts qui correspondent à des dynamismes de type distinct de ceux de progression-régression. Ces derniers sont des formes régulières de conversion de l'énergie, pendant que les autres sont des attitudes vitales qui peuvent être dynamiquement agissantes dans un sens progressif ou régressif.

III. – Déplacement de la libido

La nature en soi est un transformateur d'énergie. Jung applique l'expression déplacement de la libido pour désigner sa transformation ou conversion énergétique. Il la conçoit comme une translation des intensités ou des valeurs psychiques d'un contenu à l'autre, analogiquement à la dite conversion de l'énergie, laquelle, dans sa forme calorique, par exemple, est convertie par la machine à vapeur en pression, puis en énergie cinétique.

IV. – Formation de symboles

Dans le glossaire de *l'Introduction à la Psychologie de Jung*, Frieda Fordham dit que *le symbole est l'expression de quelque chose de relativement mal connu qui ne peut pas se transmettre d'autre façon*¹⁴⁰.

Jung, dans son livre *Énergie psychique et essence du rêve*, explique que :

« Le symbole est une machine psychologique. Ce que l'homme primitif arrache en premier à l'énergie instinctive par la formation d'analogies est la magie. Une cérémonie magique possède ce caractère, quand elle n'est pas conduite à son terme, jusqu'au rendement effectif d'un travail, mais quand elle s'arrête dans la phase d'attente. Dans un tel cas, l'énergie est dérivée vers un nouvel objet en créant un nouveau dynamisme. Elle conserve seulement son caractère magique, pendant qu'elle ne produit pas un travail effectif. L'avantage obtenu avec la cérémonie magique réside en ce que l'objet qui achève de s'investir acquiert une efficacité potentielle en relation avec le psychisme. Sa nouvelle valeur lui confère un caractère déterminant et créateur de représentations, afin d'attirer et d'occuper, de manière plus ou moins permanente, l'esprit¹⁴¹. »

L'énergie naturelle est, dans sa majeure partie, perdue et seulement une petite partie est pratiquement utilisable. L'énergie libidinale non captée maintient le rythme des processus vitaux.

Le gradient de température symbolise la différence thermique entre deux stades distincts et dans le psychisme il arrive que – le symbole possédant une expression plus forte que la nature – la libido soit convertible sous des formes distinctes. Ensuite, l'excès naturel d'énergie est susceptible d'être dérivé vers des produits utiles, à travers le symbole transformateur.

« Ce que nous appelons symbole est un terme, un nom ou une description qui ne peuvent être connus dans la vie quotidienne, bien qu'ils possèdent des connotations spécifiques en plus de leur signification courante et évidente. Ils représentent quelque chose de vague, de mal connu et d'occulte pour nous. Beaucoup de monuments crétois, par exemple, sont marqués par le dessin de la double herminette. C'est un objet que nous connaissons, mais nous méconnaissons ses projections symboliques... Ainsi un mot ou une image sont symboliques quand ils représentent quelque chose de plus que leur signification immédiate ou évidente. Ils possèdent un aspect inconscient plus ample qui n'est jamais défini avec précision ou complètement expliqué. On ne peut même pas espérer le définir ou l'expliquer. Quand l'esprit explore le symbole, il tend à l'imaginer comme au-delà de la portée de la raison. La roue peut conduire nos pensées vers le concept d'un soleil *divin*, mais, à ce point là, la raison doit admettre son incompetence : l'homme est incapable de définir un être *divin*. De même qu'il y a des choses innombrables se situant au-delà de l'entendement humain, nous utilisons constamment des termes symboliques pour représenter des concepts que nous ne pouvons pas définir ou même comprendre. C'est une des raisons pour lesquelles toutes les religions emploient un langage symbolique ou des images. Mais cette utilisation consciente des symboles est seulement un aspect d'un fait psychologique de grande importance : l'homme produit des symboles inconsciemment et spontanément sous forme de rêves¹⁴². »

« Néanmoins, il y a beaucoup de symboles, et parmi eux les plus importants ne sont pas individuels, mais *collectifs* dans leur nature et dans leur origine. Ce sont principalement des images religieuses. Le croyant admet qu'elles sont d'origine divine, mais qu'elles ont été révélées à l'homme. Le sceptique dit abruptement qu'elles ont été inventées. Tous deux ont tort. Il est certain, comme le dit le sceptique, que les symboles et les concepts religieux furent durant des siècles l'objet d'une élaboration soignée et pleinement consciente. Il est aussi certain, comme cela l'est pour le croyant, que leur origine est tellement enfouie dans le mystère du passé révolu qu'ils ne semblent pas avoir une source humaine¹⁴³. »

Pour l'esprit scientifique, des phénomènes tels que les idées symboliques sont une cause d'embarras, parce qu'ils ne peuvent pas se formuler à satisfaire l'intellect ou la logique. Mais, d'une certaine manière, ils sont l'unique cas de ce type en psychologie. L'incommodité commence avec le phénomène de l'« affection » ou émotion qui échappe à toutes les tentatives du psychologue pour l'enfermer dans une définition. La raison de cette difficulté est la même dans les deux cas : l'intervention de l'inconscient.

« Je connais assez le point de vue scientifique pour comprendre qu'il est des plus malaisés de devoir manier des phénomènes qui ne peuvent pas être embrassés sous forme complète ou adéquate. L'ennuyeux, avec ces phénomènes, est que les faits sont

impossibles à nier et cependant, ils ne peuvent pas se formuler en termes intellectuels¹⁴⁴. »

Quand le psychologue s'intéresse aux symboles, il s'occupe d'abord des symboles « naturels » en les distinguant des « culturels ». Les symboles culturels sont ceux qui ont été employés, et qui s'emploient encore dans beaucoup de religions, pour exprimer les « vérités éternelles ». Ils sont passés par beaucoup de transformations et même par un processus de développement conscient plus ou moins important. De cette manière, ces symboles se sont convertis en images collectives acceptées par les sociétés civilisées. Là où ils sont réprimés ou dédaignés, leur énergie spécifique est submergée dans l'inconscient avec des conséquences imprévisibles. L'énergie psychique qui paraît ainsi perdue sert, en fait, à revivre et à intensifier des tendances qui culminent dans l'inconscient et qui n'ont souvent jamais eu l'occasion de s'exprimer jusque-là et auxquelles on n'a pas permis une existence indépendante des inhibitions de notre conscience.

Le phénomène de la violence sociale collective systématique auquel nous assistons actuellement pourrait s'expliquer selon la psychologie de Jung de la manière suivante : des symboles collectifs de grande valeur – Dieu, la Patrie, le Foyer, la Famille – ont disparu depuis trente ou quarante ans de la conscience de beaucoup de personnes. Selon Jung, cela signifie qu'ils sont submergés dans l'inconscient où ils se chargent de l'énergie libidinale qui est le résidu de processus psychiques conscients. Entrent alors en jeu des éléments de l'inconscient collectif qui n'avaient pas encore l'énergie suffisante pour se manifester au grand jour. Ils ne sont pas structurés, à cause de leur archaïsme, d'où leur grand potentiel de violence. Cela détermine des émergences sociales qui remplacent les éléments submergés de l'inconscient par d'autres substituts remplis de signification primitive.

Comme Nietzsche l'a dit : *Dieu est mort*. Le symbole de Dieu a disparu de la conscience à notre époque ; c'est-à-dire qu'il a été submergé dans l'inconscient collectif. Là, il active des archétypes archaïques qui, en vertu de cette énergie psychique, acquièrent un pouvoir, mais se manifestent au revers de la vie sociale sous la forme la plus primitive de l'être humain : la violence.

Ainsi l'archétype de Wotan engendra la figure Hitler, avec tout ce qu'elle implique de guerre, de violence, de persécution raciale, de sentiment de pouvoir, de promesses absurdes. Toute cette réalité se ramenait à des normes et des rites d'une liturgie primitive archaïque et d'une guerre dionysiaque dont le seul Dieu était le chef, parce qu'il réunissait le pouvoir temporel et le pouvoir émotionnel. La guérilla est l'expression la plus archaïque de l'archétype de la violence.

De telles tendances forment une « ombre » permanente et potentiellement destructrice dans notre esprit conscient. Même les tendances qui, dans certaines circonstances, seraient capables d'exercer une influence bénéfique se transforment en démons quand elles sont réprimées. C'est la raison pour laquelle beaucoup de gens bien intentionnés ont peur de l'inconscient et, par la même occasion, de la psychologie.

Notre époque a démontré ce que signifie ouvrir les portes de l'inframonde. Des choses dont personne n'aurait imaginé l'énormité dans l'innocence idyllique de la première décennie du XX^e siècle se sont produites et ont provoqué les plus grands bouleversements. Dès lors, le monde est resté dans un état de schizophrénie.

Non seulement un pays civilisé comme l'Allemagne a vomi son terrible primitivisme, mais la Russie s'est aussi laissée régir par lui, tandis que l'Afrique s'enflammait. Il n'y a pas de quoi s'étonner si l'Occident se sent si mal à l'aise.

« L'homme moderne ne comprend pas jusqu'à quel point son rationalisme qui a détruit sa capacité à répondre aux idées et aux symboles numériques l'a mis à la merci de l'*inframonde* psychique. Il s'est libéré de la *superstition* – ou ainsi le croit-il –, mais, dans le même temps, il a perdu ses valeurs spirituelles jusqu'à un degré positivement dangereux. Sa tradition spirituelle et morale s'est désintégréée et il paie maintenant le prix de cette rupture en voyant désorientation et dissociation s'étendre au monde entier¹⁴⁵. »

L'homme occidental, en constatant le désir agressif du pouvoir de l'Est, s'est vu forcé de développer des moyens de défense extraordinaires, tout en se défendant de sa vertu et de ses bonnes intentions. Jung disait, à propos de cette situation où l'homme occidental s'avère incapable d'une prise de conscience critique, en un moment où rien ne pouvait porter à penser à une chute possible du rideau de fer :

« Ce qu'il ne parvient pas à voir, ce sont ses propres vices, qu'il a dissimulés sous couvert de bonnes manières internationales, que le monde communiste lui renvoie effrontément et méthodiquement comme dans un jeu de miroir. Ce que l'Occident a toléré, bien que secrètement et avec un léger sentiment de honte – le mensonge diplomatique, la tricherie systématique, les menaces voilées –, sort aujourd'hui en pleine lumière du monde de l'Est, comme autant de nœuds névrotiques. C'est le visage de l'ombre qui sourit avec une grimace à l'homme occidental et lui parle de son propre mal depuis l'autre côté du rideau de fer. C'est cet état de choses qui explique le sentiment particulier de désarroi de tant de gens dans les sociétés occidentales...

Le monde communiste, comme nous pouvons l'observer, possède un grand mythe que nous appellerons illusion avec la vaine espérance que notre jugement supérieur le fasse disparaître. C'est le rêve archétypique, consacré par le temps d'un *âge d'or* – ou paradis – où tout est pourvu en abondance et où un chef grand, juste et sage gouverne le jardin d'enfance de l'humanité. Ce puissant archétype, dans sa forme infantile, s'est emparé des gens à l'Est, mais il ne disparaîtra jamais de la face du monde avec un simple regard de notre point de vue supérieur. Nous contribuons même à le maintenir avec notre propre infantilisme occidental qui est aussi saisi par cette mythologie. Inconsciemment, nous chérissons les mêmes préjugés, les mêmes espérances et les mêmes désirs. Nous croyons aussi dans l'état heureux, dans la paix universelle, dans l'égalité des hommes devant la justice, dans la vérité et – ne le disons pas à voix trop haute – dans le règne de Dieu sur la terre¹⁴⁶. »

Cette formation de symboles par l'inconscient a démontré quelque chose d'inattendu : l'étroite relation qu'il entretient avec les anciens mythes. Dès lors, ceux-ci apparaissent généralement couverts par les structures culturelles, mais il n'est pas difficile de les identifier avec les aspirations éternelles de l'humanité.

« Parce que les analogies entre les mythes antiques et les histoires qui apparaissent dans les rêves des patients modernes ne sont pas triviaux ou accidentels. Ils existent, parce que l'esprit inconscient de l'homme moderne conserve la capacité de créer des symboles qui, en d'autres temps, ont trouvé expression dans les croyances et les rites de l'homme primitif. Et cette capacité joue encore un rôle d'une importance psychiquement vitale¹⁴⁷. »

Le lien crucial entre des mythes primitifs ou archaïques et les symboles produits par l'inconscient collectif est d'une immense importance pratique pour l'analyste. Il lui permet d'identifier et d'interpréter ces symboles dans un contexte qui leur donne une perspective historique et aussi une signification psychologique.

*Le mythe du héros est le mythe le plus commun et le mieux connu du monde*¹⁴⁸.

Campbell l'étudie en grand détail et avec une grande érudition. De temps à autre, on retrouve l'histoire d'une naissance miraculeuse, mais humble, d'un héros, l'appel mystérieux vers son destin, la protection que lui procurent des êtres surnaturels, sa rapide progression vers le pouvoir ou la gloire, ses luttes triomphales contre les forces du mal, sa chute devant le péché d'orgueil – *hybris* –, son échec causé par la trahison et le sacrifice héroïque qui débouche sur la mort.

Ces mythes relatent l'évolution psychique d'un homme. Ils sont aussi nécessaires pour un individu que pour une société, parce que si l'individu a besoin de parvenir à l'indépendance de son moi, la société possède des besoins analogues et aussi impératifs que lui d'établir l'identité collective.

Les êtres surnaturels qui protègent l'initiation du héros sont de fait des représentants symboliques de la totalité de la psyché qui fournit la force dont manque encore le moi. Quand l'individu a surmonté les conflits propres à l'adolescence pour affirmer son moi, le mythe trouve un écho immédiat chez lui. La mort symbolique du héros constitue, pour ainsi dire, la réalisation de la maturité. En général, le mythe du héros se déroule en quatre étapes que signale le Dr Radin. Il les appelle la canaille, le lièvre, la corne rouge et le jumeau, selon un thème emprunté aux Indiens Winnebagos, obscure tribu nord-américaine. La canaille – qui a souvent la configuration d'un animal, comme le renard de nos contes enfantins – commet friponnerie après friponnerie jusqu'à ce qu'elle finisse par acquérir l'aspect physique d'un homme adulte. Le lièvre conserve encore quelques-uns de ses traits animaux. Cependant, il est facile de l'identifier avec le « porteur de culture » connu dans toute l'ethnologie. Sans avoir encore atteint les dimensions de l'homme adulte, il enseigne à ses semblables la médecine, le feu, l'usage des ustensiles, etc. La troisième figure, la corne rouge, est plus décolorée. Elle est presque toujours incarnée comme le plus petit parmi de nombreux frères et sœurs et celui à qui on porte moins d'attention. Comme Cendrillon, il finit toujours par vaincre grâce à son astuce, son courage et sa force. La quatrième figure est double : les jumeaux – Castor et Pollux – chez les Grecs. En eux, il est facile d'identifier les deux visages – conscient et inconscient – de la nature humaine. Durant l'évolution du mythe, il apparaît presque toujours le « dragon » – dans nos rêves existent aussi de nombreux animaux mythologiques – qui symbolise l'anxiété maternelle visant à retenir l'enfant : l'aspect dévoreur de la mère selon Jung. Quand le héros vainc le dragon, il peut commencer sa vie adulte, puisqu'il a dépassé l'ordonnement biologique et maternel de l'enfance. Et qu'est-ce que le péché de l'*hybris* ? Sinon l'abandon de la totalité de la psyché, pour vivre seulement comme un moi, en perdant le contact intime avec l'inconscient.

Dans le sens psychologique, l'image du héros ne doit pas être considérée comme identique au moi proprement dit. Elle se décrit mieux comme les moyens symboliques par lesquels le moi se sépare des archétypes évoqués par les images maternelles dans l'enfance¹⁴⁹. Cette séparation se réalisait sous une forme cruelle dans les tribus anciennes, à travers les rites d'initiation. En arrivant à un âge déterminé, le garçon et, quelquefois, la fille étaient obligés de s'arracher à la compagnie et à la protection de leurs parents. Ils étaient placés dans des milieux rigoureux, où ils souffraient de terribles épreuves de résistance. Celles-ci existaient chez les habitants de la Terre de Feu, sous la forme d'un rite qui était considéré comme une mort suivie d'une résurrection à l'état adulte.

Un autre thème très commun est celui de la « Belle et la Bête ». La Belle est une enfant qui aime son père, mais qui, par une astuce diabolique, tombe sous le pouvoir de la Bête. Elle doit se rendre à la Bête qui se convertit en élégant jeune homme. Il s'agit, sans doute, d'accepter la composante érotique imparfaite qui est inhérente à toute relation intersexuelle, et d'amener le père, avec ses perfections idéalisées par l'esprit infantile, à accepter la virilité de son partenaire. De nombreux rêves de nos propres patients répètent ce thème. En général, il s'agit de femmes trop liées à leur père ou aux commodités de la famille paternelle, qui sont en conflit avec un milieu économique-matrimonial hostile.

Sont aussi communs ces symboles qui signalent la nécessité de se libérer de tout état trop fixe ou trop définitif. Ils marquent l'affranchissement de l'homme – ou de la transcendance – de tout modèle définissant l'existence quand on avance vers une autre étape supérieure ou de plus grande maturité dans son développement. Un enfant possède le sentiment de perfection, mais seulement avant que ne surgisse le moi dans sa conscience. Dans le cas d'un adulte, le sentiment de perfection est le résultat d'une union de la conscience avec les contenus inconscients de l'esprit. En dehors de cette union, surgit ce que Jung a appelé « la fonction transcendante de la psyché » par laquelle l'homme peut réaliser sa finalité la plus élevée : le plein accomplissement potentiel de son soi-même individuel. Ainsi, ce que nous appelons les symboles de transcendance représentent la lutte de l'homme pour atteindre cette finalité. Ils fournissent les moyens par lesquels les contenus de l'inconscient collectif peuvent entrer dans l'esprit conscient et sont également une expression active de ces contenus¹⁵⁰. Un des thèmes oniriques les plus significatifs de ce conflit est le thème du voyage solitaire ou de la pérégrination ou encore le sentiment de voler comme un oiseau. Les animaux qui figurent dans ces rêves – en général mythologiques et, par conséquent, très peu spécifiques – représentent les habitants symboliques de l'inconscient. Parmi eux, l'un des plus fréquents est le serpent d'Esculape ou les serpents entrelacés – les Nagas de l'Inde. Dans les derniers rêves que nous avons analysés, les oiseaux sylvestres comme symboles de libération sont souvent remplacés par des fusées autopropulsées ou des avions à réaction.

Un des symboles suprêmes pour Jung est celui de la « quaternité ». Déjà Lévy-Bruhl avait souligné le rôle fondamental du nombre quatre dans la « mentalité prélogique ». Où que nous tournions le regard, nous verrons le nombre quatre : les quatre saisons de l'année, les quatre points cardinaux, les quatre castes hindoues, les quatre vertus fondamentales, les quatre éléments, les quatre évangélistes. Frobenius découvrit des éléments avec le nombre quatre dans la culture poséidonique, antérieure à l'histoire. Dans ce que Imbelloni appelle la culture protohistorique ou des grands états, nous pouvons remarquer la division du ciel en quadrants et la svastika, division tétramétrique du temps avec quatre, huit et seize dieux principaux et subordonnés¹⁵¹. Nous avons affaire à un symbole très ancien. Le motif du nombre quatre apparaît significativement dans les mandalas. Éventuellement Dieu en occupe le centre – le Christ au Moyen Âge – avec quatre figures symboliques aux extrêmes. Pour le christianisme, ce sont les évangélistes ou leurs symboles : le taureau pour saint Luc, l'aigle pour saint Jean et le lion pour saint Marc. Seul saint Matthieu manque d'un symbolisme animal.

En ce qui concerne les symboles religieux, Jung affirme que :

« La trinité est un symbole masculin et l'androgynie du Christ est l'unique concession faite par l'Église à la problématique des contraires. »

Mais la carence de l'élément féminin (la Grande Mère) reste compensée dans le catholicisme par la position éminente de Marie. À travers le dogme de l'Assomption de Marie établi en l'an 1950, il est psychologiquement beaucoup plus important qu'il ne le paraît, parce que c'est une

tentative de surmonter l'androgynie par l'incorporation de l'élément féminin – nous sommes tentés, ici, d'écrire l'éternel féminin, comme le fit Goethe.

Le symbole de la quaternité signifie, d'une part, l'objectivation de la structure de la psyché et, d'une autre, – quand il apparaît dans les symboles de conjonction – l'intégration totale de la psyché.

Selon Jung, les « réminiscences archaïques », les « archétypes » ou les « images primordiales » ont constamment subi l'assaut des critiques de personnes qui manquaient de connaissance sur la psychologie des rêves et la mythologie. Le terme « archétype » est souvent mal compris, comme s'il signifiait certains motifs ou images mythologiques déterminés. Mais ceux-ci ne sont que des représentations conscientes ; il serait absurde de supposer que de telles représentations variables soient héréditaires.

« L'archétype est une tendance à former de telles représentations qui peuvent varier énormément dans les détails sans perdre leur modèle de base. Il y a, par exemple, beaucoup de représentations du motif d'hostilité entre frères, mais le motif reste le même. Ceux qui me critiquent sont partis de la fausse supposition que je me réfère à des *représentations héréditaires* et, basés sur cela, ils ont réduit l'idée de l'archétype à une simple superstition. Ils n'ont pas su prendre en compte que, si les archétypes étaient des représentations dont l'origine se situe dans nos consciences – ou qui ont été acquises consciemment –, il est sûr que nous les comprendrions et que nous n'en serions pas surpris, ni fâchés quand ils se présentent à notre conscience. Dès lors, les archétypes sont une *tendance* aussi marquée que l'impulsion qui pousse les oiseaux à construire leur nid ou les fourmis à constituer des colonies organisées.

Je dois éclairer les relations qui lient les instincts aux archétypes : ce que nous appelons proprement les instincts sont des nécessités physiologiques qui sont perçues par les sentiments. Mais, en même temps, ces nécessités se manifestent aussi dans des fantaisies et elles ne révèlent leur présence qu'à travers des images symboliques. Ces manifestations sont celles que j'appelle archétypes. Ils n'ont pas d'origine connue ; et ils se produisent à n'importe quel moment et en n'importe quel lieu du monde, même s'il faut exclure la transmission par descendance directe ou la *fertilisation croisée* par le biais des migrations.

Les formes archétypiques ne sont pas précisément statiques. Elles sont des facteurs dynamiques qui se manifestent en impulsions aussi spontanément que les instincts. Certains rêves, visions ou pensées peuvent apparaître subitement et, quelque soigneusement que nous conduisions notre investigation, nous ne pouvons pas trouver leur cause. Celle-ci existe assurément, mais elle est si cachée ou si obscure qu'il est impossible de la voir. Dans un cas semblable, il faut attendre que le rêve et sa signification soient suffisamment compris ou qu'un fait externe se produise qui puisse l'expliquer.

Au moment du rêve, ce fait peut encore se situer dans l'avenir. Mais, de la même manière que nos pensées conscientes concernent souvent l'avenir et ses possibilités, les rêves peuvent avoir un caractère prémonitoire.

On peut percevoir l'énergie spécifique des archétypes quand on expérimente la fascination particulière qui les accompagne. Ils paraissent posséder une capacité spéciale d'envoûtement. Cette qualité particulière est aussi caractéristique des complexes personnels ; et, tout comme les complexes personnels ont leur histoire individuelle, les complexes sociaux de caractère archétypique présentent la même caractéristique. Mais, tandis que les complexes personnels ne représentent jamais qu'une inclination personnelle, les archétypes créent des mythes, des religions et des

philosophies qui influent et caractérisent des nations entières et des époques entières de l'histoire. Nous considérons les complexes personnels comme une compensation des aspects unilatéraux ou défectueux de la conscience ; de la même manière, les mythes de nature religieuse peuvent s'interpréter comme une espèce de thérapie mentale pour les souffrances et les angoisses de l'humanité en général : la faim, la guerre, la maladie, la vieillesse et la mort.

Quand nous approfondissons les origines d'une *image collective* – ou, en langage ecclésiastique, d'un dogme –, nous découvrons un enchevêtrement, apparemment interminable, de modèles archétypiques qui, avant les temps modernes, n'étaient pas un objet de réflexion consciente. Aux époques antérieures, les hommes ne réfléchissaient pas sur leurs symboles, ils les vivaient et ils étaient inconsciemment animés par leur signification. »

Le *Faust* de Goethe dit fort à propos : *Au commencement était le fait.*

Ajoutons que le maître Korn affirme aussi que *la théorie marche en boitant derrière les faits.*

Les « faits », continue Jung :

« N'ont jamais été inventés, ils se sont produits. D'autre part, les pensées sont une découverte relativement tardive de l'homme. D'abord celui-ci fut poussé vers les faits par des facteurs inconscients. Puis, il commença à réfléchir sur les causes qui l'avaient poussé et il mit longtemps pour parvenir à l'idée absurde qu'il devait se pousser lui-même, à partir du moment où son esprit était incapable d'identifier aucune autre force motivante qui ne soit pas la sienne propre¹⁵². »

* * *

En résumé, nous pouvons dire sur la psychologie des concepts centraux jungiens du complexe, du symbole et de l'archétype ce qui suit :

I. – Les archétypes représentent l'inconscient collectif à la fois comme des prototypes de l'action, du désir et des aspirations de l'homme, des prototypes de la sphère des sentiments et de la connaissance, et des prototypes de toute existence humaine. Dans l'inconscient collectif, ils se rencontrent dans un état de disposition potentielle qui se déclenche dans l'individu à travers des situations déterminées à caractère extérieur ou intérieur – par exemple, des crises existentielles – ou à travers l'analyse et qui passe ensuite de la potentialité à la réalité. Ce processus de conscientisation peut se réaliser comme instinct dans la sphère du biologique et comme image ou symbole au plan spirituel ;

II. – Le symbole est l'archétype qui s'est fait visible ou conscient et qui varie selon la situation individuelle, la biographie ou la race de l'individu. Le symbole – et en lui l'archétype – peut être assimilé et capté par le moi au cours d'une analyse. Mais il peut aussi rester éloigné de la conscience et du moi. Il peut alors être vécu et contemplé comme une réalité dissociée dans l'hallucination psychotique, dans les extases ou dans les visions. Dans un tel cas, le symbole est l'expression d'un processus pathologique ;

III. – Le complexe et le symbole sont identiques, par exemple, dans la dissociation du symbole qui se produit dans les processus pathologiques. Dans les écrits tardifs de Jung – à partir de l'année 1920 –, on identifie le symbole, le complexe et l'archétype à côté de leur représentation imagée. Mais le concept de complexe maintient une certaine nuance propre qui se réfère, d'une part, à l'aspect plutôt pathologique de l'archétype et à sa manifestation dans les névroses et les psychoses. D'autre part, il présente un caractère plutôt individuel avec une nuance d'inconscient personnel. Ainsi, dans un événement pathologique, l'archétype peut se

convertir en complexe, quand il ne se conforme pas aux sentiments, aux faits vécus et aux associations non élaborées, en se constituant une réalité animique autonome et indépendante. Il s'achève alors finalement en psychose.

Chapitre XVI

Les rêves

Freud fut le premier à étudier les rêves avec des critères scientifiques. Il dut, pour ce faire, se démarquer des deux dogmes dominants dans ce domaine. Le premier, propre à une pensée sans doute archaïque et au sentiment populaire, selon lequel le rêve était une manifestation bénéfique ou hostile émanant de pouvoirs supraterrrestres, démoniaques ou divins. Le second, dont se réclamaient l'immense majorité des médecins et des profanes cultivés, supposait que : *Les rêves étaient exclusivement provoqués par des stimuli sensoriels ou physiques agissant de l'extérieur sur le rêveur ou surgissant par hasard au niveau des organes internes. Selon ce point de vue, le rêve est considéré comme dépourvu de sens et de signification. Il est comparable à une série de sons que les doigts d'un profane arracheraient au piano en parcourant le clavier au hasard. Les rêves constitueraient alors un « processus physique totalement inutile et bien souvent pathologique » et toutes les particularités de la vie onirique s'expliqueraient par le travail incohérent d'organes isolés ou de groupes de cellules cérébrales obéissant à des stimuli physiologiques*¹⁵³.

Freud a réagi contre ces interprétations et ouvert le chemin de son étude psychologique et clinique.

« Le rêve est un phénomène psychique qui, par opposition aux autres faits de la conscience, par sa forme et son contenu significatif, se situe en marge du constant devenir des faits conscients. En tout état de cause, le rêve, en général, semble faire partie intégrante de la vie consciente de l'âme ou plutôt en constitue une expérience externe et apparemment occasionnelle. Les circonstances particulières de la formation du rêve conditionnent sa situation exceptionnelle ; en d'autres termes, le rêve ne provient pas, comme d'autres contenus de la conscience, d'une continuité totalement logique ou purement exceptionnelle des événements de la vie, mais constitue le résidu d'une étrange activité psychique développée pendant le sommeil. Cette origine donne sa particularité propre au contenu du rêve, lequel contraste étonnamment avec la pensée consciente¹⁵⁴. »

« La fonction générale des rêves consiste à tenter de rétablir notre équilibre psychologique en produisant un matériel onirique qui rétablisse, de manière subtile, tout l'équilibre psychique... Le rêve compense les déficiences de la personnalité et, en même temps, avertit le sujet des dangers de sa vie présente. Celui qui néglige les avertissements contenus dans les rêves peut ainsi faire l'objet de réels accidents. De tels messages de l'inconscient sont plus importants que ce que pensent la majorité des gens. Dans notre vie consciente, nous sommes exposés à toutes sortes d'influences. Il y a des personnes qui nous stimulent ou qui nous dépriment, des événements à notre poste de travail ou dans notre vie sociale qui nous perturbent. De telles choses nous conduisent sur des chemins qui ne correspondent pas à notre personnalité. Que nous nous rendions compte ou non de leur action sur notre conscience, elles ont un effet perturbant et nous laissent sans défense... Plus la conscience est influencée par des préjugés, des erreurs, des fantasmes ou des désirs infantiles, plus s'élargira la brèche qui existe en établissant une dissociation névrotique conduisant à une vie plus ou moins artificielle, très éloignée des instincts sains de la nature et de la vérité¹⁵⁵. »

Les rêves peuvent parfois annoncer certains succès bien avant qu'ils ne se produisent dans la réalité. Ceci n'est pas un miracle ou une forme de précognition. Beaucoup de crises dans notre vie ont une longue histoire inconsciente. Nous avançons vers elles pas à pas, sans nous rendre compte des dangers qui s'accumulent. Mais ce que nous ne parvenons pas à voir consciemment, notre inconscient le perçoit et nous en transmet l'information au moyen des rêves. Rappelons un cas typique : une femme mariée rêve que son mari la voit sortir d'un hôtel avec un homme. Elle ne fait pas cas de l'avertissement. Les faits se produisent quelque temps après : le mari de la dame ne la voit pas sortir, mais entrer dans un hôtel où un ami abusant de sa confiance l'avait emmenée, ce qui provoque, comme il est logique, une véritable crise au sein du ménage et de terribles complexes de culpabilité chez la femme.

Si les rêves peuvent ainsi constituer très souvent un signal d'alarme, il s'avère également qu'il n'en est pas toujours ainsi. C'est pourquoi toute supposition concernant une main bienveillante qui nous arrête un moment est douteuse. Ou, pour le dire sous une forme plus concrète, il semble qu'une certaine intervention bienveillante agisse parfois alors que, d'autres fois, ce n'est pas le cas. La main mystérieuse peut même signaler le chemin de la perte ; les rêves démontrent que ce sont des pièges ou qu'ils semblent l'être. Ils agissent souvent comme l'oracle de Delphes qui prédit au roi Crésus que, s'il traversait le fleuve Halis, il détruirait un grand royaume. Ce n'est que lorsqu'il se trouva totalement vaincu après avoir traversé le fleuve Halis qu'il comprit que le royaume en question était le sien.

« Nous ne pouvons nous permettre de traiter les rêves à la légère. Ils ne naissent pas d'un esprit complètement humain, mais plutôt d'une nature déchaînée peuplée de belles déesses généreuses, cruelles aussi, plus proche de l'esprit des mythologies antiques ou des fables des forêts primitives que de la conscience de l'homme moderne¹⁵⁶. »

Il est indispensable de commencer par Freud lorsqu'on étudie les théories et pratiques jungiennes, car, à notre sens, Jung prolonge, approfondit et donne un caractère universel à la psychanalyse freudienne en la faisant passer d'une technique de traitement des névroses à une voie de construction de la personnalité.

Freud avait observé que le rêve était une « voie royale » pour percer les secrets de l'inconscient. Jung, à son tour, privilégia cette méthode d'analyse des rêves, selon lui, irremplaçable, en y adjoignant, toutefois, les « illusions » constituées par les « fantasmes » et les « visions », pour leur valeur sémiologique. Au contraire de Freud et de ses disciples qui ont accordé toujours moins d'importance à l'interprétation des rêves, pour Jung et ses continuateurs, elle constitue un matériel indispensable.

Freud et ses disciples tirèrent leurs conclusions sur le matériel onirique à partir de la seule méthode des « libres associations ». Cette méthode consiste principalement à laisser parler le patient sur le contenu de son rêve. D'abord, l'analyste divise le rêve en autant de parties que nécessaire pour ensuite amener le patient à préciser ce que lui suggèrent ces différentes parties.

Jung adopte la même technique tout en préférant, néanmoins, des associations moins libres, moins souples, dans tous les sens du terme, et davantage axées sur le contenu du rêve et sa relation plus ou moins immédiate avec la réalité quotidienne, ce qui constitue l'analyse du rêve sur le plan de l'objet, de même que la compréhension du rêve sur le plan du sujet ; c'est-à-dire en tenant compte de ce que l'image onirique veut dire dans l'« ici et maintenant » sur le complexe subjectif du rêveur.

Jung parle ainsi du « contexte » du rêve et de la « méthode d'amplification » de celui-ci. Il estime que, si la méthode freudienne des « libres associations » débouche, certes, sur des

complexes, le monologue du patient ne peut jamais garantir qu'il s'agit précisément du complexe qui donne le sens au rêve.

C'est pour cette raison que Jung est amené à intervenir dans le libre « jeu des associations » du patient, ce qui constitue un véritable scandale pour les freudiens orthodoxes. Il suffisait de franchir le pas et Jung n'hésita pas à le faire. L'analyste jungien, perdant toute pudeur, selon les disciples de Freud, se croit dans le devoir de « s'associer » tranquillement avec son patient afin de faciliter le *betrachten* au commencement de l'analyse et promouvoir en lui-même la « pratique de l'inconscient ». Dès lors, l'analyste jungien vit comme un devoir nécessaire le fait de s'associer tranquillement avec son patient même quand son action peut être considérée par la critique externe comme un délire à deux.

Cette hérésie acquiert sa signification réelle lorsqu'elle est liée à l'inconscient collectif. En effet, lorsque le sujet reçoit en rêve des images collectives, l'analyste jungien se sent alors en terrain commun et s'attribue le droit d'enchaîner. En réalité, il s'agit moins pour l'analyste de s'associer que de fournir au patient le matériel qu'il a rassemblé dans sa recherche de l'inconscient collectif et de pratiquer ainsi des rapprochements objectifs. Cet aspect du traitement jungien peut être très dangereux. Un des propres disciples de Jung, le Dr Roland Cahen, souligne ses dangers et ne le recommande qu'en dernier recours¹⁵⁷.

Nous reconnaissons parfaitement tous ces dangers. Seul un analyste avancé sachant bien ce qu'il fait peut les affronter sans risques majeurs. C'est aussi l'occasion de signaler que le silence extrême imposé par les freudiens n'est pas non plus exempt de danger, parce qu'il décourage le patient par la pratique d'un long monologue. Le patient finit, comme le dit Baudouin, par ne plus rien comprendre à cette « histoire de fous »¹⁵⁸.

Jung a avancé, de manière décisive, dans l'étude des rêves en distinguant, à partir d'un principe heuristique fécond, deux plans que nous avons seulement mentionnés en passant. Il s'agit de deux niveaux d'interprétation aussi valables et possibles l'un que l'autre et aucunement exclusifs, parce que complémentaires pour un même matériel onirique : l'un appartenant au « plan de l'objet », l'autre au « plan du sujet ». Il est riche d'enseignements d'analyser le rêve alternativement sur chacun de ces plans.

Examinons un exemple apporté par Jung lui-même :

« Une patiente désire traverser une rivière lorsqu'elle se voit retenue par le pied par un crabe. Cette malade vit une relation homosexuelle avec une amie et, par association, en vient à penser que les pinces du crabe représentent l'affection accaparante de son amie. Il s'agit là de l'interprétation depuis le plan de l'objet, mais cette interprétation n'épuise pas le matériel par rapport au sujet lui-même, car le crabe est un animal qui avance à reculons – preuve d'une disposition régressive – et qui est associé au cancer, ce qui donne à penser que la racine de l'homosexualité est terriblement dangereuse¹⁵⁹. »

Dans le sens strictement freudien, postulant que le rêve exprime des désirs – ou, plus exactement, nous dirons des tendances – réprimés, il existe de la part du rêveur une approximation de l'objet, désiré ou craint. Nous nous voyons amenés à englober un rêve quelconque à l'intérieur des deux plans de l'interprétation jungienne.

La différence d'interprétation entre Freud et Jung est capitale. Cependant, une observation attentive permet de déceler de nombreux points de convergence.

Pour Freud, le contenu manifeste du rêve et de son souvenir, avec son aspect arbitraire et absurde, est une façade à travers laquelle on occulte les vrais désirs de l'inconscient, qui peuvent se découvrir à travers les « libres associations ».

Selon la terminologie freudienne, nous avons :

- le « contenu manifeste » constitué par les images oniriques dont on se souvient au réveil et en relation avec le quotidien ;
- le « contenu latent » formé par les pensées qui tentent d'arriver à la conscience et qui constituent le véritable motif du rêve – liées au complexe subjectif du patient ;
- la « censure », action du Surmoi et qui interdit l'accès au plan de la conscience du contenu latent et le transforme en images anodines. Freud emploie l'expression « censure » qui est exprimée alternativement en ce qu'elle est le même travail que réalisent les autorités avec le journalisme en temps de dictature, de guerres ou de troubles, en déguisant les informations et en les présentant sous forme satisfaisante pour elles.

* * *

Les artifices, utilisés par les contenus oniriques pour détourner la censure, comme les effectuent les journalistes habiles qui publient les informations officielles, mais en filtrant à travers elles des faits réels qui pourront être interprétés par les éventuels lecteurs surtout quand ceux-ci possèdent une clé d'interprétation, sont :

I. – La dramatisation

Dans les rêves, ne figure aucune idée abstraite, mais des images concrètes, sans souci de traduction logique. Comme à travers un film de cinéma muet sans légendes pour l'éclairer bien que, parfois, les personnages du rêve parlent et présentent comme une scène la réalisation de quelque chose ;

II. – La condensation

Elle consiste en ce que plusieurs personnages ou éléments de plusieurs personnes se réunissent en apparaissant avec le contenu manifeste comme une seule personne. Par exemple, on rêve que l'on est menacé par une personne qui réunit les conditions psychologiques de sa femme, qui a le visage d'une autre personne, qui s'habille comme une troisième et qui agit comme un criminel. Dans cette image se trouvent concentrées les caractéristiques de quatre personnes ;

III. – Le dédoublement ou multiplication

Il s'agit du phénomène inverse de celui de la condensation ; ici, par exemple, le caractère d'un ami se retrouve chez un autre, sa voix chez un troisième, ses occupations chez un quatrième, etc. ;

IV. – Le déplacement

C'est le processus le plus important de la déformation du rêve qui consiste à substituer une image du contenu latent. Par exemple, si une personne hait profondément quelqu'un, dans le rêve celle qui haïra ne sera plus le rêveur, mais une tierce personne, sans aucun rapport avec elle. La haine du rêveur apparaît investie dans un autre homme. En réalité, ce mécanisme est l'une des clés de toutes les écoles analytiques et on l'appelle « projection ». Il n'agit pas seulement durant le sommeil, mais d'une manière permanente et il n'est pas difficile de le capter lorsqu'il fonctionne en état de veille ;

V. – L'inversion chronologique

Il s'agit d'une présentation sans ordre temporel réel ;

VI. – La représentation de l'opposé

Elle apparaît lorsqu'une personne désirant, par exemple, être aimée, rêve que la personne aimée lui est indifférente ;

VII. – La représentation par le détail

Dans ce cas, un acte intensément désiré, comme, par exemple, déshabiller une femme, est substitué dans le rêve par celui de lui enlever une boucle d'oreille ;

VIII. – La représentation symbolique

Nous abordons, là, l'une des différences essentielles entre Freud et Jung. Pour Freud, selon Ángel Garma, dont le livre *L'interprétation des rêves*, est une explication des interprétations freudiennes :

La symbolisation peut être considérée comme l'une des formes spéciales du déplacement. Quand, dans différents rêves, on observe qu'un élément concret du contenu manifeste est en relation, dans certaines circonstances, avec un élément réprimé du contenu latent, il appelle le premier « symbole ». Par représentation symbolique, il faut comprendre qu'un objet ou un acte n'apparaît pas dans le contenu manifeste comme tel, mais est représenté à travers le « symbole »¹⁶⁰.

* * *

Comme l'affirme Jung, le symbole, pour Freud et ses disciples, serait seulement un « signe » ou un « symptôme ». Freud lui-même dans beaucoup de ses livres insiste sur cette interprétation du symbole. Ainsi le père à travers le taureau, le pénis dans le serpent ou l'épée, le sein maternel dans la grotte ou l'église. Cette interprétation nous conduit à considérer les rêves sous l'angle d'un système à deux pôles : un signifiant et un signifié – devant l'allégorie – , et l'essentiel de l'interprétation consiste à remplacer l'un par l'autre.

Cependant, les choses ne sont pas aussi simples et Freud lui-même a été le premier à signaler la complexité du problème, notamment au sujet du phénomène de la « condensation » selon lequel les images sont, généralement, composées à partir d'éléments divers et mélangés. Freud progressa dans la compréhension du problème en révélant le principe psychologique général de la « surdétermination » où il reconnut implicitement que le symbole n'était pas simplement un système fondé sur deux termes, mais sur plusieurs et dont la signification n'était pas équivoque, mais polyphonique.

C'est à ce niveau d'analyse que débuta le travail d'approfondissement de Jung. Ce dernier insista sur le phénomène de la « surdétermination » et le fit considérablement progresser en explorant des zones totalement inconnues pour Freud.

* * *

Les différences essentielles entre Freud et Jung concernant les rêves sont les suivantes :

I. – Jung nie que le rêve soit une simple « façade », comme le prétend Freud, et se plaît à répéter un vieil adage de la Cabale selon lequel le rêve contient lui-même sa signification :

« Le rêve est ce qui est entièrement et seulement ce qu'il est ; ce n'est pas une *façade* ; ce n'est pas une chose préparée ou alignée, un piège quelconque, mais une construction parfaitement achevée – l'idée que le rêve dissimule quelque chose est une idée anthropomorphe¹⁶¹. »

II. – Jung, par ailleurs, insiste sur le fait qu'un rêve isolé est peu significatif et qu'il convient d'analyser une série de rêves ;

III. – Loin de considérer que le rêve est le « gardien du sommeil », comme l'affirme Freud, Jung estime que son action est fondamentalement « compensatrice » de l'activité consciente. Sans doute, tous les deux répondent à ce sens d'accord. Le plus important, pour Jung, dans le rêve est de le considérer comme la dramatisation de l'état actuel de la psyché profonde du

patient. Sa valeur va encore au-delà, étant donné que si le message du rêve peut être exprimé, c'est que l'état actuel de la conscience le permet.

* * *

Le rêve est constitué par des éléments connus et inconnus, diversement mélangés. Ses contenus peuvent être aussi bien conscients qu'inconscients ; en eux, on peut retrouver des restes diurnes et des éléments profonds de l'inconscient personnel et collectif. Pour Jung, leur ordonnance se situe hors de la loi de la causalité. L'inconscient manifeste, par le rêve, son activité régulatrice et compensatrice de l'attitude consciente. Parce que le rêve apparaît comme un phénomène d'équilibre, il est, en même temps, correcteur.

Les contenus inconscients ne peuvent être « standardisés » dans leur contenu symbolique, parce que ces contenus peuvent recevoir des significations multiples et personnelles en fonction, d'abord, de la situation vitale et spirituelle du sujet.

Les rêves de l'inconscient collectif sont facilement reconnaissables à ce que, quand ils sont l'expression de problèmes qui sont l'histoire de l'humanité, ils se répètent maintes fois. Les fantasmes et les visions sont aussi des manifestations de l'inconscient et ils surgissent dans des états de repos de la conscience.

L'interprétation des rêves, des visions et des fantasmes est centrale dans le processus dialectique. Le psychologue et le patient élaborent ensemble le matériel. Ce dernier sélectionne, parmi les éléments élaborés, l'interprétation qui s'adapte le mieux à son vécu.

« La conscience se laisse domestiquer comme un perroquet, tandis que l'inconscient s'y refuse. Si l'analyste et le patient s'accordent sur une même interprétation et se trompent ensemble, ils seront avec le temps corrigés rigoureusement et inexorablement par l'inconscient qui agit continuellement de manière autonome sur le processus¹⁶². »

Les rêves ont leurs racines, à la fois, dans les contenus conscients et inconscients et peuvent avoir une origine somatique. Les rêves ne se répètent jamais sauf en ce qui concerne les rêves « choc » ou les rêves « réaction » qui se reproduisent jusqu'à l'épuisement du stimulus traumatique qui les a produits et cessent par la suite.

* * *

Dans les rêves, il peut arriver :

- qu'une situation consciente succède à un rêve en réaction ou compensation, ce qui n'aurait pas lieu si le fait ne remontait pas à la conscience ;
- que le rêve ne corresponde pas à un événement conscient, mais plutôt à une spontanéité inconsciente – le rêve aurait, alors, une fonction d'équilibre – ou que l'apport du matériel inconscient soit plus important que le conscient. Dans ces cas, les rêves significatifs peuvent modifier et même infléchir le comportement conscient ;
- que tout le matériel et toute l'activité oniriques aient une origine inconsciente et provoquent des rêves particuliers et difficiles, mais importants de par leur caractère dominateur, leur condition archétypique et leur particularité à se manifester avant l'apparition de maladies mentales.

* * *

Pour l'interprétation, il est préférable de posséder une série de rêves tels que :

« Ils continuent comme un monologue, sous le couvert de la conscience¹⁶³. »

La disposition des rêves est radiale et ils se regroupent autour d'un centre de signification.

« L'interprétation du rêve est, en règle générale, une tâche difficile. Elle suppose une sympathie psychologique, une capacité de combinaison, de l'intuition, une connaissance du monde et des hommes et surtout un savoir spécifique, où d'amples connaissances importent autant qu'une certaine intelligence du cœur¹⁶⁴. »

Il est indispensable de connaître l'ambiance et la psychologie du rêveur. Le rêve possède une fonction à la fois compensatrice et prospective. La première régule, la seconde anticipe les possibilités. L'analyse conduit généralement au « pays de l'enfance » où la conscience rationnelle du présent ne s'est pas encore séparée de l'âme historique et de l'inconscient collectif. Ces incursions répugnent à la conscience et l'invitent à la répression, laquelle accroît l'isolement de la psyché primitive et provoque dans ces cas extrêmes le manque d'instinct. Il est nécessaire, en regard de l'intégration, d'avoir une perspective double. Chez Jung, l'élaboration du matériel inconscient collectif doit être précédée de l'intégration des contenus infantiles. Jung assure que, sans cette étape préalable, l'inconscient collectif reste fermé à l'intégration.

* * *

La technique de l'interprétation comprend plusieurs étapes :

- description de la situation actuelle de la conscience ;
- description des événements antérieurs ;
- réception du contexte subjectif ;
- recherche des parallèles mythologiques dans les motivations archaïques ;
- dans les cas complexes, information par un tiers¹⁶⁵.

Les contenus de l'inconscient parviennent à la conscience en effectuant le chemin suivant :

- abaissement du seuil de la conscience pour que s'évadent les contenus inconscients ;
- remontée de ces contenus à travers rêves et visions ;
- perception et fixation par la conscience de ces contenus ;
- recherche sur la signification de ces contenus ;
- insertion du résultat obtenu dans la psyché du patient ;
- incorporation et élaboration de la signification trouvée par l'individu ;
- intégration de la signification pour la transformer en connaissances instinctives.

Jung perçoit dans le rêve la structure du drame antique avec les éléments suivants :

- lieu, temps, personnes ;
- exposition thématique ;
- péripéties (moelle épinière du rêve) ;
- lisis (solution). Tout rêve doit comporter une solution (lisis). Sinon, il exprime une évolution négative du rêveur.

* * *

Rappelons-nous que Jung utilise au niveau de l'interprétation le concept et la méthodologie du conditionnalisme ainsi que la méthode de l'amplification et non celle de la réduction. La dynamique du rêve fait ressortir sa finalité en soulignant des faits que le sujet ignore ou désire ignorer et qui sont, par conséquent, allégoriques, c'est-à-dire référentiels. L'amplification personnelle apporte la signification individuelle et subjective, tandis que l'amplification objective transmet par le matériel symbolique la signification collective.

Les rêves où abondent détails et éléments divers expriment avant tout des problèmes individuels ; ceux qui mettent en scène des détails et des images simples expriment plutôt une connaissance de type universel. Dans le premier cas, les longues images archétypiques ainsi que la multiplicité des détails laissent soupçonner l'emprise d'un inconscient non encore différencié, alors que dans le second cas, il s'agit d'une conscience superdifférenciée qui a acquis son autonomie. Concrètement, il existe ensuite, avec valeur de synthèse, deux niveaux d'interprétation : l'un subjectif et l'autre objectif. Dans le premier cas, l'interprétation est symbolique et s'effectue à partir des données internes auxquelles le rêve fait allusion. Dans le second cas, l'interprétation est concrète et recueille les images telles qu'elles apparaissent et pour ce qu'elles sont, en considérant qu'elles présentent les configurations de l'attitude du rêveur vers l'extérieur. En se référant au mécanisme, particulièrement révélateur, de la projection, Jung dit :

« La projection ne se produit jamais, mais elle survient¹⁶⁶. »

« La transformation d'un phénomène subjectif dans un objet¹⁶⁷. »

Il s'agit du phénomène inverse de l'introjection que Jung décrit comme :

« L'assimilation de l'objet au sujet¹⁶⁸. »

Il rejoint, en cela, les concepts et la nomenclature de Freud et considère que les images du rêve constituent des modalités de l'énergie psychique.

Chapitre XVII

Processus d'individuation

Jung considère les conflits psychologiques comme le résultat de l'altération de la coordination fonctionnelle des facteurs psychiques. En conséquence, le résultat thérapeutique positif a lieu quand le patient rend les conflits conscients et s'arrange pour les maintenir dans la conscience. Jung entend résoudre les conflits pour leur signification actuelle réciproque. Chaque âge de la vie et chaque situation conditionnant des solutions différentes. Sa méthode implique la totalité de la psyché, en situant les conflits dans le contenu psychique total.

Jung ne considère pas que la névrose soit uniquement négative. Il cherche à voir au-delà et en arrive à la comprendre comme un élément moteur formateur de la personnalité. À travers le conflit, il extériorise la normalité. Avec l'analyse, il obtient une amplification et un approfondissement de la conscience, ce qui signifie un élargissement de la personnalité. Jung résume son concept en exprimant que la névrose est le cri au secours préféré de nos instances réprimées, négligées et inconnues.

Il confronte la personne névrotique avec son inconscient, en la poussant à raviver ses archétypes. L'individu se situe alors dans une réalité où il partage l'humanité, en la comprenant historiquement et en s'incluant comme partie d'elle et de ses expériences. En revanche et de surcroît, il admet les névroses d'origine traumatique et il les traite selon les systèmes freudien et adlérien, étant donné que non surmontées, elles n'ont pas pu donner lieu au processus d'individuation et de conscientisation.

Observant une grande quantité de personnes et étudiant leurs rêves – selon ses évaluations, il a interprété au moins 80.000 rêves – Jung n'a pas seulement découvert que tous les rêves sont significatifs à différents degrés pour la vie du rêveur, mais qu'ils forment tous un grand thème orienté par les facteurs psychologiques. Il a trouvé que dans leur totalité, pris ensemble sur plusieurs années, ils suivent un certain ordonnancement et un certain modèle. Jung appelle ce modèle « processus d'individuation ». À travers les ans, certains personnages se rendent visibles, puis ils s'estompent et disparaissent pour faire la place à d'autres. Il est possible d'observer comment opère une sorte de régulation occulte ou la tendance directive qui établit un processus lent, imperceptible, de développement psychique. Une personnalité plus définie, plus ample et plus mûre émerge lentement et se présente aux autres. Quand cela ne peut s'opérer, le développement se trouve bloqué.

Nous nous souvenons, ici, de Joseph K. dans *Le procès* de Kafka dont la véritable

« aliénation » est, précisément, celle-ci¹⁶⁹ et aboutit à enrayer le processus de maturation psychique de l'individu. Ce processus se trouve hors du contrôle de la volonté et son origine est une espèce de centre « atomique » de notre appareil psychique que Jung appelle le soi-même.

L'ombre

Dans le processus d'individuation apparaît cette partie de notre personnalité que nous préférons réprimer, oublier ou projeter chez les autres. Jung appelle cette étape la perception de l' « ombre ».

Quand il a terminé la sélection du matériel soumis par le patient, il reste encore quelque chose d'indifférencié qui constitue l'aspect de son « ombre » et garde une disposition humaine collective, dominée, repoussée et réprimée, la plupart du temps, pour des raisons d'adaptation.

L'enfant n'a pas d'ombre. Celle-ci se forme quand son moi se constitue, se fortifie et se différencie. Le développement du moi est, en conséquence, parallèle à celui de l'ombre. L'ombre se manifeste, en général, par le biais d'actions erronées du comportement individuel ou quand des particularités affleurent et qui sont, en fait, réprimées. Elle surgit aussi comme figure extérieure concrète, quand la personne projette sur une autre ses propres manquements. Selon qu'elle correspond à l'inconscient individuel ou collectif, la présentation de l'ombre sera respectivement personnelle ou collective. Dans le premier cas, c'est un frère, une amie ; dans le second cas, elle apparaît comme une manifestation de l'inconscient collectif :

Méphistophélès, un faune, etc. Elle peut se présenter comme l'autre moi. Dans ce cas, elle porte une charge positive et elle caractérise ceux qui se trouvent à un niveau réel plus bas que celui qui leur correspond. C'est pourquoi ses valeurs positives sont celles qui portent une vie d'ombre et d'obscurité.

Plus les éléments réprimés se déposent sur les strates de l'ombre, plus l'homme se conduira comme un être antisocial. La mesquinerie, la colère, le manque de courage et la frivolité seront alors des manifestations inopinées de ce qui n'a pas pu s'élaborer normalement.

« Tout individu est suivi par une ombre ; mais moins celle-ci est incorporée à sa vie consciente, plus elle est noire et épaisse. »

Et Jung ajoute :

« Si les tendances réprimées de l'ombre n'étaient que quelque chose de mauvais, il n'y aurait pas de problème. En règle générale, l'ombre est quelque chose d'uniquement bas et douloureux, mais pas d'absolument mauvais. L'ombre contient aussi des qualités infantiles ou, d'une certaine manière, primitives qui animent l'existence humaine et l'embellissent ; mais comme elles se heurtent à des réticences, des préjugés et des habitudes, avec des questions de prestige de toutes sortes, spécialement avec celles qui se trouvent en étroite relation avec le problème de la *persona*, elles peuvent jouer un rôle funeste et empêcher l'évolution de la psyché¹⁷⁰. »

Lorsque nous parvenons à reconnaître la réalité de l'ombre comme partie intégrante de notre être, nous pouvons harmoniser les couples de contraires de notre psyché.

Quand l'homme parvient à maîtriser son ombre, il est en mesure de connaître et de résoudre bien des problèmes qui l'affligent.

Animus et Anima

En continuant avec le processus, nous nous trouvons confrontés à la découverte de l'âme et sa forme s'appelle anima dans l'homme et animus dans la femme. Ce sont des images du sexe opposé que nous portons individuellement en nous, mais aussi comme êtres appartenant à l'espèce. Anima est l'aspect féminin inconscient de l'homme et l'animus est l'aspect masculin inconscient de la femme. Tout ce qui est latent se projette dans la psyché. En raison de ce principe, nous vivons en tant qu'individu notre propre fond sexuel opposé.

De même que l'ombre s'objective en se projetant sur quelqu'un, on élit comme objet amoureux celui qui possède les qualités de cette âme. Il est probable qu'une valorisation subjective manquée donne à l'objet amoureux des qualités qu'il ne possède pas. Les raisons de cette erreur sont nombreuses. La plus commune est la nécessité névrotique d'affection, motivée par une résolution déficiente des conflits infantiles ou autres.

Le langage populaire dit que « tout homme porte son Ève ». L'animus et l'anima peuvent se manifester dans des opérations internes ou externes. Les premières sont les rêves, les fantasmes, les visions où s'expriment les traits du sexe opposé. Nous trouvons les secondes, là où un individu de l'autre sexe se convertit en porteur projectif de l'image sexuelle opposée inconsciente.

Les conditions de notre image de l'âme sont le baromètre de notre condition psychique intérieure et elles méritent une attention spéciale pour la connaissance du soi-même. Les manifestations de l'image de l'âme sont inépuisables, elles sont d'habitude très complexes, non univoques et elles possèdent les caractéristiques de la nature opposée. L'anima peut être une jeune fille, un démon, une sorcière, une mendiante, une prostituée, une déesse, etc. Dans le domaine de l'art, elle peut être la Kundry de Parsifal ou l'Andromède de Persée, de même que l'animus peut être Barbe Bleue, Siegfried, Rudolph Valentino. Le sexe opposé inconscient est réprimé dans ses manifestations, chargé d'un certain positivisme par faute d'évolution et par nécessité d'adaptation. Ces mythes suscitent l'émotion massive, mais ce qui appartient à la masse est complètement distinct de l'individuel.

L'animus et l'anima peuvent aussi se manifester comme des objets animaux de caractère féminin ou masculin, lesquels se présentent sous forme purement instinctive, s'ils n'ont pas atteint la forme humaine.

« La première à porter l'image de l'âme est la mère, puis les femmes qui excitent le sentiment de l'homme de manière positive ou négative¹⁷¹. »

Le déplacement de la libido est peut-être le problème de base de l'évolution de la personnalité, le complexe d'Édipe. C'est le « tu laisseras ton père et ta mère... » des écritures bibliques. Dans notre société portée au patriarcat, la figure de l'animique sexuel féminin en l'homme cherche comme objet amoureux l'image féminine réceptacle des tendances dites inconscientes. Elle est capable de recevoir sans réticence la projection de son âme. Il en est de même pour la femme envers l'homme.

Dans une société patriarcale, l'animus sera le plus puissant. C'est le cas chez la femme d'aujourd'hui, avec l'extension indéniable de ses capacités psychiques, son sentiment libéré de la vie et son désir de lutter dans n'importe quel environnement. Dans une société matriarcale, l'anima sera plus puissante et l'équilibre inclinera vers la manifestation non inhibée du féminin.

Ce qui précède nous explique comment une personne, en se mariant, peut souvent prendre pour conjoint quelqu'un représentant la pire de ses faiblesses ou la meilleure de ses vertus indifférenciées qui, dans l'animus comme dans l'anima, sont deux instances fondamentales : la « supérieure » et l' « inférieure », la « claire » et l' « obscure », avec leurs signes correspondants positifs et négatifs.

L'anima comme l'animus se développent à travers quatre aspects, féminins dans le premier cas, masculins dans le second. En ce qui concerne l'anima, Jung en définit les aspects avec des noms de femmes. Ève, qui fut la première à apparaître, représente les relations biologiques et sexuelles : c'est la femme qui porte les enfants ; la seconde est Hélène, qui représente, comme dans le second Faust, le niveau romantique et esthétique, mais qui est encore caractérisée par des éléments sexuels ; la troisième est Marie, la vierge, qui élève l'amour à des hauteurs de dévotion spirituelle ; la quatrième est Sophie, la sagesse, qui transcende même ce qui est le plus saint et le plus pur.

Les figures de l'animus sont : 1) le sportif, personnification de la simple puissance physique, athlétique et musculaire ; 2) l'exécutif qui possède les capacités et l'initiative pour agir ; 3) le professeur ou le prêtre doté du don de la parole convaincante, claire et harmonieuse ; 4) le

signifié, principe unificateur, médiateur et résultant du travail analytique de passage par toutes les formes de présentation antérieures de l'animus. Le signifié va plus loin que l'expérience religieuse qui, en elle-même, donne à la vie une nouvelle signification, une fermeté intérieure et invisible, un appui intérieur pour accéder à la signification de ce qui se situe au-delà de la connaissance objective consciente.

Ces archétypes n'occultent jamais l'être de l'homme individuel, puisque, plus l'homme est individuel, plus grande est le manque de cohérence entre le porteur et l'image qu'il projette en lui.

L'image de l'âme est en relation directe avec la condition de l'homme en ce qui concerne sa fonction dominante.

Dès que l'anima et l'animus sont intégrés dans la conscience, les projections sur l'autre du sexe opposé, s'atténuent pour donner lieu à l'acceptation de l'autre réel, dans son individualité. La réalité est, alors, pleinement vécue pour mesquine qu'elle soit. On n'attribuera pas à l'objet amoureux des qualités qu'il ne possède pas, pas plus que des fautes qui ne lui appartiennent pas.

Les archétypes

Une fois que l'anima et l'animus sont intégrés dans la conscience, et que sont évités les dangers de la confrontation avec l'âme, de nouveaux archétypes émergent de l'inconscient qui déterminent dans l'homme une nouvelle mentalité et de nouvelles attitudes. L'inconscient possède une « capacité potentielle de direction », il ne possède pas de but, mais un savoir latent.

« Quand la conscience participe activement et vit chaque degré du processus, ou tout au moins le pressent, alors la prochaine image se situe au degré supérieur obtenu de cette manière, en établissant la direction qui indique un objectif. »

L'indication directionnelle s'établit une fois que la problématique du conflit a été prise en compte par la conscience vaincue et intégrée. Avec l'animus et l'anima, l'inconscient présente de nouvelles figures. De nouvelles images symboliques apparaissent, qui représentent le soi-même, le noyau le plus intime de la psyché. Dans le cas de la femme, il apparaît personnifié comme une figure féminine supérieure : une prêtresse, une sorcière, une prostituée initiatrice, une mère ou une déesse de la nature. Ce sont des représentations actualisées de la Grande Mère. Dans le cas de l'homme, il se présente comme initiateur et gardien – un « gourou » hindou, un vieux sage, l'esprit de la nature, etc. Un de nos patients a rêvé d'un prestidigitateur, sans bras, qui réalisait une série de tours (voir chapitre Casuistique : célèbre écrivain de 65 ans, névrose dépressive).

Dans le processus d'individuation de l'homme, c'est l'objectivation du « principe spirituel », chez la femme, c'est la « vérité objective de la nature ». Chez l'homme, le sens spirituel s'illumine et, chez la femme, c'est le sens matériel qui en fait de même. Tous deux sont restés occultes au plus profond de l'être à cause des impératifs déterminés par le sexe et par la nature. Ce n'est pas par l'image de l'animus ou de l'anima que nous entrons en relation avec le sexe opposé, mais par la base de notre être propre. Pour l'homme, le masculin ; pour la femme, le féminin, jusqu'au point d'arriver à l'image primitive libre, selon laquelle elle a été formée.

En simplifiant, l'homme se spiritualise en devenant matière – principe spirituel, sagesse ancienne – ; et la femme devient matière spiritualisée. Tous deux possèdent, depuis les temps primitifs, une grande variété de manifestations « numineuses » ou « obscures » : parmi les

premières, des sorciers, des mages, des chefs, etc. ; parmi les seconds, la mère, l'église, la déesse de la fécondité, etc. Ces figures archétypiques de l'inconscient sont appelés par Jung « personnalités mannes ».

La rencontre de l'homme avec ces archétypes entraîne un grave danger. Il pourrait s'identifier avec ces images numineuses et celles-ci, par mauvaise différenciation ou conscientisation, pourraient le posséder et le transformer en personne délirante. Ce fut le cas de Nietzsche avec *Zarathoustra*.

La « manne » est – selon Jacobi – ce qui est doté d'une action extraordinaire. Être en sa possession signifie une action sur les autres, mais comporte le danger de ce que celui qui possède la « manne » devienne présomptueux et dominateur¹⁷².

La conscientisation de ces archétypes détermine la première perception de l'individualité.

« La conscientisation des autres contenus archétypiques de la personnalité humaine signifie pour l'homme une seconde et véritable émancipation du père et pour la femme de la mère. »

Les forces activées en l'homme par la connaissance se trouvent alors à sa disposition, parce qu'elles se sont différenciées.

La formation de la personnalité, l'écoulement inconscient dans la conscience et la diminution de la force qui la conduit ont déterminé un état d'altération, de déséquilibre, qui tend à un nouvel équilibre plus satisfaisant, où auront disparu les inhibitions. Cet équilibre a été créé par l'inconscient en utilisant son activité instinctive et autonome.

Nous arrivons au soi-même, au « selbst » comme préfère l'appeler Jung. La psyché collective a été vaincue et les deux processus psychiques – conscient et inconscient – confrontés et unis en un point commun, comme résultat de la confrontation en question, déterminent le bout du chemin. Une fois intégré le « selbst » – point d'union des contraires –, l'homme est « complet ». Il devient un « tout entier ». Comme résultat, la conception de la vie apparaît transformée, modifiée par le transfert de l'ancien centre psychique. Il s'agit, enfin, d'articuler le processus avec la conscience, en essayant de le comprendre, de le vivre et surtout de le maintenir.

L'intégration ne signifie pas l'indifférence, ni la libération de toutes les peines, mais vivre le réel, posséder une plus grande clarté pour comprendre objectivement, se débarrasser de l'autocommisération, confronter les faits subjectifs et objectifs avec une sensibilité appropriée, reconnaître nos propres défauts et ceux des autres, donner à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, et vivre en appréciant le clair et l'obscur, l'utile et l'inutile. Les conflits forment partie de la vie. Là où l'homme les fuit, là où il refuse de les confronter, le fantasme de la maladie psychique est proche.

« La contention correspond à une décision morale, en ce que la répression est une tendance franchement immorale à se défaire des réalités désagréables.

La névrose est toujours un substitut de la souffrance légitime. L'individu sain, au milieu de ses peines, aime la joie simple de savoir qu'elles passeront – rien n'est permanent – ; le névrosé méconnaît l'espérance, il vit la joie avec un sentiment pesant qui l'accable, il se croit proche du précipice, il ne perçoit pas ce qui est, parce que sa réalité est mesquine, parce qu'il est attaché à son inconscient par les chaînes de sa névrose. S'il pleut, parce qu'il pleut, s'il fait beau, parce qu'il fait beau...

Certains prétendent vivre les gloires d'un passé qui n'a encore rien de parfait, pour eux il possède la vertu d'être débarrassé de la peur. Il ne faut pas avoir peur du passé. On ne l'expérimente que dans le présent ou l'avenir. Il y en a d'autres qui attribuent leur

inertie actuelle à un passé dépressif et terrifiant. Au fond, tous auront en commun leur éloignement de la dimension réelle, leur délocalisation affective.

Conscient et inconscient se complètent dans le *selbst*. Celui-ci est une dimension supérieure au *moi conscient*. *Il est la totalité*¹⁷³. »

« Le *moi* individualisé se perçoit comme *soi-même*, comme objet supérieur et inconnu. À peu près un tiers des cas ne souffrent pas de névrose déterminable cliniquement, mais de manque de sens et de raison de vivre¹⁷⁴. »

Nous estimons, pour notre part, que ces cas sont la majorité. Il suffit de se contempler et de contempler ceux qui nous entourent.

Cette comparaison est exprimée dans l'idée chrétienne du baptême. Par ce sacrement, l'homme s'extrait de son identité archaïque dans le monde en se convertissant en homme supérieur, spirituel, doté d'une fin déterminée. L'individuation tire l'homme du contexte archaïque en l'élevant au-dessus de ses limites spirituelles.

L'image archétypique du « *selbst* » est exprimée par ce qu'on appelle les « symboles de conjonction ». Ces symboles et archétypes sont porteurs de la fonction transcendante. Le symbole de conjonction apparaît quand l'intrapsychisme dans le cours de l'évolution spirituelle est expérimenté comme réel, effectif, et psychologiquement analogue à celle du monde extérieur.

Quand se présente le symbole, sous n'importe quelle forme, l'équilibre est établi. Une représentation symbolique fréquente qui remonte au paléolithique et qui est très connue en Orient est les cercles magiques appelés mandalas. Il n'est pas nécessaire qu'ils soient ronds – bien que ce soit le plus souvent le cas –, mais qu'ils soient symétriquement disposés par rapport à un centre.

Les mandalas sont des symboles religieux très anciens. Dans le yoga tantrique, ils sont utilisés comme instruments de contemplation.

Pour qu'un mandala soit valable, comme symbole du « *selbst* », il doit être symétrique, point très important. C'est un produit spontané, sans modèle ni aucune autre influence. La finalité des mandalas est de réunir des couleurs et des formes en une unité organique équilibrée. Les mandalas peuvent se présenter à n'importe quelle étape de l'évolution psychique de l'individu.

« Dans le sens de la tendance à l'autoréalisation psychique, ils sont demandés par un désordre, comme facteurs compensateurs. Leur structure est mathématique. C'est la contre-figure de la protoordonnance de toute la psyché. »

En d'autres termes, leur figure n'exprime pas toujours de l'ordre, mais ils en produisent aussi. La contemplation méditative du mandala en Orient a pour finalité l'implantation de l'ordre psychique pour celui qui médite.

Les mandalas orientaux symbolisent le « Tao », la voie, le chemin central. Le Tao en question est, pour l'occidental, la réconciliation des contraires, le conscient et l'inconscient.

L'image se constitue autour du centre et a pour fin d'éviter le débordement de la personnalité vers l'extérieur. Le mandala se forme autour du centre mandalique : la « fleur d'or », afin d'éviter que l'intérêt soit attiré par ce qui est extérieur. Le mouvement circulaire symbolise la ségrégation des contenus de part et d'autre, la fixation et la concentration de ceux-ci au centre : les contenus sont attirés et repoussés de manière centripète et centrifuge.

Le Tao signifie beaucoup de choses. Pour Wilhelm : Dieu, le sens, le chemin, la méthode. Selon Jung :

« Si nous concevons le *Tao* comme méthode ou chemin conscient qui réunit ce qui est séparé, alors, sans aucun doute, nous nous approchons du contenu psychologique du concept¹⁷⁵. »

Personnellement, nous considérons le « *selbst* » comme la totalité qui résulte de la synthèse déterminée par la transposition des contenus dans le processus dialectique entre le conscient et l'inconscient. Nous ajouterons finalement trois schémas mandaliques, dont l'un fut dessiné par un de nos patients et les deux autres par un dessinateur sous les directives d'un autre patient (voir chapitre Illustrations, schémas n^{os} 19, 20 et 21).

La totalité ou union des contraires se trouve symbolisée dans les images représentatives de la *conjunctio* ou par l'hermaphrodite. À ce propos, Jung souligne justement que l'androgynie du Christ est l'« unique » concession du christianisme au problème des contraires.

Dans *Psychologie et alchimie*, il affirme :

« Ce dont nous pouvons convenir aujourd'hui quant au symbole mandalique est qu'il représente un fait psychique autonome, caractérisé par une phénoménologie toujours répétée et universellement identique. Il apparaît comme une espèce de noyau atomique, dont nous ne savons rien de la structure la plus intime et de la signification ultime. »

Jung caractérise le centre comme « *selbst* » après avoir pesé soigneusement les données empiriques et historiques. Il propose deux interprétations sur leur signification, obtenues par la spéculation, afin de ne pas s'évader des limites empiriques, sans se prononcer sur aucune d'entre elles, ni exprimer laquelle il considère comme la plus probable.

La première, matérialiste, affirme que le centre n'est pas autre chose que le point où la psyché se rend inconnaissable, parce que, ici, se fondent le corps et la psyché ; la seconde, spiritualiste, affirme que le « *selbst* » n'est pas autre chose que l'esprit qui vivifie l'âme et le corps, surgissant dans le temps et dans l'espace.

« Les images de *but* qui possèdent une validité dogmatique sont celles qui se présentent à la conscience et montrent ainsi à l'inconscient une image reflétée où elle continue à se reconnaître et donc à s'articuler avec la conscience¹⁷⁶. »

Jung dit du symbole du mandala que son motif a toujours existé. Nous en concluons qu'il s'agit d'un type existant « a priori », d'un archétype inhérent à l'inconscient collectif et qui se soustrait à la sphère individuelle.

« Toute vie est, en dernière instance, la réalisation d'un tout, *selbst*, et c'est la raison pour laquelle on peut la caractériser comme *individuation*.

Par l'observation des parallèles historiques, on infère que les symboles de mandalas ne sont pas des curiosités ethniques, mais des *régularités*. »

Le processus de transformation dans la psychologie de Jung est analogue aux « initiations » artificiellement créées à toutes les époques, sauf qu'autrefois on travaillait avec des symboles traditionnels et aujourd'hui avec des symboles spontanés.

Pour exemple, nous avons les voies de l'initiation religieuse comme les exercices spirituels de saint Ignace de Loyola ou les formes bouddhiques et tantriques, chacune avec sa marque particulière d'espace, de temps et de culture.

Jung a recherché inlassablement des parallèles entre l'alchimie et la philosophie hermétique médiévale. La « fonction transcendante » – formation de symboles – est un objet fondamental de la philosophie du Moyen Âge et s'est exprimée dans le symbolisme alchimique. Simplement, par immaturité, elle n'est pas parvenue à se cristalliser en formulation psychologique.

L'alchimie s'exprime comme les contenus psychiques en langage figuré et allégorique. Elle cherche l'« or », mais pas l'or commun, l'« or philosophique » et elle le désigne de multiples manières : élixir de vie, teinture rouge, pierre philosophale, etc. L'Orient, pour sa part, poursuit la même quête, en appelant l'objet de sa recherche « corps de diamant », « fleur d'or », etc.

L'or apparaît collectivement comme l'image de l'esprit prisonnier des ténèbres. De la masse confuse, primitive, matière du processus alchimique, surgit de diverses manières – division, distillation, combinaison, etc. – la résurrection du corps.

L'alchimie n'est, en réalité, que la continuation médiévale de la gnose, un ensemble d'hérésies chrétiennes qui ont fleuri à l'époque des Pères de l'Église. Pour la gnose, sous n'importe laquelle de ses différentes formes, l'homme est une particule de lumière éternelle, immergée dans les recoins de la matière. Ensuite il sera racheté. Le christianisme apaise ces besoins, à travers le rachat par la Foi. L'alchimie cherchait aussi la Rédemption en réveillant l'âme universelle qui, selon elle, dormait dans la matière. Le yoga, quant à lui, parvient à la libération de l'âme dans le « nirvana » – où il n'y a plus de contraires –, non pas comme l'alchimie, par des processus chimiques, mais par des exercices physiques et psychiques.

« Au plan psychologique, l'image de Dieu est un complexe de représentations de nature archétypique et elle représente une certaine quantité de libido projetée¹⁷⁷. »

L'image paternelle a été le facteur à l'origine des principales religions existantes : le père terrible, l'Ancien Testament ; le père aimant, le Nouveau Testament. L'image maternelle et les représentations animales ou théomorphiques ont été des facteurs importants.

Les degrés du yoga sont déterminés et exigent de la force et de la concentration psychique. Le dernier degré suppose un homme libéré des objets et correspond à la naissance de Bouddha : symbole de l'existence spirituelle éternelle. Jung dit, dans *Le secret de la fleur d'or*, que sa psychologie est expérimentale, réelle, compréhensive. C'est une réalité globale et, pour cela, une réalité vivante.

Cette aventure spirituelle de la quête du soi-même est l'un des objectifs des yogis¹⁷⁸, dans leur recherche de la libération.

Il est extraordinairement difficile ou impossible pour un occidental d'utiliser ces méthodes qui exigent de se couper de la vie. De plus, laisser de côté les conquêtes scientifiques de l'Occident équivaut, pour nous, dit Jung, à scier la branche sur laquelle nous sommes assis. Le même Jung a décrit une méthode permettant aux Occidentaux d'atteindre le centre intérieur et d'établir un contact avec le mystère vivant de l'inconscient, par eux-mêmes et sans l'aide de quiconque. En réalité, Jung l'utilisa sur lui-même. Comme le dit justement Sarró, ce fut l'*édition princeps* de ses études psychologiques. Cette méthode demande de consacrer au soi-même une attention constante, sans laisser de côté les obligations quotidiennes. C'est un peu comme essayer de vivre à deux niveaux différents. Effectuer ses tâches journalières, mais rester à l'affût des indices, des rêves et des réussites extérieures – principe de synchronicité –, pour symboliser ses intentions et la direction du cours de la vie. Jung l'appelle *attention active*. Le moment venu, il faut laisser parler l'inconscient sans en craindre les conséquences.

« Il y a deux raisons principales pour lesquelles l'homme perd contact avec le centre régulateur de son âme. L'une d'elles est qu'une tendance instinctive particulière unique ou une image émotive peut l'amener à une unilatéralité qui lui fasse perdre l'équilibre. C'est ce qui se passe avec les animaux. Par exemple, un cerf sexuellement excité oubliera complètement sa faim et sa sécurité. Cette unilatéralité ou perte d'équilibre était particulièrement crainte des peuples primitifs qui l'appelaient *perte de l'âme*. Une autre menace vient de l'habitude excessive de dormir debout qui, sous forme secrète, tourne précisément autour de complexes déterminés. En réalité, le fait de dormir debout vient précisément de ce qu'il met en contact une personne avec ses complexes ; en même temps, il menace la concentration et la continuité de la conscience. Le second obstacle est exactement l'opposé et il se doit à une consolidation excessive de la conscience du *moi*. Bien qu'une conscience disciplinée soit nécessaire pour la réalisation d'activités civilisées – nous savons ce qui se produit si un garde-fou se laisse emporter par le rêve éveillé –, cela comporte le désavantage grave de pouvoir bloquer la réception d'impulsions et de messages qui proviennent du centre¹⁷⁹. »

Dès lors, l'approche au Soi ne manque pas d'inconvénients et peut revenir à porter une charge bien lourde. Aux patients qui ont besoin de cette approche, nous exprimons en toute clarté qu'il s'agit d'un travail difficile, coûteux et prolongé, dont les résultats sont incertains pendant longtemps. De plus, au contraire d'une intervention chirurgicale où on prête son corps pour que les chirurgiens effectuent l'opération dans la salle prévue à cet effet sans avoir à intervenir, ici, il doit participer de toute son âme au travail qui sera essentiellement le sien. L'analyste agira, seul, comme un guide et uniquement dans les moments de crise où se produisent généralement les symbolisations, il l'aidera à porter sa croix, comme Simon de Cyrène le fit avec Jésus.

« Saint Christophe, patron des voyageurs, est un symbole approprié de cette expérience. Selon la légende, il ressentait de l'orgueil pour sa grande force physique et il était seulement prêt à servir le plus puissant. Tout d'abord, il servit un roi, mais quand il vit que ce roi avait peur du diable, il l'abandonna pour servir le diable. Ensuite, il découvrit un jour que le diable avait peur du crucifix et, de cette manière, il décida de servir le Christ pour peu qu'il puisse le rencontrer. Il suivit le conseil d'un prêtre qui lui dit d'attendre le Christ sur un gué. Dans les années qui suivirent, il rencontra beaucoup de gens d'un rivage à l'autre. Mais, dans une sombre nuit de tourmente, un petit enfant l'appela en lui disant qu'il voulait traverser la rivière. Avec une grande facilité, il prit l'enfant et le mit sur ses épaules. Il marcha plus doucement à chaque pas, parce que cette charge devenait de plus en plus pesante. Quand il arriva à la moitié de la rivière, *il eut le sentiment de transporter tout l'univers*. Il se rendit compte qu'il transportait le Christ sur ses épaules et le Christ lui pardonna ses péchés et lui donna la vie éternelle. Cet enfant miraculeux est un symbole du Soi qui, littéralement, *déprime* l'être humain commun, même si c'est la seule chose qui ait le pouvoir de le racheter¹⁸⁰. »

Le Soi possède une caractéristique sociale, en montrant une tendance à produire de petits groupes de cinq à dix personnes et en créant entre celles-ci des liens sentimentaux nettement définis et des sentiments de relation avec tout le monde. On peut avoir l'assurance que, dans ces petits groupes, il n'y aura pas d'infidélités, ni de trahisons, ni d'envies, ni de jalousies, et que toutes les forces des projections négatives ne rompront pas leur unité.

On parvient à ce résultat après une étape d'individualité et de solitude. C'est ce qu'observait Toynbee – l'historien anglais qui fut si marqué par les idées jungiennes – chez tous les grands de l'histoire qui influencèrent ensuite son évolution. Il appela ce phénomène *retraite et retour*¹⁸¹.

Névrose et psychose

Pour Jung, la névrose est l'oppression de l'un des pôles de la personnalité. Il établit que le pôle non opprimé subit une inflation. Il est logique qu'à la plus grande oppression d'un pôle corresponde la plus grande inflation de l'autre. En allant au-delà des limites compatibles avec la névrose, l'aliénation se présente à nous comme l'inflation des contenus de l'inconscient et l'obnubilation de la conscience par l'invasion des contenus en question qui en résulte. Chez l'individu normal, les archétypes sont en équilibre. Dans la névrose il existe un déséquilibre archétypique et dans l'aliénation, l'invasion de la conscience par des archétypes de l'inconscient personnel et collectif. Mais, en portant l'analyse plus loin, l'aliénation serait probablement produite par l'identification avec un archétype.

La réalité, dans beaucoup de cas, reste abolie et elle est supplantée par les contenus des complexes. L'individu ne présente aucune trace d'adaptation psychologique. La dynamique de ces phénomènes prend ses origines dans la libido qui, en se retirant du monde extérieur pour aller vers l'intérieur, engendrera un substitut du monde perdu, un équivalent de la réalité. Le cas « Schreber » de Freud, très cité à cause de ses interrogations sur la libido, illustre clairement ce phénomène et il le fait par le biais de son idée délirante de la « fin du monde ». Nous estimons que le problème de la libido illustre plus profondément que n'importe quel autre le bien fondé de la théorie jungienne. Il n'est pas possible d'appliquer la théorie freudienne de la libido à la schizophrénie. Cette maladie se traduisant par une perte de l'équilibre « moi-monde » accompagnée par une absence du sentiment de la réalité qui n'est pas explicable par la disparition de l'intérêt érotique. La répression sexuelle peut déterminer l'émergence d'un ascète, mais pas d'un schizophrène. Un symptôme de l'inflation du concept de sexualité est le terme « psychosexualité ».

« Dans la schizophrénie, il manque beaucoup plus de réalité qu'on peut attribuer strictement à la sexualité¹⁸². »

L'isolement schizophrénique culmine quand l'individu acquiert la conscience de son éloignement de la réalité, en retournant au milieu ambiant avec des intentions morbides, des intentions réveillées par la panique qui conditionne le désir compensatoire de se rattacher à la réalité. Jung ne considérait pas non plus comme approprié la tentative d'Abraham, qui tenait pour certain que le retrait de la libido du monde environnant déterminait la paranoïa, puisqu'une introversion ou une régression simple, dans la mesure où elles peuvent occasionner une névrose, ne possèdent pas de force en elles-mêmes – ceci, par faute de symptômes concomitants – pour déterminer cette maladie.

Nous nous souvenons que Jung voit dans les aliénés et/ou les psychotiques des cas limites, une sorte de verre grossissant pour la connaissance de la psychologie normale et névrotique. Il est possible de constater chez les individus normaux et névrotiques des mécanismes compensatoires similaires à une introversion pour des raisons de fatigue ou autres ; mais cette introversion nécessaire, pour l'économie psychologique, se voit naturellement suivie par une extraversion quand l'équilibre énergétique se voit rétabli par le repos. À propos de la schizophrénie, Jung se rappelle que l'inconscient est :

« La condensation de ce qui est historiquement moyen et courant. »
Avec Nietzsche, il affirme que le vrai danger est l' « isolement de soi-même ».

« L'homme moderne aime croire qu'il est maître de son âme. Mais comme il est incapable de dominer ses humeurs et ses émotions ou de se rendre compte des choses cachées ou de ce que les facteurs inconscients s'infiltrant dans ses dispositions et ses décisions. En réalité, il n'est pas maître de son âme. Ces facteurs inconscients doivent leur existence à l'autonomie des archétypes. L'homme moderne se protège, par le biais d'un système de compartiments étanches, contre l'idée de voir divisé son propre domaine. Certaines zones de sa vie extérieure, de son propre comportement, se maintiennent, pour ainsi dire, dans des caissons, séparés et qui ne se confrontent jamais face à face¹⁸³. »

« La triste vérité est que la vie authentique de l'homme consiste en un complexe d'oppositions inexorables : le jour et la nuit, la naissance et la mort, le bonheur et le malheur, le bien et le mal. Nous ne sommes même pas sûrs que l'un prévale sur l'autre, que le bien vaincra le mal ou la joie triomphera de la tristesse. La vie est un champ de bataille. Ce fut ainsi et ce le sera toujours, et si ce n'était pas le cas, l'existence arriverait à sa fin¹⁸⁴. »

« Le dicton *vouloir c'est pouvoir* est la superstition de l'homme moderne. Mais, pour maintenir sa croyance, l'homme contemporain paie le prix d'un manque notable d'introspection. Il est aveugle au fait qu'avec tout son rationalisme et toute son efficacité, il est possédé par des *pouvoirs* qui sont hors de son domaine. Ses dieux et ses démons n'ont pas disparu du tout. Ils ont seulement adopté de nouveaux noms. Ils ne lui donnent aucun repos dans le cours de sa vie, le remplissent de vagues appréhensions, de complications psychologiques, d'une soif insatiable de pilules, d'alcool, de tabac, de nourriture et surtout un large, un très large développement de la névrose¹⁸⁵. »

« L'individu est l'unique réalité. Plus nous nous éloignons de l'individu vers des idées abstraites sur l'*homo sapiens*, plus nous sommes exposés à sombrer dans l'erreur. Dans ces temps de commotion et de rapides changements sociaux, il est souhaitable de savoir beaucoup plus que nous ne savons sur l'être humain individuel, car bien des choses dépendent de ses qualités mentales et morales. Mais si nous voulons voir les choses dans leur vraie perspective, nous avons besoin de comprendre le passé de l'homme comme son présent. À partir de là, il est essentiel de comprendre les mythes et les symboles¹⁸⁶. »

« Seulement si nous dressons une comparaison entre nos conclusions et les normes générales, celles-ci sont valides dans le milieu social où appartiennent les individus. Nous devons prendre en compte l'équilibre mental – ou bon sens – de l'individu en question. Parce que le résultat ne peut être un nivellement collectif total de l'individu pour l'adapter aux *normes* de sa société. Cela conduirait à la situation la moins naturelle. Une société saine et normale est celle où les gens sont habituellement en désaccord, parce qu'un accord général est relativement rare en dehors des sphères des qualités humaines instinctives.

Le désaccord fonctionne comme un véhicule de la vie mentale en société, mais il n'est pas un but ; l'accord est également important. Comme la psychologie dépend à la base de l'équilibre des contraires, aucun jugement ne peut se considérer comme définitif si sa réversibilité n'est pas prise en compte. La cause de cette particularité réside dans le fait qu'il n'y a pas de point de vue au-delà ou en dehors de la psychologie qui nous permette de former un jugement définitif sur ce qu'est la psyché¹⁸⁷. »

Dans de telles circonstances et sous de telles pressions surgit la névrose face à laquelle Jung cherche à définir quelle est son origine et vers où elle essaie de conduire l'individu. Pour lui, la névrose est une période de crise qui s'enracine dans l'« ici et maintenant », dans le moment actuel. C'est, en ultime instance, une crise existentielle comme si seulement un penseur existentiel, tel que Jung, pouvait comprendre cet état. Le névrosé a besoin de se trouver face à lui-même, même si le poids des pressions qui pèsent sur lui ont dérangé son inconscient en créant un conflit des contraires.

Le fait de connaître les causes est seulement, pour Jung, un jalon de l'historicisme et un fait biographique qui ne peuvent presque pas se désintellectualiser. Pour lui, la guérison ne se trouve pas dans le réflexif, par le seul fait de la réflexion, mais dans le sentiment.

Ce sont les dissonances de la conscience qui signalent la situation névrotique de l'individu et lui facilitent une plus grande connaissance de lui-même. Il n'est pas possible de continuer à ignorer l'inconscient, mais il se convertit en élément décisif pour la résolution de la névrose.

La tradition judéo-chrétienne est, davantage, une entrave d'origine sociale pour l'intégration des fonctions, la flexibilité de comportement et le fait d'assumer de manière non critique les opposés bien/mal comme parties acceptables et réelles de la totalité psychique fonctionnelle. Nous pourrions dire, dans un sens social, que la répression névrotique activée par la nécessité d'être social, détermine la faiblesse des principes vitaux, eros et thanatos.

Sociologiquement, l'homme adopte différentes conduites adaptatives afin de se réintégrer sans anxiété ni insatisfaction dans son monde intérieur, mais en vérité, il ne parvient à le faire qu'en écoutant la pulsion de son inconscient.

*La névrose représente une scission intérieure, une guerre contre soi-même. Tout ce qui accentue la scission en question aggravera l'état du patient et tout ce qui le calme tendra à le guérir*¹⁸⁸.

Le symptôme nucléaire de la névrose est l'angoisse du néant existentiel. Cette angoisse peut être :

- Ontologique : Angoisse existentielle, métaphysique

ou

- Ontique : Psychologique

{	Normale ou assumée
	- Pathologique
	- Névrotique

Le mouvement névrotique de la libido est une condition première pour l'intégration de la personnalité. L'individu se trouvera face à lui-même s'il entreprend sa recherche.

La régression de la libido et l'ouverture de l'inconscient sont des étapes nécessaires dans les processus de pénétration les plus profonds de la psyché, processus qui faciliteraient une nouvelle intégration de la personnalité.

Nous pouvons dire qu'il existerait un moment anémique de perte de valeurs, de « déstructuration de la personnalité » suivie par l'acquisition de nouvelles valeurs qui impliqueraient une adaptation normale et active pour la « restructuration » de la personnalité à travers le processus mettant en jeu tant de facteurs sociaux, historiques et idéologiques.

Nous pouvons parler d'une nature historique des scissions psychologiques. Tout comme une société s'anéantit en se scindant sans accepter des moyens de cohésion, l'individu immergé dans un moment socio-historique anémique manifeste sa scission par le chaos de sa névrose individuelle. Des anciennes valeurs cessent de paraître vraies, de nouvelles croyances les attirent vers elles. Chaque tendance possède la force énergétique d'un complexe autonome à l'intérieur de la psyché. Toutes ces tendances cherchent à entraîner l'individu dans leur direction. Le chaos des valeurs en déroute le fait dériver vers la névrose.

Dans la mesure où un individu est capable d'identifier ses énergies psychiques avec un système et de le mettre en évidence comme psychologiquement valide, il sera protégé de la névrose et laissera, en conséquence, son monde individualiste au profit de la garantie psychique des valeurs sociales acceptées.

Mais, en tout cas, l'accès à la vérité implique comme condition première, une régression de la libido et, donc, l'apparition d'une névrose. La régression libidinale vers l'inconscient est un processus psychique intrinsèque et son symbolisme de régression est l'« inceste », lequel impliquerait, pour Jung, symboliquement, le fait de naître à nouveau, une renaissance.

Les rêves exposés – sauf exception –, selon ce qui est expliqué par Jung, s'exposent en forme abrégée :

« Parfois je présente seulement telle partie qui contient la pensée fondamentale ; dans d'autres cas, tout le texte est resté réduit à l'essentiel. Le travail de simplification n'était pas seulement destiné à abrégé des rêves trop longs, mais aussi à éliminer des allusions ou des complications personnelles. Cela précisément pour des raisons de discrétion¹⁸⁹. »

Nous nous confrontons à une possible objection. Le même Jung nous avertit que le contenu d'un rêve est toujours ambigu et qu'il dépend étroitement de la personnalité de celui qui rêve. Il est nécessaire pour cela de capter exactement les conditions vitales et la psychologie manifeste du rêveur en prenant en compte le contexte. Notre but, ici, était seulement de présenter les figures archétypiques qui émergent de certains rêves, en laissant de côté – ce qui serait d'une importance capitale – ces facteurs dans le travail thérapeutique. De la même manière, nous mettons de côté tout conditionnalisme psychologique, bien que ce soit une opportunité pour éclairer ce que peut être l'environnement social des personnes qui rêvent. C'est pour cela que notre travail revient sur l'aspect collectif du rêve, à travers l'amplification objective avec le matériel symbolique général des légendes, des mythologies, etc.

Les éléments du rêve – dit Jacobi – peuvent être interprétés dans une certaine mesure sans les associations personnelles et sans le contexte ; uniquement à partir du fait qu'ils sont de nature collective et représentent, pour cela, les problèmes humains généraux. En d'autres termes, tous les motifs de nature archétypique peuvent être analysés et interprétés de cette façon, mais seulement ceux-là¹⁹⁰.

Or dans cette confrontation, nous devons éluder avec sagesse l'adoption de symboles « standard » comme s'ils étaient traduits d'un dictionnaire. Rien ne peut être plus éloigné du concept de Jung sur la dynamique et l'essence du rêve.

Un ingrédient fondamental est l'examen des rêves qui sont des créations qui permettent la pénétration dans les recoins profonds de la personnalité en développant un imaginaire qui permettra un rattachement à la fonction symbolique.

L'étude des rêves et leur interprétation qui occupe une grande partie de l'œuvre de Jung conduit celui-ci à soutenir qu'en dérivant du dynamisme inconscient, ils nous donnent :

« Une représentation des contenus qui opèrent en lui. Non pas tous d'entre eux, mais seulement quelques-uns qui, par voie d'association, s'actualisent, se cristallisent et se sélectionnent en corrélation avec l'état momentané de la conscience.

Parce que les rêves sont l'expression simple de la subjectivité, ils possèdent une vérité naturelle, authentique, non faussée, qui nous signale par le biais des archétypes une direction en consonance avec le développement de l'homme originel. Elles montrent des scènes symboliques qui concernent des situations psychologiques et elles découvrent, à travers les images, des aspects propres de notre être qui n'ont pas pu être remarqués à l'état de veille, montrant la réalité qui se cache au fond de chaque personne occultée par un masque qui dissimule, dans notre vie quotidienne, la véritable authenticité. »

La découverte de cette réalité est la découverte d'une expérience de transformation tendant à la disparition du moi et au surgissement d'un esprit créateur qui ait comme objectif essentiel de nous créer nous-mêmes¹⁹¹.

Chapitre XVIII

Psychothérapie jungienne

Jung a été un grand médecin et un grand psychologue. Son œuvre s'est centrée ensuite sur le traitement et l'interprétation pathogénique des processus morbides. Bientôt, il s'est rendu compte qu'une psychothérapie centrée sur le patient, conçue comme une entité abstraite, séparée de sa réalité existentielle et historique, était une voie sans issue qui s'achevait en tautologie. Pour cela, en abordant ce chapitre de la technique psychothérapique jungienne, nous entrons, en réalité, dans le creuset même de sa pensée. C'est précisément, ici, que nous pouvons observer les profondes projections sociales et historiques de son savoir-faire qui vont bien au-delà du travail strictement professionnel d'un psychologue, pour méritoire qu'il soit. La psychothérapie de Jung se distingue décidément d'une pratique professionnelle orthodoxe, car elle se convertit d'emblée en « chemin de salut ». Et c'est, dès lors, un chemin de salut qui prend un sens quasi religieux. Non seulement elle comporte la guérison des processus névrotiques qui affectent l'individu, mais elle aspire à forger, autant que possible, la perfection de la personnalité soumise à son analyse. Pour cela, non seulement elle met en œuvre tous les procédés actuels pour confronter, traiter et guérir la plus petite perturbation psychique, point de départ de la névrose et des psychoses, mais aussi les moyens opportuns pour obtenir l'atténuation, voire la disparition des symptômes qui indiquent une névrose grave ou une psychose. Jusqu'ici Jung procède comme un psychologue en plein exercice professionnel qui applique ses connaissances pour le bénéfice de son patient et mérite, pour cela simplement, la considération spéciale de ses contemporains et successeurs.

Comme un psychothérapeute chevronné, il a compris que ce travail n'est que le prélude à la formation d'une nouvelle personnalité. La psychothérapie est alors formatrice de la personnalité et éducatrice, car elle met le malade en face des problèmes éternels de la vie. Les deux voies peuvent se concevoir séparément ou simultanément. La profondeur de la perturbation et surtout des instances internes obscures d'insatisfaction font, pour le dire avec les mots du maître, que :

« Ils sont peu nombreux ceux qui suivent le dernier chemin... Car il est aussi étroit que le fil d'un couteau¹⁹². »

« Dans le processus analytique, c'est-à-dire dans l'échange dialectique entre le conscient et l'inconscient, il existe un développement – dans le sens de Jaspers – *un progrès vers une finalité ou une fin*, dont la nature, difficile à découvrir, m'a occupé pendant plusieurs années. Les traitements psychologiques touchent à une fin dans toutes les phases possibles de leur développement, sans avoir la sensation d'avoir touché une finalité.

On observe des issues typiques, transitoires : 1) après avoir reçu un bon conseil ; 2) après une confession plus ou moins complète, mais de toute manière suffisante ; 3) après avoir reconnu un contenu essentiel, jusqu'alors inconscient, mais qui, une fois rendu conscient, a pour conséquence un nouvel élan de vie ou d'activité ; 4) après s'être libéré de la psyché infantile, par le biais d'un travail bien plus large ; 5) après avoir trouvé un nouveau mode rationnel d'accommodement aux conditions d'un monde environnant difficile ou inhabituel ; 6) après la disparition de symptômes douloureux ; 7) après un changement positif du destin comme, par exemple, un examen, des

fiançailles, un mariage, un changement de profession, etc. ; 8) après avoir découvert qu'on se rattache à un credo religieux déterminé ou après une conversion ; 9) après avoir commencé à édifier une philosophie pratique de la vie¹⁹³. »

Ces considérations expliquent bien pourquoi la méthode de traitement de Jung n'est pas universelle. À l'intérieur de l'infinie variété des perturbations psychiques, les méthodes utilisées doivent varier selon les conditions de chacun, la disposition psychique et la nature du patient.

Pour cela, Jung n'a pas établi une formule universelle. Les méthodes utilisées et leur amplitude varient dans chaque cas. Jung a reconnu la valeur des concepts freudiens sur la sexualité, mais il évoque aussi l'insistance d'Adler sur la volonté de puissance en tant que facteur névrotisant. À ces deux motivations, il ajoute d'autres facteurs de perturbation psychique qui sont spécifiquement humains : la religion et les nécessités spirituelles et sociales propres à l'homme.

« La nécessité spirituelle apparaît dans la psyché comme un instinct, et même comme une véritable passion. Ce n'est pas un dérivé d'un autre instinct, mais un principe *sui-generis*, c'est la forme indispensable de la force de l'instinct¹⁹⁴. »

En accord avec la structure polaire de nos jugements dont la pensée héraclitienne fait état et qui oppose au monde des instincts primitifs de la nature – le sexe, l'instinct de conservation – un autre monde spirituel, Jung nous dit :

« Le polymorphisme de la nature primitive des instincts et le champ de la formation de la personnalité se trouvent face à face pour former un couple de contraires appelés la nature et l'esprit. Ce couple de contraires n'est pas seulement l'expression éternelle, mais aussi peut-être la base de cette tension que nous appelons l'énergie psychique¹⁹⁵. »

n

Chapitre XIX

Psychologie et religion

Un des thèmes dont Jung se préoccupa toute sa vie fut le problème religieux. Nous nous souvenons qu'il était fils d'un pasteur et que sa formation fut sans doute très influencée par cette circonstance. Il l'aborde sans perdre de vue qu'il est psychologue et que la vérité ultime – qui est d'ordre métaphysique – n'est pas de sa compétence. Même avec ces précautions, un certain malaise s'empare du lecteur quand le maître développe certains thèmes. Cette préoccupation de Jung sur l'aspect religieux de la psyché rappelle Korn qui, dans un essai intitulé *Mon credo*, nous confesse :

Il dut produire un effort moral intense pour réagir contre les tendances antireligieuses de son enfance et de sa jeunesse. Il affichait, déjà, son matérialisme avant même de commencer ses études de médecine.

Cette attitude mentale, que nous regrettons beaucoup quant à nous – nos générations depuis lors – a été la conséquence fâcheuse d'un enseignement athée militant où étaient habilement omis tous les motifs déterminants d'inquiétudes supérieures. Cet enseignement réduisait la culture humaniste au nom d'un scientisme tout-puissant alors qu'il n'était, en réalité, qu'un mélange insipide de connaissances de seconde ou de troisième main. Il nous a coûté beaucoup de travail pour parvenir à la conclusion – selon ce qu'affirme Korn – que *le matérialisme n'est pas autre chose que l'hypothèse fondamentale du travail scientifique.*

Korn nous dit encore que :

Le sentiment religieux est un fait humain. Il est, sans doute, enraciné avec une plus ou moins grande intensité chez les différents individus, mais il est très rarement faible au point de le qualifier de méprisable. De ce point de vue, nous ne devons pas nous laisser tromper par le fait qu'il dévie souvent de son orientation première et qu'il se camoufle sous des formes que nous considérons habituellement comme religieuses. En réalité, le sentiment religieux comme tel est indépendant des rites et cultes occidentaux auxquels il se rattache. Tout comme le sectarisme et le fanatisme, le sentiment religieux peut se manifester avec les tendances les plus opposées et se concilier avec les convictions les plus divergentes. Sans doute, chez tout individu, sa religiosité s'appuie sur l'abstraction la plus élevée qui puisse se concevoir, mais il le conçoit dans la mesure de ses forces et de ses habitudes mentales. L'essentiel, à mes yeux, est l'état émotif qui est lié à ces idées précises.

D'entrée, en considérant la forme sous laquelle Jung aborde le thème religieux, nous devons nous débarrasser du préjugé matérialiste selon lequel la réalité n'a d'existence que matérielle. Alejandro Korn disait :

Non seulement la psyché existe, mais elle est l'existence même. C'est uniquement à travers elle que nous connaissons le monde extérieur. Quand le simple réalisme nous fait défaut, peu de réflexions suffisent pour comprendre que nous ne connaissons pas l'univers visible et tangible qui s'étend dans l'espace et se déroule dans le temps autrement que comme phénomène mental. La réalité, nous ne la connaissons que dans les limites communes à toute espèce¹⁹⁶.

Il suffit de penser comment nous percevrions le monde si nous changions la longueur d'onde susceptible d'être captée par notre vision. L'œil humain normal est seulement capable de distinguer les impulsions ou les radiations d'ondes lumineuses situées entre 760,4 et 396,8 millièmes de millimètre. Entre ces deux limites se situent les couleurs spectrales. Les rayons de plus grande ampleur, dits infrarouges, sont invisibles à la rétine comme aussi ceux

de plus petite ampleur, les ultraviolets. Supposons un instant que l'être humain, par le biais d'une mutation, soit capable de voir les rayons ultraviolets ou ceux de plus petite ampleur encore comme les rayons X. Toute sa vision du monde serait transformée, même si le monde, lui-même, n'avait en rien changé. De fait, l'unique source de connaissance que nous possédions est psychique. De là, la célèbre phrase de Berkeley qui résume toute sa philosophie : *être est la même chose qu'être perçu*, c'est-à-dire que toute la réalité se résume dans les représentations du sujet.

Cette affirmation absolue de la réalité du psychisme, tout comme le rejet formel d'une quelconque réduction du psychisme à quelque chose de non psychique sont deux principes fondamentaux de Jung. Ils nous mettent sur la piste de son approche psychologique des phénomènes religieux*. Il ne revient pas à la psychologie de constater si une idée est vraie ou fautive. C'est un problème épistémologique, c'est la vérification de son adéquation à un objet ou à la réalité extérieure. La psychologie, répète Jung :

« S'occupe seulement du fait de son existence et, pendant qu'elle existe, elle est psychologiquement vraie. »

Au-delà de la psychologie on trouve l'épistémologie et la gnoséologie, mais aborder ces aspects de la réalité échappe à la psychologie.

Si on s'en tient à ces considérations, il revient exclusivement à cette science de capter l'expérience religieuse de l'homme, comme activité de sa psyché, d'observer comment se manifestent du point de vue empirique ses idées sur la religion, son concept de la divinité, l'absence ou la négligence de ces interrogations. La psychologie ne peut s'attaquer au problème de la « réalité absolue », qui est un thème théologique et non psychologique. En vérité, prétendre expliquer la psychologie religieuse de l'homme entraîne de graves risques. Peut-être le plus difficile est celui qui est signalé par Max Scheler :

C'est la situation très particulière où se trouve la psychologie de la religion, puisque c'est seulement dans le domaine de la foi qu'on peut toucher à la réalité de l'objet dont on veut étudier la réaction psychique.

Bien qu'ici cette difficulté émerge, toute la psychologie est imprégnée de problèmes semblables du fait qu'en elle l'objet de son étude est simultanément son sujet**.

La psychologie, comme science de l'âme, doit s'en tenir à son objectif sans peur de reconnaître ses limites. Si elle postule l'existence d'un Dieu, elle établira implicitement la possibilité d'une démonstration de Dieu, en dépassant ainsi sous forme illicite les limites de sa compétence.

« Nous ne savons pas d'où surgit le phénomène religieux, comme nous ignorons l'origine de l'âme. La compétence de la psychologie comme science empirique, c'est-à-dire factuelle, basée sur les faits, doit seulement se limiter à étudier le phénomène religieux en soi, comme il se présente dans l'âme humaine. Avec lui, rien de positif ni de négatif ne s'affirme sur l'existence de Dieu. »

Arrivé à ce point de son analyse, Jung affirme que son approche est exclusivement phénoménologique. Ce concept doit être compris dans un sens qui permet de le lier à cette

* Le phénomène est vrai pendant qu'il se manifeste. Ce n'est pas à la psychologie de juger sur le faux ou le vrai d'une croyance. Le phénomène religieux répond, en tout cas, à une nécessité de recherche des vérités premières qui est inhérente à la condition humaine.

** L'objet d'étude : l'homme.

Le sujet qui étudie : l'homme.

philosophie assez répandue actuellement et qui procède de Husserl. Jung, en usant de ce terme, exprime qu'il ne veut pas faire acte de philosophe qui se limite à suivre d'aussi près que possible les faits et les phénomènes qui permettent de coller à la description d'une donnée. De ce point de vue, il emploie presque indifféremment les termes de phénoménologie et d'empirisme. Husserl insiste beaucoup sur ce point, en soulignant que la phénoménologie se situe aux antipodes de l'empirisme.

Il faut ajouter, pour être juste, que Jung, bien que cela ne se remarque pas toujours, faisait à peine la distinction entre empirisme et phénoménologie, ce qui constitue, en quelque sorte, une hérésie philosophique. La vérité est qu'il a un peu droit à le supposer. L'empirisme, tel qu'il le conçoit et le pratique, est, en effet, très éloigné de ce qu'on pourrait appeler l'empirisme simple de l'ère positiviste. En premier lieu, l'« expérience » dont il parle rappelle celle de William James qui peut être une « expérience religieuse ».

Il sait ensuite, avec Bergson, que les « données immédiates » ne sont pas l'expérience brute, mais qu'au contraire, elles doivent être séparées d'elle par un travail attentif et délicat permettant d'écarter les abstractions surimposées, bien que ce ne soit que par le langage, ce prisme qui déforme et endurecit. Ce que nous prenons en considération, à première vue, pour le fait et l'expérience, est déjà une construction qui « réifie » et qui « aliène » comme il est d'usage de le dire aujourd'hui.

Dans ces limites, Jung essaie seulement de décrire des événements, des expériences, des faits de caractère religieux. La vérité psychologique, du point de vue phénoménologique – considérée comme le fait Jung – est un fait, jamais un jugement. Quand elle parle, par exemple, du thème de la Vierge mère, la psychologie met en valeur l'existence de cette idée ou croyance, elle n'essaie jamais d'établir si cette idée est vraie ou fausse. L'idée, en tant que telle existe et est psychologiquement vraie. Jung souligne que c'est aussi le point de vue des sciences naturelles. La psychologie traite des idées et d'autres contenus spirituels humains de la même manière que, pour prendre une comparaison un peu grossière, la zoologie s'occupe des animaux. Un éléphant est vrai, parce qu'il existe. Cet animal n'est pas une conclusion logique, ni une assertion, mais un jugement subjectif d'un intellect créateur.

Ces précautions étant prises, l'affirmation de Jung ne nous semblera pas si désagréable :

« Pour notre psychologie qui doit s'appuyer sur l'empirisme en tant que science, à l'intérieur des limites fixées à notre connaissance, Dieu est une fonction de l'inconscient, une activation de l'*image divine* par une masse dissociée de la libido. »

Parce qu'indubitablement pour la psychologie, il s'agit seulement de rechercher comment et où se produit l'idée de Dieu, sans ne rien considérer de son existence ou de son inexistence. Avec ces prémisses, Jung dédie une étude achevée, minutieuse, détaillée et respectueuse du sacrifice de la messe, utilisant sa méthode de développement et ses extraordinaires connaissances sur l'histoire des religions et l'alchimie. Son livre *Réponse à Job* est aussi à placer dans cette perspective. Ce livre provoqua un scandale, certains critiques, oubliant les observations réitérées de l'auteur, soulignant que le maître suisse traitait de Dieu comme d'un patient couché sur son divan psychanalytique. En vérité, nous devons comprendre, ici, l'évolution de l'idée de Dieu – unique aspect considéré par le psychologue – à travers le châtement non motivé de Job.

Après cette expérience divine, il restait seulement l'incarnation où Dieu, rendu mortel, souffrait les mêmes épreuves que Job. En insistant sur la séparation de Satan, l'« ombre » de Dieu, il démontre l'existence du mal, seulement quand il insiste sur la nécessité de compléter la Trinité en incorporant la quatrième Personne. Que reste-t-il du mal dans cet aspect inévitable de la création ? Tel est le problème posé sans être résolu par notre psychologue.

L'incarnation se poursuit après la mort du Fils par la présence de l'Esprit Saint qui reste parmi les hommes¹⁹⁷. Marie, qui est une autre image de l'ancienne Sophie et qui intercède comme elle, prend une importance croissante, jusqu'à la proclamation finale, en 1950, du dogme de l'Assomption qui est l' « événement » le plus important depuis la Réforme¹⁹⁸.

On a accusé Jung, fils de pasteur et formé dans le protestantisme, de flirter avec le catholicisme. Il connaît, par son expérience personnelle, ce qui manque au protestantisme, les limites que celui-ci doit à l'incorporation du rationalisme. À cause de son approche rationaliste, le protestantisme a pratiquement transformé le Christ en exemple éthique et perdu une grande partie de la richesse du dogme, spécialement en le dépouillant de l'image religieuse de la figure féminine de Marie que le catholicisme a conservé si jalousement et constamment renforcé.

Le critique qui serait tenté de considérer avec sévérité les contradictions et même les ambiguïtés de *Réponse à Job* ne doit pas oublier l'appel à l'indulgence du lecteur par lequel Jung commence son livre et notamment le passage où l'auteur se défend d'être, en aucune manière, un érudit dans les Écritures saintes et se décrit :

« Comme laïque et comme médecin qui a eu l'opportunité de plonger profondément son regard dans la vie spirituelle de nombreux êtres humains. »

Devant l'affirmation qui suit, devons-nous prononcer le diagnostic de panthéisme ?

« Il y a tant de choses qui me remplissent, les plantes, les animaux, les nuages, le jour et la nuit et ce qui est éternel dans les hommes. Plus je me sentais incertain de moi-même, plus grandissait en moi le sentiment de ma parenté avec toutes les choses. »

Le même Jung rappelait avec un sourire ironique que :

« Tous les ismes ne sont qu'autant de noms du diable. »

En ce qui concerne la religion, la réponse jungienne est catégorique. Les phénomènes religieux ne sont pas une sublimation comme le dit Freud, mais l'expression d'une authentique et légitime fonction psychique.

Le psychisme est un facteur autonome et les manifestations religieuses sont, en dernière instance, un point de rencontre des facteurs conscients et inconscients. Un éminent disciple de Jung, Gerard Adler – à ne pas confondre avec Alfred Adler – a dit que la religion n'était peut-être pas autre chose que l' « adaptation de l'homme au fait de la conscience, une réponse à son existence humaine ».

Les confessions sont des formes codifiées et dogmatisées d'expériences religieuses. Les contenus des expériences sont sacrés et, en règle générale, ils se sont rigidifiés dans une construction mentale inflexible et souvent complexe. L'exercice et la répétition de l'expérience première en est venu à se constituer en rite et en institution immuable. Cela signale la fin du prophétisme dans le christianisme, fin du prophétisme qui n'implique pas une pétrification ou une stagnation, car les corpus des confessions sont ouverts même si toute innovation exige la plus grande prudence.

Bien au contraire, durant des siècles entiers et pour d'innombrables personnes, les confessions représentent l'unique forme d'expérience religieuse sans que s'affirment les nécessités qui conduiraient à la réformer. Même si on a pu souvent attribuer à l'Église catholique une certaine rigidité conceptuelle, elle admet que son dogme est vivant et susceptible donc d'évolution. Le nombre de dogmes n'est pas non plus limité et on peut l'accroître dans le cours du temps. Il en va de même avec le rituel. De toute façon, n'importe quel changement ou

développement se produit à l'intérieur de faits originalement expérimentés, en ce qu'il s'établit un type particulier de contenu dogmatique et de valeur affective. Il n'est pas jusqu'à la protestation, par sa transformation en mode de libération presque illimitée de la tradition dogmatique et du rituel codifié, et sa désintégration en plus de quatre cents dénominations, qui ne se trouve obligée de se déclarer chrétienne et de s'exprimer à l'intérieur de la révélation que Dieu s'est manifesté dans le Christ et a souffert pour l'humanité. Ceci est un cadre de référence précis et immuable.

Une autre caractéristique psychologique de la religion est de se baser sur la reconnaissance d'une réalité surhumaine dont l'homme est, jusqu'à un certain point, conscient et vers laquelle il doit orienter, sous une forme ou une autre, sa vie. L'existence de cette réalité transcendante extraordinaire que nous appelons Dieu est le fondement de toute religion à n'importe quelle époque et en n'importe quel lieu.

Jung nous surprend de manière presque incroyable quand il nous dit qu'à son avis, du point de vue de la vérité psychologique, n'importe quelle théorie scientifique possède en soi moins de valeur qu'un dogme religieux et est plus incomplète, pour aussi subtile qu'elle soit, par le simple fait qu'une théorie scientifique est forcément abstraite et exclusivement rationnelle, alors que le dogme religieux exprime à travers son contenu l'image d'une totalité rationnelle et irrationnelle. De plus, nous dit-il, le dogme garantit bien mieux qu'une théorie scientifique un fait aussi irrationnel que celui de l'existence psychique. Le dogme surgit des expériences de la « gnose » – à ne pas confondre avec le gnosticisme – appelées expériences immédiates et révélées comme l'Homme-Dieu, la Trinité, l'Immaculée Conception, etc.

D'un autre côté, c'est le résultat de la collaboration de beaucoup d'esprits choisis et de beaucoup de siècles. Il en va de même pour la théorie scientifique. Ainsi, par exemple, le fonctionnement cérébral, durant des années, a été relié à l'hydraulique quand on a découvert les ventricules cérébraux et le courant liquide qui circule entre eux ; ensuite, on l'a lié à l'électricité, puis à la chimie – après la découverte des intermédiaires chimiques – et à la cybernétique. Chaque progrès scientifique débouchera sur une autre interprétation, certainement amplificatrice, peut-être complémentaire, mais dans tous les cas enrichissante. Nous sommes tout à fait d'accord avec cette approche jungienne du dogme. Un concept scientifique est supplanté par un autre, le dogme dure pendant des siècles. L'Homme-Dieu qui souffre pour l'humanité possède au moins une ancienneté de cinq mille ans et la Trinité est peut-être encore plus ancienne.

Le dogme constitue une expression de l'âme plus complète qu'une théorie scientifique, puisque celle-ci est uniquement formulée par la conscience. De plus, pour exprimer quelque chose de vivant, la théorie scientifique peut seulement se réclamer de principes abstraits, tandis que le dogme, en se rattachant à la forme dramatique du péché, de la pénitence, du sacrifice, de la Rédemption, etc., parvient à exprimer adéquatement le processus vivant de l'inconscient qui est toujours intensément dramatique. Pour cela, et selon Tertullien, nous exprimons notre accord avec la valeur révélatrice du dogme, en affirmant sous forme catégorique que « l'âme est naturellement chrétienne ».

Jung explique aussi les avantages psychologiques de la religion. Elle empêche les effets de la « possession », comme on l'appelait autrefois, maladie qu'on n'a pas rendue plus compréhensible, ni dans son pronostic, ni dans son traitement, en lui appliquant le qualificatif scientifique de « névrose ». La religion a, comme suprême finalité du point de vue psychologique, empêché l'irruption désorganisatrice de la conscience par des contenus de l'inconscient. Dans cette tâche de protection, elle formule une série de symboles adéquats enveloppés dans un dogme et un rituel fermement organisés. Dans la mesure où le dogme et le rituel seront efficaces, beaucoup d'hommes seront protégés contre cette désolante maladie ou, pour le dire en termes jungiens, l'« inflation de l'inconscient ». Plus important encore : s'il

leur arrive quelque chose d'anormal, ils peuvent chercher la protection adéquate des murs de leur Église.

Il est aussi un fait incontournable voulant que, sous l'influence de la dite « démonstration scientifique », beaucoup de personnes se sont éloignées de leur Église ou en sont devenues indifférentes. S'il s'agit seulement d'intellectuels névrotiques ou de rationalistes endurcis, on pourrait toujours se consoler de cette perte. Mais il s'agit, dans beaucoup de cas, d'hommes religieux qui sont incapables de se reconnaître dans les formes de foi existantes.

Cela nous conduit à penser, en accord avec Jung, que le problème psychologique de notre époque est plus profond que le domaine d'extension de la psychologie.

C'est un problème religieux, mais qui touche à la religion et pas à des rites vides. C'est une faim de symboles religieux, susceptibles d'être ravivés sous forme totale, intense et naturelle, capables de se maintenir « vivants » à l'intérieur de la psyché, sans être imposés de l'extérieur par la tradition ou par la coercion. C'est, en réalité, une recherche. Le problème central de notre temps est fondamentalement un manque de religion. L'immense majorité des hommes se sentent accablés par le manque de sens à leur vie, même s'ils vivent à l'une des époques les plus significatives de l'Histoire. Nous nous trouvons entre la fin des anciennes évaluations.

Dieu est mort, a dit Nietzsche, le prophète de notre temps et, à la lumière de cette affirmation, l'émergence de nouvelles évaluations pléthoriques de Foi, d'Espérance et de Charité ont failli tomber dans le néant d'un monde où le Dieu des Anciens était écarté au profit de l'argumentation scientifique et du rationalisme cartésien excessif.

Ceci nous amène à considérer, avec un enthousiasme communicatif, le Concile œcuménique de Vatican II. Ici, on a mis une fois de plus en pratique l'enseignement du Christ :

Qui veut conserver sa vie la perdra.

Ce que Toynbee appelait *la carapace de la hiérarchie et l'armure de la papauté* s'est entrouvert. Avec un courage admirable et une humilité sublime, les pères de l'Église ont su trouver la route sûre de l'avenir. Sans toucher au dogme intangible, ils ont débarrassé le catholicisme du poids pesant qui s'est accumulé durant des siècles de luttes, d'incompréhensions et de désaccords, en oubliant avec Charité ce qui a été subi, en plaçant leur Espérance dans le futur et en s'apprêtant avec Foi à surmonter les obstacles qui surgissent sur leur chemin*.

* À ce sujet, je suggère de lire, sans aucune arrière pensée, la lettre encyclique *Veritatis splendor* de Jean-Paul II (éd. du Cerf, Paris, 1993) et de laisser venir, contempler et seulement plus tard interpréter. C'est, peut-être, un texte difficile, mais il est mobilisateur pour la « pratique de l'inconscient ».

Chapitre XX

Considérations finales

Jung renonça en 1913 à son activité professorale pour se consacrer à des investigations sur la phénoménologie de l'inconscient, sa structure et le comportement psychique général. *Types psychologiques* rassemble le résultat de ces investigations. Plus tard, Jung travailla sur le *Processus d'individuation* dans la perspective de l'intégration de la totalité.

Dans le cadre de ce travail sur la phénoménologie de l'inconscient, il voyagea beaucoup, étudiant sur le terrain la psychologie des peuples primitifs et trouvant des analogies surprenantes entre les contenus de l'inconscient de l'Occidental moderne et les manifestations de la psyché primitive, ses mythes, ses légendes. Il approfondit spécialement la psychologie des religions, l'ethnologie, le symbolisme philosophique religieux de l'Orient et la philosophie médiévale, non pas tant la scolastique à proprement parler, mais la pensée des hérétiques. Jung ne s'isole pas. Ses spéculations ne méprisent pas l'apport de ceux qui l'ont précédé et accompagné.

Il dit dans *Psychologie et religion* :

« À chaque fois qu'on se rappelle les origines de la nouvelle psychologie médicale, il serait bon d'évoquer avec gratitude Pierre Janet, Auguste Forel, Théodore Flournoy, Morton Prince, Eugen Bleuler. »

En ce qui concerne la valeur de la découverte freudienne – les névroses fonctionnelles résultent causalement de contenus inconscients – il la considère à l'égal de celle de l'agent spécifique de la tuberculose.

La philosophie hermétique – tant de fois citée par Jung – signale que, dans un thème traité par des auteurs différents et divers, ce qui est valide est ce qui est commun à tous. Faisant une analyse sommaire de ceux qui ont étudié l'homme Jung et sa psychologie, nous ne pouvons pas faire moins que reconnaître ce qui est commun. La nécessité est de simplifier sa théorie et, d'un autre côté, la rendre claire. Ses conclusions si opposées à l'orthodoxie psychanalytique ne sont pas le fruit de l'influence de *motifs personnels, égoïstes, ou d'étroits problèmes sociaux*¹⁹⁹. Mais de la nécessité d'une compréhension plus élargie de la réalité et de la fonction sociale de la guérison psychologique.

On critique fréquemment Jung pour son ésotérisme, son obscurité, son irrationalité. Disons avec lui qu'il s'agit de critiques de seconde main qui n'ont pas fait l'effort d'approfondir son œuvre. L'obscurité de Jung résulte des thèmes qu'il aborde et qui sont imprégnés d'intuition. Dans son envol mystique, c'est sa désincarnation conceptuelle qui éblouit, bien que beaucoup de ses concepts puissent se réduire à des formes explicables et expérimentables. Jung démontre un mépris, parfois, presque choquant pour l'inutile, pour ce qui n'est pas pratique. Nous pouvons l'imaginer déchiffrant avec enthousiasme des philosophies obscures et profondes, aussi bien que rejetant avec acrimonie les propositions hégéliennes, mais sans les mépriser naturellement. C'est un homme d'action qui s'impatiente avec l'*Ulysse* de Joyce et étudie avec une lenteur toute orientale des thèmes qui mettraient à l'épreuve la patience de la personne la plus calme. À l'occasion, dit Rapela :

*Il s'attaque à l'esprit de système orthodoxe et unilatéral, bien que reconnaissant ce qu'il doit, lui-même, à sa relation initiale à la psychanalyse*²⁰⁰.

En réalité, on ne peut nier ni à Freud, ni à Adler, ni à Jung la force créatrice et le sérieux scientifique. Bien que divergentes, ce sont des écoles qui, nées de la pratique médicale, ont été à l'origine de systèmes thérapeutiques avec des résultats positifs et du bon sens. Jung fut un représentant de la classe moyenne européenne. Fils de pasteur protestant, élevé dans une société de moralité stricte, il eut cinq enfants d'un mariage heureux, et fut entouré jusqu'à ses derniers jours de l'affection de ses descendants, enfants et petits-enfants. Observant ce que nous savons de sa vie, nous en concluons que peu en elle n'est laissé au hasard. Pratiquement rien n'est programmé. Jung apparaît comme un homme qui a marché droit jusqu'à la fin de sa vie.

* * *

De ses histoires amoureuses, avec Sabina Spielrein ou Toni Wolff, nous n'éprouvons ni le désir, ni l'intention de les soumettre à investigation, ni de les comprendre, car elles correspondent à la vie privée d'un homme digne au-delà de l'anecdotique et je crois personnellement qu'il y a beaucoup de formes d'amour, même s'il n'existe qu'un seul amour. Par ailleurs, cela a bien été transmis par ses biographes tels que Barbara Hannah. Concernant Sabina Spielrein, son cas fut traité dans le dossier découvert dans les caves de l'Institut de psychologie de Genève par Aldo Carotenuto et Carlo Trombetta, ce qui devait leur donner l'occasion d'écrire *Sabina Spielrein entre Freud et Jung*. Il s'agissait des lettres échangées au cours des années 1907 à 1913. De toute manière, ce qui nous intéresse avant tout, c'est de savoir que Jung a considéré Sabina Spielrein et Toni Wolff comme sa rencontre avec l'inconscient.

* * *

Tandis que Freud est allé de la neurologie à l'étude des névroses sans avoir l'expérience des aliénés, Jung, comme Bleuler, a développé une expérience psychiatrique. Tout semble en ordre. Ses livres sont longuement médités et mûris. Parfois, il a mis dix ans pour préparer un thème avant de le considérer comme publiable, sinon achevé.

Sa conception des archétypes comme des « forces vivantes et agissantes » qui président depuis l'inconscient aux mouvements intentionnels est significative et déterminante d'une nouvelle psychologie. Jung souligne l'importance de l'examen psychologique en appliquant les techniques psychothérapeutiques à l'étude de la schizophrénie, à l'investigation des rêves, des associations et des lapsus chez les schizophrènes, et en libérant la chaîne de ses complexes et de sa systématisation si compliquée.

Marcos Victoria dit :

Il a donné à l'orthodoxie psychanalytique tout ce qu'elle pouvait exiger de lui. Freud a cru voir dans l'éloignement de Jung un manque de courage intellectuel en une époque de libido déssexualisée, tandis que Jung imputa à Freud sa filiation à l'encyclopédisme du XVIII^e siècle. Son énergie psychique correspond à l'« élan vital » de Bergson²⁰¹.

En outre, le même Jung s'affirme dans le prolongement de la pensée bergsonienne :

« Nous ne devons pas nous identifier avec la raison, car l'homme n'est pas simplement rationnel, ni ne peut jamais l'être, ni ne le sera jamais. »

Belbey nous dit que ses livres nous mettent en contact avec un être anxieux de connaissances en profondeur et dans toute son ampleur, de la pensée humaine, de sa genèse et de son développement, de l'immortalité de ses conquêtes, de ses vérités et de ses croyances.

Son étude typologique des chefs de file opposés, Adler et Freud, éclaire beaucoup leurs propres conceptions. Pour le premier, extraverti, le névrosé se projette vers le futur et, en raison de ce qui précède, il explique avec des critères téléologiques le pourquoi des actions, des pensées, des phobies et des contraintes ; le second, introverti, s'intéresse au passé en canalisant les refoulements de la rébellion virile.

Oliver Brochfeld dit en cherchant à capter dans leur essence intime les trois grands systèmes de Freud, d'Adler et de Jung :

Dans le travail d'investigation de Freud, on perçoit partout le souffle chaud de la métropole. La dialectique trop claire jusqu'à être aveuglante est de son fait. Freud est un Faust qui ne laisse pas les autres tranquilles et qui, de son côté, ne reste jamais tranquille. Dans l'école d'Adler, nous trouvons partout la petite ville. Chacun peut regarder à la fenêtre du voisin et contrôler jalousement son « standard » de vie.

Le « se faire valoir » est le plus important. On perçoit les odeurs de cuisine domestique de la classe moyenne dans toutes les rues. Avec Jung, en revanche, nous ne sommes plus dans la métropole, ni dans la petite ville, nous nous trouvons dans l'atmosphère fraîche des Alpes suisses. Le touriste prend un guide à certaines heures, mais, pour le reste, il ne peut se fier qu'en lui-même et en ses propres forces. Près de lui, il y a des rochers et de la terre. Le ciel limpide brille au-dessus et le soleil nous donne de l'énergie²⁰².

Pour notre part, nous pensons que la division des écoles dérivées de Freud n'est pas un simple hasard et obéit, en revanche, à une séquence historique qui se rencontre durant l'analyse individuelle. En effet, le premier à surgir est le problème sexuel (Freud), et, en approfondissant l'analyse, surgissent les complexes d'infériorité ainsi que les instincts de pouvoir provoqués par la lutte avec le milieu ambiant (Adler). Ensuite, apparaissent les problèmes de l'irradiation humaine au sein de la culture – dans le sens ethnologique –, parce que l'homme vit submergé dans la société (Fromm) et dans la transcendance de l'être (Jung)

Troisième Partie
LA SOCIOLOGIE DE JUNG

Interprétation de son développement conceptuel

Jung n'est ni un sociologue ni un historien de la culture. L'objet de ses investigations est la vie psychique de l'être humain. À peine entreprit-il ses études qu'il se rendit compte qu'il lui était impossible – comme cela l'est en réalité – de considérer le thème de la psyché de l'homme sans le situer dans un contexte plus vaste : la culture et l'histoire. Arrivé là, il restait peu du Jung exclusivement médecin ; Ramón Sarró dit dans son prologue au livre du

D^r Alfonso Caycedo, *l'Inde des Yogis* :

*On peut dire de Jung, notamment après sa rupture avec Freud, qu'il se souvient à peine qu'il est médecin*²⁰³.

Une autre remarque est aussi très importante :

*Si on veut comprendre intégralement l'œuvre de Jung, il faut savoir que ce n'est absolument pas un penseur systématique... Car il s'oppose catégoriquement à la création de systèmes intellectuellement fermés, logiquement asphyxiants*²⁰⁴.

Son œuvre est celle d'un pionnier. Il ébauche une théorie, il la met en pratique et la modifie constamment, sans le moindre repos dans son activité créatrice. Il n'y a pas de doute que ce caractère de la production jungienne a rendu difficile la diffusion de son œuvre. Comme résultat de son travail, il n'y a pas de système, mais un point de vue doté d'une unité intrinsèque.

Jung a réuni en une vision unitaire l'homme, l'histoire et la culture, bien qu'il ait reconnu précisément qu'il aurait préféré ne pas s'occuper de problèmes sociaux. Ainsi, il est allé au-delà des limites de la psychologie académique et, pour cela, dans un certain sens, l'œuvre de Jung est :

*Comme une rivière qui sort de son lit. Elle ne peut pas être contenue dans la sphère psychologique et elle déborde sur les terrains adjacents des sciences sociales*²⁰⁵.

L'expression « déborder » ou « se répandre » donne l'idée exacte de ce phénomène. En grande partie, la compréhension jungienne de la psyché humaine est dérivée de l'étude d'éléments apportés par la vie vécue.

Jung a préféré connaître l'homme dans la pénombre de l'histoire où se dilue son aspect glorieux, à l'hôpital où on rompt les chairs, dans l'agitation politique où les mensonges les plus outranciers se déguisent en sophismes subtils, dans la vie sociale où on peut observer les ruses des mauvais perdants. Ces expériences désagréables ne l'ont pas découragé, à cause de sa personnalité débordante et de sa capacité à prendre le taureau par les cornes – il conclut son parcours en exprimant « malgré tout » ses conclusions, ses pensées.

Par le caractère pionnier de ses études, certaines conceptualisations sociales de Jung sont peu claires, mais leur importance réside dans la capacité à ouvrir de nouveaux domaines d'étude pour les sciences sociales. Beaucoup de sociologues s'occupent actuellement – en Suisse, en Allemagne ainsi qu'aux États-Unis et en Angleterre – d'approfondir les idées de Jung en tant que psychologue social.

Jung, en étudiant aussi bien la psychologie que les sciences sociales, comprit, avec une clarté absolue, que les pensées du XIX^e siècle étaient dépassées. De l'empirisme de base biologique, il restait seulement un souvenir, en attendant de nouveaux apports qui le feraient resurgir, parce que, dans l'histoire, les systèmes apparaissent et disparaissent pour fleurir sous de nouvelles interprétations. Le rationalisme strict a dû céder la place, par suite de la nouvelle physique, à un irrationalisme beaucoup plus modeste. Pareillement, dans les sciences sociales, on a dû subordonner les interprétations basées sur l'hédonisme avec leurs séquelles d'« intérêt » et d'« ambition ». Non pas, parce que ces éléments n'existeraient pas dans la vie

humaine, mais, parce que, presque toujours, ils cachent en eux des raisons beaucoup plus profondes, inconscientes, inconnues même par ceux qui ont recours à eux ou les invoquent. Jung s'est opposé avec détermination aux courants dominants en psychologie et dans les sciences sociales, depuis le marxisme jusqu'à la théorie séduisante de la société de marché. La conception matérialiste de l'inconscient se trouvait profondément enracinée dans l'esprit des psychologues contemporains de Jung. Elle séduisait par sa simplicité, par son réductionnisme et par ses possibilités politiques. La compréhension jungienne de l'inconscient va bien au-delà de l'hédonisme, du matérialisme et du rationalisme. Elle se base sur l'interprétation fondamentalement historique et culturelle de la psyché et, ici, nous retrouvons, sans qu'on les nomme, les spéculations de Dilthey sur l'être de l'homme.

Ces mêmes raisons poussèrent Jung à approfondir les religions et les philosophies orientales. Il s'agissait tout simplement de profiter des vieilles sagesses de l'Orient, en fondant les subtilités des spéculations orientales avec le caractère essentiellement pragmatique de l'Occident. Il n'y a pas de doute que ces tentatives de rapprochement entre l'Orient et l'Occident se développent davantage, aujourd'hui, que du vivant de Jung. La thèse jungienne de l'inconscient collectif est la base à partir de laquelle s'extraient les conséquences et les résultats les plus notables de cette tendance.

Il est facile de comprendre que la psychologie de Jung est fondamentalement existentielle, car elle met sur le tapis les vies concrètes d'êtres humains, toujours dans leur contexte historique et culturel. Son objectif est de dépasser les frontières académiques de la psychologie officielle et de se mettre en contact direct avec les problèmes concrets des hommes et des sociétés où ils vivent. Pour cette raison, nous devons expliquer en détail les composantes historiques liées à la vie de Jung.

Jung nie souvent dans le cours de son œuvre que l'existence de l'homme – telle qu'elle se déroule à l'époque de la civilisation occidentale où il a vécu – possède en soi une fin transcendante. Il essaie d'atteindre à travers les conflits individuels ce qu'il y a de commun entre ces existences concrètes avec leur milieu cosmique et social. Ici, la position de Jung est très proche des philosophies et des religions orientales, lesquelles affirment, en termes généraux, la nécessité du salut à travers l'effort individuel. En accord avec les conceptions jungiennes, nous devons chercher la clé de la civilisation occidentale actuelle dans le divorce entre la réalité de l'homme et ses symboles culturels, déjà anachroniques.

Cette situation dramatique exige de l'homme concret qu'il entreprenne une recherche par lui-même dans les secteurs spirituels, psychologiques, culturels et historiques. Ici culmine la spéculation jungienne et nous touchons au point de départ des recherches de Toynbee en histoire, de Mumford dans le domaine culturel et de Tillich en religion.

Concernant les problèmes concrets de l'existence historique et culturelle, Jung se désintéresse des aspects économiques, politiques et culturels, bien que pour ce dernier, il développe l'idée que les voyages spatiaux sont la réponse inconsciente à l'explosion démographique. Son intérêt se nourrit dans les divers types de croyances et dans les différentes façons de penser à la force créatrice de certains symboles et à la formation et au maintien des activités vitales. Avec Ortega y Gasset, nous dirons que Jung ne s'intéresse pas à la « peau de l'histoire », mais à ses contenus inconscients.

En s'occupant des contenus inconscients et symboliques de l'histoire, Jung s'est attaché pleinement à la dynamique interne des transformations sociales.

Chapitre XXI

Concept social

Au contraire de tous les psychologues, dont Freud, qui partent de l'existence de l'homme individuel, pour passer à la situation provoquée par la création du « groupe » et du « clan », Jung évite rigoureusement de définir la société comme la somme des individus, car il souligne que la condition humaine est autant le produit du développement psychologique que de la localisation de l'être humain au sein d'une société globale. L'homme est social par nature et il a besoin de la société pour développer sa psyché. Sans une culture, il n'y a pas d'individu possible. Les considérations de Jung sur la société se nourrissent du principe que toute analyse de l'homme doit partir de la réalité première qui touche à la nature sociale de l'être humain.

Ces présupposés de Jung basés sur une définition intrinsèquement sociale et culturelle de l'homme, au lieu d'entrer dans la dimension biologique ou épistémologique, obéissent à deux motivations essentielles de sa pensée.

L'une d'elles est fondée sur son concept de l'inconscient collectif. Nous avons expliqué que Jung fonde dans les strates les plus profondes de l'inconscient le moteur essentiel des agissements humains, non pas résultat de sa propre expérience individuelle, mais signe des impressions primitives de l'espèce. De cette manière, il place le culturel et le social à la base de ses spéculations. L'autre source de sa pensée sociale se trouve dans ses racines intellectuelles.

Les concepts sociologiques de Jung sont basés sur la sociologie de Durkheim. En accord avec lui, il affirme que d'abord existe la société et qu'ensuite celle-ci permet le développement psychique de l'individu, étant donné l'existence première de la société et la nature intrinsèquement sociale de l'homme. Jung se place, de cette manière, sur un plan strictement sociologique. Mais simultanément, à travers sa notion d'inconscient collectif, il affirme la réalité vitale de l'histoire. Dans cet aspect, nous pouvons nous souvenir que Jacob Burckhardt fut sa source inspiratrice. Pour lui comme pour Burckhardt, la société et le développement de l'individu forment un binôme indestructible. De ces considérations, il résulte que le Jung psychologue qui, par sa formation, était biologiste et qui, par son comportement, s'intéressait fondamentalement à résoudre les conflits individuels, dut aller au-delà de ses domaines habituels pour développer ses conclusions sur la société globale et sur les expériences historiques qui alimentent principalement les contenus de la psyché individuelle. Il reste très peu du Jung psychologue individuel, intéressé uniquement à « guérir » un patient sans considérer son contexte et son insertion plus ou moins adaptée au milieu socioculturel*.

* La question sociale est un thème clé en tenant compte que dans la situation actuelle superdynamique des sociétés avec sa migration massive, les changements dans la réalité des sociétés sont plus rapides que dans la mentalité scientifique.

L'homme individuel doit être considéré, aujourd'hui plus que jamais, selon sa culture d'origine aussi bien que celle d'adoption. Dans les sociétés stables et patriarcales, les mythes familiaux ne changent pas pendant des générations.

Aujourd'hui, la population désanalytante n'est pas du tout maigre comme le fait penser certains pessimistes, mais le patient a des autres demandes. Les migrations sont massives, les frontières changent, les couples mixtes sont à l'ordre du jour. Orient et Occident se marient. La famille patriarcale traditionnelle cède la place à un nouveau modèle qui exige de l'analyste des connaissances de plus en plus importantes.

Quel est le rôle de l'analyste dans des sociétés en crise ?

Dès lors, ces formulations ne se trouvent affirmées dans aucun traité de Jung, mais elles apparaissent évidentes quand on analyse ses œuvres, à cause des références constantes aux contenus sociaux des faits individuels et aux notations implicites dans ses spéculations. Pour Jung, le social est fondamentalement l'inconscient collectif et en voyant dans l'individu sa fonction sociale, il ne fait qu'étendre son critère selon lequel « la conscience provient de l'inconscient ». Nous devons souligner que jamais Jung n'a affirmé qu'il s'agissait de deux processus analogiques, mais plutôt parallèles, essentiellement les deux faces d'une même médaille.

Jung en vient au problème de l'individualité à travers deux traditions intellectuelles principales : la philosophie allemande et la psychologie française. Son idée de base, selon laquelle la personnalité se développe en se détachant d'une strate profonde de l'inconscient, tient ses racines dans Schopenhauer et Hartmann. Jung se situe dans le prolongement de ces deux penseurs, qui considèrent que l'individu dépend d'une infrastructure de la réalité exprimée dans les principes et les forces inconscientes antérieures à l'existence individuelle. Néanmoins, Jung refuse constamment de poser des problèmes métaphysiques et, pour cela, il se base, dans la description de ses observations, sur la méthode phénoménologique. Nietzsche contribue également à la pensée jungienne dans le domaine sociologique. L'œuvre de Nietzsche est pleine de références à des expériences de la vie qui sont très éloignées de sa personnalité consciente. Ce philosophe et sa vie tragique ont servi à Jung à conceptualiser, d'une part, les archétypes multiples de l'inconscient, et d'autre part, les phénomènes de scission et de possession par des archétypes inconscients qui seront à l'origine de l'aliénation mentale de Nietzsche.

* * *

Le concept jungien de « représentations collectives » appartient à Durkheim. Jung entend, par là, les croyances et les hypothèses de base sur la vie, le monde et les règles et normes de comportement partagées par les membres d'un groupe ethnique et imposées par la cohésion du groupe et transmises par héritage. Ces représentations collectives, par leur pouvoir coercitif, agissent sur les individus de manière telle qu'ils acceptent de noyer leur individualité pour se fondre dans le groupe sous une forme qui s'accorde avec la culture.

Ce processus détermine, comme il est logique, la perte de l'individualité pour se conformer à la collectivité. De ces considérations dérivent les spéculations de Jung.

Jung a pensé que les représentations collectives étaient le produit de ce que Lévy-Bruhl a appelé la « participation mystique ». Les premières spéculations de Lévy-Bruhl portaient d'un

Depuis les années 1981, je me suis posée la question dans différents pays. Pas seulement l'Amérique du Sud ou l'Europe, mais aussi l'Afrique du Sud, la Turquie et Israël où le 22 décembre 1989, à mon insu, la SIPA (Société israélienne de psychologie analytique) avait préparé un meeting avec le but de répondre à la question.

Quel doit être le profil de l'analyste dans des sociétés en crise, avec des changements démographiques et autres accélérés, etc. ?

Le thème n'est qu'ouvert...

L'année dernière, la question se posait pour moi en Corée et, pendant le mois de décembre 1992, dans une ville australe de la République argentine, Rio Grande, dont la population est fort mélangée et est, en plus, instable.

Le thème ne vient que de s'ouvrir et c'est à chacun de nous, analystes de longue expérience, de nous poser la question :

Quel est le rôle de l'analyste dans une Europe en récession ?

Nous devons, en tout cas, devenir conscients de nos si fortes résistances au changement. Notre discipline peut devenir stérile et notre fonction sociale presque inutile.

curieux phénomène observé dans les collectivités primitives. Les membres de certains de ces groupes affirmaient qu'outre cette qualité, ils étaient aussi, par exemple, un perroquet. Cette façon de concevoir la réalité amena Jung à observer qu'il ne s'agissait pas de former partie d'un ensemble, mais de quelque chose de plus profond, telle que l'identification à un objet de manière que toute différence disparaisse avec lui. La « participation mystique » postule qu'il n'existe aucune discrimination entre le sujet et l'objet ou entre deux objets. Cette « participation mystique » rejoignait un autre concept de Lévy-Bruhl : celui de « mentalité prélogique ». Cette façon de concevoir la réalité s'écartait résolument des postulats de la logique aristotélicienne, propre au raisonnement occidental. Elle niait concrètement la loi de « non contradiction », second postulat de la logique d'Aristote. Ce qui est mystique résidait dans la dissolution des limites entre le sujet et l'objet. Il s'agirait d'un fait vécu immédiat. Toutefois, Lévy-Bruhl affirmait aussi nettement que son expression « prélogique » ne comprenait pas l'affirmation d'une étape antérieure de la pensée, mais simplement la négation du principe de non contradiction, en vertu de la loi de participation. Devant les critiques formulées sur le fait que ce serait un objet, Lévy-Bruhl développa une nouvelle formulation de sa « participation mystique ». Catégoriquement, il affirma que « prélogique » ne signifiait pas une forme de pensée antérieure à la logique. Les connotations malheureuses que portaient implicitement l'expression « prélogique » et les polémiques aiguës firent que Lévy-Bruhl finira par abjurer ses premières spéculations dans ses *Cahiers*²⁰⁶.

Jung précisa que le terme « prélogique » était malheureux, parce qu'il portait à croire que la formulation de la pensée des primitifs s'écartait de la mentalité occidentale, en posant un problème de logique quand, en réalité, il était de psychologie et, plus précisément, de psychologie sociale. Les primitifs ne sont pas moins logiques que nous si nous comprenons le contexte dans lequel se forment leurs idées. À l'intérieur du cadre de référence des primitifs, leurs idées sont aussi logiques que les nôtres. En outre, Jung a souligné que la « participation mystique », se rencontre sous d'autres appellations, et qu'elle imprègne les conceptualisations occidentales à travers les « représentations collectives ». Parmi elles, il suffit de signaler la foi dans la science ; la croyance dans les avantages du confort ou la réussite commerciale, sans parler des luttes idéologiques dans lesquelles sont projetés vers le groupe opposé un tas d'éléments qui ne correspondent pas du tout à sa réalité. La « participation mystique » apparaît comme un élément de la psychologie sociale universelle et non pas comme un problème de l'homme primitif et, pour cela, Jung la considéra à l'intérieur d'un contexte psychologique général comme une certaine fusion entre le sujet et l'objet et, ensuite, comme la réunion des deux. Ceci est évidemment un processus inconscient qui montre comment « pense » l'inconscient. Souvenons-nous comment Sartre affirmait aussi que la vie sociale était presque toujours « magique », signifiant une relation non intellectualisée, comme celle qui existe entre le chien et son maître.

Jung s'est aperçu que le langage de l'inconscient ne s'exprime pas seulement dans les rêves, mais aussi dans les symboles. À travers les symboles, l'inconscient est capable de transformer un objet en un autre et de bousculer délibérément le principe logique de non contradiction. Cela arrive quand un sujet est prisonnier des représentations collectives et perd son individualité en s'incorporant au groupe, à travers ses symboles : un drapeau, un homme, un chef, une idéologie, etc. En outre, nous devons ajouter que, quand il s'agit de la fusion avec un homme public, celui-ci apparaît chargé de charisme susceptible de le transformer en leader. En arrivant à ce point, le sujet différencie mal ses pensées des représentations collectives et, dans ce cas, on ne peut pas parler avec précision d'un homme individualisé ou différencié et possesseur d'une identité. La « participation mystique » agit à travers la soumission intellectuelle et surtout affective au groupe. Il n'y a pas de différenciation : le sujet est immergé dans l'identification.

Malgré ses dénégations, il est indubitable que Lévy-Bruhl a envisagé l'étude de l'anthropologie à travers le positivisme tout-puissant du siècle dernier. En revanche, chez Jung, le concept de « participation mystique » n'acquiert pas les caractéristiques d'une théorie de la culture, mais il constitue la clé d'un processus psychologique individuel et de groupe. Jung s'est presque totalement affranchi du positivisme. Nous disons bien presque totalement, parce que, parfois, en répondant à des points de vue polémiques, il considère que l'inconscient collectif est le produit des « engrammes » cérébraux, maintenus sur plusieurs générations. Pour Jung, la mentalité primitive est seulement une caricature exagérée et donc plus facile à observer comme un schéma de ce qui se passe chez tous les hommes de différentes cultures. Pour cela, il considère que :

« Notre psychologie consciente individuelle surgit d'une condition indifférenciée. »

Ce qui intéresse Jung est de posséder un « modèle opérationnel » :

« Susceptible d'être employé avec profit pour interpréter le fonctionnement de la psyché, du moment que ses symboles se montrent actifs dans les strates profondes de l'inconscient. Pour cela et retournant à la définition de la mentalité primitive comme une caricature notablement exagérée de la mentalité civilisée. »

Jung conclut sa spéculation en affirmant que :

« La différence qui existe entre l'un et l'autre type de mentalité consiste uniquement au fait que, par une différenciation mineure de la conscience, le primitif ne parvient pas à capter parfaitement que ses idées surgissent spontanément de l'inconscient et qu'il est incapable d'affirmer qu'il pense ; il serait plus exact de dire que quelque chose pense à l'intérieur de lui²⁰⁷. »

À partir de cette spéculation, Jung développe la notion de « possession », qui rappelle un vieux concept médiéval. C'est sur ce point que se concentrent beaucoup de critiques que le psychologue a dû affronter dans sa vie. Jung appelle possessions les manifestations décontrôlées des « complexes autonomes inconscients » capables d'agir dans la psyché, sans connaissance et sans intervention de la conscience ; donc, sans intervention du moi et parfois, antérieurement à la formation de ce moi. À ce moment, la personnalité individuelle perd sa netteté. Il est possible de déduire que la conscience s'identifie avec la pensée dirigée. Souvenons-nous des considérations que Jung développe sur les types de pensée dans son œuvre *Symboles de transformation*. L'action du plan conscient est la pensée orientée par la volonté vers une fin pragmatique.

Chapitre XXII

L'énergie psychique dans la personnalité et dans la culture

Nous avons ébauché la théorie de l'énergie psychique de Jung. À partir d'elle, on déduit que, comme la société est la condition naturelle et indispensable pour le développement de la vie humaine, elle doit être en rapport quelconque avec la nature de l'être humain. L'origine de la relation entre la société et l'homme dans la théorie jungienne ne diffère pas beaucoup de celle de Freud. Comme celle-ci, elle affirme que la société exerce une action coercitive et décisive sur les énergies instinctives de l'être humain. Mais, ici, commencent les différences.

Freud considère que cette situation est aliénante, que l'impact de la vie sociale, avec ses limitations de l'activité instinctive, est névrotisante. Jung l'interprète, en revanche, du point de vue énergétique. Dès lors – sur la même ligne que Freud – l'action de la société globale freine la vie instinctive, mais la quantité d'énergie qui est ainsi freinée se « canalise » dans d'autres voies, en lui octroyant une grande quantité de valeurs et d'intensités psychiques. Jung considère ce processus comme inhérent à la vie humaine – dès lors qu'il ne le considère pas possible sinon comme fonction sociale – et il le désigne comme « transformation de la libido ».

Jung adopte ce concept comme un modèle utile pour interpréter les processus psychiques individuels et sociaux, sans s'intéresser aux aspects « métaphysiques » propres à leur comportement. Aussi, dans cet aspect, Jung suit de près Freud. Tout comme le psychologue viennois, il utilise le concept général d'« équivalence » énergétique pris à la physique, pour exprimer la possibilité que l'énergie restante dans un domaine puisse être employée dans un autre, à travers un appareil transformateur.

Jung utilise, en appliquant cette conceptualisation à la société, l'image de la machine à vapeur :

« De la même manière, l'énergie de certains mécanismes psychiques se transforme par des moyens adéquats en d'autres dynamismes²⁰⁸. »

Jung considère que la vie en société est indispensable, parce qu'autrement le développement psychologique de l'homme n'aurait pas dépassé un niveau très rudimentaire. C'est une autre illustration de l'équilibre des contraires. L'énergie vitale de l'homme tend à exercer une libre pression qui est réprimée par l'action à l'intérieur du cadre communautaire ou social. Jung se rapproche, là aussi, de Freud quand il dit :

« On ne pourra jamais éviter la collision entre l'instinctivité infantile et l'ordre éthique. C'est la condition *sine qua non* de l'énergie psychique. »

C'est là où commencent à diverger les conceptions jungienne et freudienne. Tandis que Freud considère que cette situation est à l'origine de frustrations et de tensions qui portent à la névrose, Jung considère que c'est un choc indispensable à la création d'énergie psychique. C'est la coercion sociale qui provoque la transformation de l'énergie biologique en énergie psychologique. L'énergie psychique et la vie sociale sont les deux faces d'une même médaille et il n'est pas possible de les séparer. D'un côté, la coercion sociale provoque l'énergie psychique et, d'un autre côté, cette même énergie psychique, à travers les symboles, est transférée à la société globale et vers le groupe psychologique. Les symboles sociaux sont le

trait d'union entre la psyché individuelle et la société. Pour cette raison, la libido est un phénomène essentiellement social et, à leur tour, les structures symboliques de la société s'expriment à travers l'individu.

De là, dérive une autre importante conceptualisation jungienne. Ce mécanisme n'est possible que s'il existe un excès, un « plus » énergétique individuel, qui peut être transféré sans inconvénient à la vie sociale. Le développement culturel existe, seulement, parce que :

« L'individu possède un excédent relatif d'énergie susceptible d'être utilisée au-dessus du niveau de son débit purement naturel²⁰⁹. »

Le problème consiste à savoir de quelle manière se transmet cette énergie de l'être humain à la société globale.

La machine capable d'effectuer cette transformation est, selon Jung, le symbole.

« Ce symbole, bien que ce soit un processus psychologique individuel, émane de l'individu, quand les premières nécessités de la vie ont été satisfaites. Cet excès d'énergie libidinale lui permet de se connecter à la vie sociale et de groupe. En même temps, il constitue la transition vers de nouvelles activités, spécifiquement des activités culturelles, en contraste avec les fonctions instinctives qui suivent leur cours de conformité avec la loi naturelle²¹⁰. »

La conception jungienne quant au problème qui nous préoccupe apparaît ensuite avec clarté. L'énergie psychique et la nature sociale de l'homme sont possibles si elles se fondent en une énergie biologique, mais elles agissent à un niveau supérieur, au-dessus du niveau physiologique. D'un côté, l'énergie psychique se développe et est canalisée par le biais de la tension établie entre l'énergie instinctive et la société, mais, d'un autre côté, la société travaille en fonction et par l'intermédiaire de l'énergie psychique. Toutes deux sont en interrelation étroite et leur connexion s'établit à travers le symbole. Pour cela, le symbole doit être considéré comme le véhicule par lequel l'énergie psychique se déplace vers l'activité culturelle.

Alors que ces faits se produisent à un autre niveau de la réalité, il ne s'agit plus d'énergie psychique, mais de quantités énergétiques transmises sous la forme d'une certaine image ou d'un comportement expérimenté comme principe directeur. Jung définit le symbole comme « analogue à la libido » et il éclaircit son concept :

« Une représentation qui s'adapte pour exprimer l'équivalent de la libido, en vertu de laquelle celle-ci est conduite sous une forme différente de l'originale²¹¹. »

Ici, nous sommes en mesure de pouvoir déterminer avec un maximum de précision ce que Jung entend par « symbole ».

« C'est la meilleure définition ou la meilleure formule possible pour un état de choses. Pour cela, il établit une différenciation nette entre le symbole et le signe²¹². »

Jung nous fait remarquer que pour Freud la signification d'un symbole était un signe. Freud considère un symbole comme une expression résumée et claire d'un quelconque contenu. Il remplit un signifié sémiotique. Il indique quelque chose dont la présence est inférée. En

pathologie, certains symptômes sont des signes. Par exemple, la rigidité des muscles des canaux vertébraux signale l'irritation des méninges, la douleur, l'inflammation, etc. Pour Jung, un symbole vivant est celui qui est chargé de signification. Quand son contenu s'éclaire, à travers le langage discursif, il devient un symbole mort ou un signe.

« C'est, là seulement, qu'il prend une signification historique²¹³. »

Le symbole comme le définit Jung ne provient pas de la société, il s'exprime en elle, mais il se développe comme produit des échanges sociaux. En posant ce critère, Jung s'oppose résolument aux variantes sociologiques des courants philosophiques qui prennent leur origine dans le kantisme, le pragmatisme ou le positivisme. Les symboles émergent de l'inconscient collectif, comme des représentations intuitives, capables de capter des facettes de la réalité qui ne pourraient être connues d'une autre manière. Elles acquièrent un pouvoir quand elles sont des « choses vivantes ». Elles illuminent, comme une lumière, la vie individuelle et elles se projettent dans la sphère collective et sociale.

Tous les efforts pour capter intellectuellement la signification totale du symbole est une tâche vaine, parce qu'en vertu de ses origines inconscientes, il ne pourra pas être intellectualisé en grande partie, tandis qu'il possède une vigueur sociale. Quand toute la signification d'un symbole se développe, il perd les caractéristiques pour se transformer en un signe sémiotique. Pour cela, il n'est pas possible de construire un symbole en partant de la raison, parce qu'en lui il y aurait seulement ce que nous y avons introduit et il ne sera qu'un signe.

Le symbole se forge spontanément dans l'inconscient collectif et émerge dans la conscience remplie de signification, en se convertissant en une « réalité vivante » pour la conscience. À ce niveau, il acquiert les caractéristiques d'un cadre de référence pour la conscience et les aspects individuels fournissent les matériaux observables du comportement face à la vie et à la société. Pour cette raison, Jung appelle le symbole « transformateur d'énergie », car il transfère l'énergie individuelle au groupe et à la société. C'est un canalisateur de la conscience en vertu duquel l'énergie inconsciente s'investit dans la société et produit de la conscience sociale objective. À propos de cette conception, nous soulignons à nouveau le caractère spontané du symbole, par lequel il se convertit en axe de l'aspect personnel conscient. Si, en revanche, le symbole est créé par la société, il parvient à l'individu de l'extérieur et, pour cela, sa fonction ne sera pas celle d'un vrai symbole, mais celle d'un signe. Pour que ces signes signifient quelque chose chez le sujet, ils doivent prendre contact avec un quelconque élément « numineux » de l'inconscient en acquérant, à travers celui-là, l'énergie nécessaire pour se transformer en base de son comportement conscient ; c'est-à-dire, pour se transformer par voie indirecte en un symbole.

Nous devons insister sur le caractère inconscient des symboles, ce qui implique qu'ils ne pourront jamais être complètement expliqués sous forme discursive et conceptuelle. Il faut, en effet, se conformer à indiquer, d'un côté, les matériaux à partir desquels il peut se construire et, de l'autre, ces formes susceptibles d'être rationalisées par l'attitude consciente.

Pour cette raison, Jung écrit :

« Si nous jugeons à partir de l'étroite relation existant entre le rêve et le symbole, nous pouvons affirmer que le plus probable est que la plus grande partie des symboles historiques ont surgi des rêves ou, pour le moins, ont été inspirés par eux²¹⁴. »

Quand Jung s'exprime en ces termes, il se réfère concrètement aux rêves de type profond qui signalent des émergences de l'inconscient collectif d'où surgit la mythologie. Pour ces raisons, le symbole agit sur tous les hommes qui forment le groupe social au cours de longues époques historiques. C'est la partie de la psyché qui forge l'histoire. Les symboles doivent s'adapter à

l' « espace-temps historique ». Jung, à propos de ce caractère des symboles, dans des publications postérieures, les a appelés « thèmes », signalant la nature archétypique des symboles et leur réapparition tout au long de l'histoire.

Pour cette raison, les « thèmes » dénotent la nature de l'être humain et, étant l'expression de l'aspect définitif en l'homme, ils ne deviennent jamais caducs. On peut en conclure que cette répétition se fonde dans la constance de l'organisme biologique de l'homme. Il n'y a là, cependant, qu'une semi-vérité, car il s'agit de phénomènes psychologiques et ils ne peuvent pas être captés sur la base de leurs racines biologiques. Nous devons souligner, ici, que Jung soutient, tout au long de son œuvre, l'autonomie des phénomènes psychiques, non pas, parce qu'ils ne se trouvent pas en relation intime avec la biologie, mais, parce qu'ils surgissent dans une autre sphère de la connaissance et, en les liant à la biologie, nous tomberions dans des problèmes qui ne sont pas psychologiques, ni non plus biologiques, comme le sont le parallélisme psycho-biologique, l'interrelation entre les deux phénomènes, etc., qui nous éloignent de l'aspect exclusivement psychologique. Il serait peut-être plus approprié de se situer dans une sphère qui ne soit pas biologique ni psychologique, mais qui mette l'emphase sur les phénomènes sociaux propres à l'homme.

Cette troisième sphère est, toutefois, difficile à délimiter. Mais c'est le même Jung qui nous y place.

« La sphère psychique qui correspond à l'inconscient collectif n'est pas l'espace, mais si nous la comprenons bien, nous nous trouvons avec quelque chose de très profond. Dans cette profondeur, la singularité de la psyché est une grandeur que nous ne pourrions jamais réaliser complètement, il est seulement possible de la réaliser approximativement bien que ce soit la base de toute conscience²¹⁵. »

Il n'y a pas de doute qu'ici Jung est tombé dans l'ontologie malgré lui.

« Dans ce sens je considère que Kerenyi a raison, quand il affirme qu'à travers le symbole, c'est l'univers, lui-même, qui parle²¹⁶. »

Telle est, dans une synthèse approximative, la conception jungienne du symbole. Nous pouvons considérer qu'elle possède quatre strates superposées, mais intimement liées : un plan psychologique, un plan social, un plan historique et un plan ontologique. À partir des plans les plus profonds de l'inconscient collectif, émerge le symbole comme conséquence d'un « complexe autonome ». La saisie de ce complexe autonome par le plan conscient le différencie, le clarifie et le convertit en une expression du processus autonome dans cette étape personnelle, mais, en se séparant des éléments que lui procure la culture, même sans se libérer des restes archaïques, le symbole se transforme en social, provoquant la solidarité des différents groupes dans le cours de l'histoire. Bien qu'ils soient vécus selon les différentes circonstances historiques et les espaces culturels, ils conservent des restes archaïques qui sont perçus comme « numineux ». C'est la raison pour laquelle les thèmes mythologiques sont expérimentés comme vécus, quand ils ne tombent pas dans la littérature, car ils constituent le lien entre l'individu et l'univers.

Chapitre XXIII

La transformation des symboles dans l'histoire

Nous avons exprimé que les symboles ne sont pas modifiables dans la mesure où ils appartiennent aux strates les plus profondes de l'inconscient collectif et, pour cette seule raison, peuvent surgir quand les circonstances sociales leur sont favorables. Les contacts et la coercition sociale provoquent l'émergence de ces symboles qui correspondent à ce moment historique. Mais l'élément actif en eux n'est pas à proprement parler leur forme historique particulière, mais leur forme archétypique. Quand le contexte social fait surgir un thème archétypique, celui-ci s'imprègne d'éléments « secondaires » qui en émanent. De là, provient une autre fonction du symbole qui est de servir de pont entre l'histoire et la culture. Quand un archétype n'est pas utilisé par l'environnement social, il tombe dans les profondeurs de l'inconscient collectif et, moins il sera employé dans l'histoire, moindre sera son enracinement. Cependant, il ne pourra jamais disparaître. Ceci est la raison pour laquelle apparaissent les mêmes symboles dans des groupes ethniques, entre lesquels le contact culturel ou l'acculturation est hautement improbable. Jung rejette explicitement l'idée selon laquelle le berceau des civilisations aurait été unique et se serait répandu de là au reste du monde. Au contraire, il affirme que les symboles fondamentaux surgissent spontanément en dehors de la conscience et que leur identité provient de ce que les mythes révèlent des archétypes existant dans la psyché à l'état potentiel et qui s'activent quand les circonstances culturelles ou historiques leur sont favorables. On peut expliquer les ressemblances entre des cultures spatio-temporelles distinctes. Mais l'archétype est seulement préformé, pour utiliser une comparaison de Jung, comme les cristaux dans une solution sursaturée. Ainsi se « forment » les cristaux et les symboles à un moment donné. Les premiers sont dissous dans la solution et les seconds dans l'inconscient collectif.

Jung explique que, quand un symbole nouveau fait son apparition dans le contexte historique d'une société, celle-ci peut l'adopter ou le rejeter. Ce mode de réception distinct du symbole s'opère en fonction des expériences historiques de ce groupe ethnique. En outre, le symbole accepté peut, dans ces mêmes circonstances, être de courte ou de longue durée. Dès lors, ce symbole plein de signification pour l'inconscient collectif pourra, dans certaines circonstances très favorables, s'imposer, mais son règne sera de très courte durée et il sera remplacé par un autre qui correspondra à l'idiosyncrasie du peuple ou de la société en question.

Comme exemple évident de cette spéculation, Jung rapporte ce qui s'est passé avec le christianisme dans les peuples nordiques européens. La religion sémite a fini par s'imposer dans toute l'Europe. Les mythologies nordiques ont été abandonnées, mais les conditions psychiques dérivées de ces situations se sont caractérisées par leur instabilité. Pour cela, Jung affirme que l'histoire du christianisme en Europe, avec son interminable succession de guerres de religion et de schismes, avec la fréquente adaptation du rite chrétien au païen et vice versa et l'émergence d'idéologies antichrétiennes dans les temps actuels, illustre les conséquences historiques résultant de l'imposition par la force coercitive d'un ensemble de symboles inadéquats, parce que non accordés avec l'inconscient collectif des peuples nordiques. Pour Jung – comme pour n'importe quel observateur objectif de l'histoire européenne – il est évident que ce phénomène n'est pas proprement actuel, mais qu'il est le résultat de siècles de gestation. Cette tension est déterminée par l'amalgame incertain de symboles discordants – le paganisme préchrétien, la religion judéo-chrétienne et le protestantisme militant – qui provoque une insupportable tension psychique chez les Européens.

Avec Pierre Janet, Jung postule que, pendant que l'attitude consciente se maintient fermement, les forces autonomes de l'inconscient peuvent être gardées sous contrôle. Une « descente du niveau mental » est nécessaire – affirmation de Janet que Jung, en respectueux hommage, écrit toujours, dans ses ouvrages, dans la langue du psychologue français – pour que les complexes autonomes fassent leur apparition dans le champ de la conscience. De là, on déduit que l'instabilité politique et sociale actuelle résulte fondamentalement du déclin de la symbologie chrétienne. Pour cela, on peut espérer qu'en laissant agir les symboles chrétiens comme transformateurs de l'énergie psychique, il apparaîtra un déclin des attitudes conscientes dominantes, déclin qui provoque, en accord avec les idées de Jung, la mobilisation d'autres symboles capables d'endiguer les énergies psychiques. Comme la symbologie chrétienne se montre insuffisante, de nouveaux archétypes et de nouvelles figures doivent surgir dans le champ de la conscience. La psyché individuelle pénètre dans l'inconscient collectif, mais quand cela se produit, la perte de valeur de ces symboles sociaux dotés d'un pouvoir agglutinant provoque durant un certain laps de temps l'immersion de la psyché individuelle dans l'inconscient collectif, mais alors il convient d'espérer simplement l'émergence de nouveaux matériaux inconscients.

Jung a prévu cette situation en analysant des patients allemands durant la période qui suivit la guerre de 1914-1918 :

« J'ai remarqué des perturbations particulières dans l'inconscient de ces personnes qui ne pouvaient pas être attribuées à leur psychologie personnelle²¹⁷. »

Jung a considéré – et les faits postérieurs lui ont donné amplement raison – que la psychologie de ces Allemands montraient une symbologie venant d'étapes antérieures au christianisme qui conduisait à la mythologie nordique. Il a prévu l'émergence de Wotan entouré de :

« Symboles mythologiques qui exprimaient le primitivisme, la violence, la cruauté et, en somme, tous les attributs des ténèbres²¹⁸. »

La naissance et le triomphe du national-socialisme a donné amplement raison à Jung. On assista à une période épouvantable de folie collective dont les facteurs initiateurs furent les produits de l'inconscient collectif, produits dont l'inflation désordonnée firent tomber le peuple allemand dans le chaos.

Une autre observation très intéressante de Jung nous met en garde contre les peuples trop civilisés. Prisonniers des attitudes conventionnelles, les individus perdent effectivement leur capacité à expérimenter le flux normal des éléments inconscients. C'est ce qui s'est produit dans l'Angleterre victorienne. Trop liés au rituel social, les gens manquaient d'une énergie psychique qui était réprimée par le conventionnalisme social. L'individu perd alors contact avec les forces créatrices de son inconscient et il doit placer sa foi et sa façon d'agir au service des conventions qui sont des mécanismes sans âme ne pouvant jamais faire autre chose que suivre la routine de la vie. Dans ces conditions, le psychisme penche trop du côté de la conscience. L'énergie psychique s'accumule dans l'inconscient et, dans l'impossibilité de trouver les canaux de communication avec la conscience, elle atteint une ampleur telle qu'elle éclate en une rébellion incontrôlée, sans permettre aux émotions de remonter jusqu'à la conscience.

« On observe que, quand prédomine la simple routine de la vie sous la forme de conventions traditionnelles survient l'éclatement de forces créatrices, c'est-à-dire d'archétypes²¹⁹. »

Durant ces étapes de « domestication » historiques^{*}, les conventions procurent à l'individu une sécurité, en le dotant d'un moyen facile pour pouvoir admettre des attitudes. Cette sécurité constitue son principal danger psychologique, car :

« Quand apparaissent des conditions nouvelles, qui ne sont pas prévues par les anciennes conventions, la panique s'empare de l'être humain, que la routine maintenait inconscient, tout comme elle s'empare de l'animal en fuite, avec des résultats également imprévisibles²²⁰. »

Par conséquent, cette position de déséquilibre, susceptible d'engendrer plusieurs complications individuelles et sociales, ne peut se maintenir que lorsque la conscience est très puissante et réussit à refouler ces éléments inconscients.

Cependant, la position d'équilibre, obtenue sur la base d'un refoulement impitoyable, est instable. L'accumulation inconsciente provoque la fin de la répression et l'émergence triomphante de l'inconscient collectif. Les symboles enterrés à grande profondeur s'activent, entourés d'autres contenus en partie rendus conscients et dotés d'une considérable énergie qui se dressent dans une franche rébellion. Quand cette situation se produit chez un individu isolé, elle provoque une psychose et le prive de contact avec le milieu social. Quand elle surgit chez plusieurs individus, elle provoque un mouvement social d'une puissante énergie mobilisatrice. Le psychotique est un individu vaincu par ses forces inconscientes, mais la masse ne peut pas être cataloguée de psychotique, parce que, comme le dit Jung :

« La même condition se présente avec des caractères collectifs, mais dans la masse elle exerce seulement une prédomination partielle. Dans ces circonstances, d'étranges idées s'emparent de personnes saines. Des groupes, des sociétés et des peuples entiers peuvent subir ces éclosions avec les caractéristiques d'une véritable épidémie mentale. Le psychotique isolé est un cas individuel et susceptible d'être contrôlé. Mais les épidémies sociales qui se présentent dans les sociétés globales sont beaucoup plus subtiles, beaucoup plus difficiles à contrôler et beaucoup plus dangereuses, parce qu'elles sont irrésistibles. Un cas typique est le national-socialisme allemand. De plus, elles se déguisent sous des éléments constants et donc faciles à développer et elles découvrent des ennemis occultes qui ne participent pas de leur véritable psychose collective, agissant contre eux avec toute la violence primitive plus ou moins contrôlée que possèdent tous les êtres humains²²¹. »

Cette situation est qualifiée par Jung de « possession ». Dès lors, un diagnostic psychologique, plus ou moins brillant, ne va pas au fond des choses. L'important est de saisir que les possessions dans le cours de l'histoire se produisent à cause de la renaissance d'un symbole oublié et apparemment anachronique.

* L'empire russe, après avoir été appelé Union soviétique protectrice, devient aujourd'hui la Communauté des États indépendants. Il y a toujours eu pour ce peuple un agent dompteur : en même temps qu'il punissait, il était fort protecteur. L'individualité était inconcevable. Toute pulsion étant réprimée revenait dans les profondeurs collectives et enrichissait l'archétype peut-être le plus archaïque et le plus violent dans l'évolution du corps social, celui de l'homme dans le mythe primordial qui avait tout perdu quand il avait tout possédé. Pour lui, le paradis disparaissait pour devenir un rêve de matrice utérine. Abandonné à son sort par le père, bien puni pour sa désobéissance, il a dû accepter la première évidence : pour survivre, il fallait tuer ou être tué.

« Quand ces symboles se trouvent chez un grand nombre d'individus comme s'ils étaient attirés par une force magnétique, formant ainsi une foule, son leader ne tarde pas alors à apparaître, représenté par l'individu qui présente la plus petite résistance, le moindre sentiment de responsabilité et, en raison de son infériorité, la plus grande volonté de pouvoir. Il sera la personne chargée de mettre en liberté tout ce qui est prêt à faire irruption et la foule devra le suivre avec la force irrésistible d'une avalanche²²². »

Ces paroles de Jung viennent à propos pour réfuter ses possibles affinités avec l'hitlérisme. Il emploie aussi le terme « démoniaque » pour décrire cette situation. Dans son roman classique, *Les possédés*, Dostojevski rapporte comment les nihilistes s'introduisaient dans le corps de la sainte Russie. Il put prévoir leur façon d'agir et comment se projetteraient les contenus de l'inconscient collectif, sans le désigner comme le faisait Jung. Cette œuvre majeure de Dostojevski s'enchaîne avec *Crime et Châtiment* et culmine avec les *Frères Karamazov*. Dans *Les possédés*, le cas individuel de Raskolnikov, de *Crime et Châtiment*, fait place à celui de Verjovenskiï dans un drame, ou plus exactement dans un mélodrame. Si, en Raskolnikov, le crime individuel de l'usurière et de sa sœur aînée se borne à un cas individuel motivé par un principe darwinien peu élaboré – la survie du plus fort –, chez Verjovenskiï, qui est un cynique, une personne dépourvue de tout préjugé, il doit s'appuyer sur son œuvre de révolutionnaire, sur des faits réels comme la misère et la souffrance des ouvriers de l'usine de Schpigulin. De cette manière, il déguise son action derrière le masque du pathétique. Dostojevski a capté d'une manière aigüe que cette personne sans âme était aussi un ange, un mystique qui rêve d'une révolution qui se produira des années plus tard, mais il ne sort pas de la résurrection du passé, du temps des usurpateurs, des faux Dimitris sortis du peuple et montés sur le trône à cause de la foi et de la superstition des masses. Pour cela, il compte sur son ami, l'aristocrate Stavriguin, pour monter sur le trône impérial comme un faux tsarévitch. Le père de Verjovenskiï, l'abominable et sympathique Trofinovitch, est aussi un « possédé ». Ce sont les fils du positivisme, qui ne croyaient pas en Dieu ni au diable : courtois, négateurs, souriants, aimables, fins et subtils, ils parlaient français, préférant la langue de leur nourrice à celle de leur mère. Ni froids ni chauds, seulement tièdes, à la manière de ceux qui sont condamnés par l'ange de l'Apocalypse, ceux qui ne sont ni purs ni impurs. Cependant, le sceptique s'horripile devant l'homme d'action qui est son fils, fils de son sang et de ses idées. Dans un dialogue mémorable entre les deux, on note la différence entre le protocolaire et délicat Trofinovitch, encore sentimental, qui a conservé sa foi dans la Madone de Dresde et qui cependant, en homme endurci, méconnaissant la courtoisie – il la considère comme une faiblesse – est ferme et impitoyable quand il affirme qu'un train vaut beaucoup plus qu'une Madone. L'œuvre fut écrite en 1870. Plus tard, nous trouvons cette même conception dans la bouche d'autres « possédés », affirmant qu'il vaut beaucoup mieux manger et jouir que souffrir et prospérer spirituellement. Cette possession démoniaque dont nous parle Jung est illustrée par le cas allemand. Nous contemplons horrifiés comment surgissent des éléments psychologiques de l'inconscient faisant irruption dans la conscience comme agents d'une maladie mentale. Rappelons, ici, comment, même si les contenus et les manifestations varient selon la culture, les archétypes surgissent du fond de l'inconscient collectif et sont les symboles historiques des figures mythologiques qui, lorsqu'elles gagnent la conscience individuelle et collective, forgent des usurpations de segments conscients, par d'autres archaïques inconscients. Ce mythe se constelle, s'entoure d'éléments conscients et inconscients qui se constituent en un « complexe autonome » qui agit comme tel. Pour cela, les faits absurdes que nous avons observés dans l'histoire peuvent se présenter à nouveau, en se déguisant opportunément

comme des revendications sociales, de meilleurs salaires, de bénéfices illimités de la science, etc. Mais le noyau de ces sophistications ou de ces rationalisations, pour parler selon le langage freudien, est toujours inconscient et irrationnel.

C'est aussi l'idée directrice de Jung quant au phénomène religieux. Celui-ci constitue la cristallisation d'éléments qui surgissent dans l'inconscient collectif de figures historiques de première grandeur – les fondateurs de religions comme Bouddha, Manès, Zoroastre, le Christ, Mahomet – et, de là, leur projection sociale.

« La religion est une expression spontanée d'une certaine condition psychologique prédominante. Son utilité est de donner de la stabilité à la psyché, en empêchant l'émergence des expériences religieuses directes, presque toujours catastrophiques pour l'individu et la société comme fondement solidifiant du corps social²²³. »

La nature de la religion est essentiellement symbolique. Elle se manifeste sur tous les plans que Jung a décrits à propos du symbole. Elle est psychologique, dans le sens où elle exprime les éléments les plus profonds de l'inconscient collectif, elle est sociale, parce qu'elle maintient l'interrelation de l'individu avec le groupe en fonction de croyances partagées ; elle est historique, parce qu'elle donne à la continuité des peuples un cadre de référence pour sa situation actuelle et elle est surtout ontologique, parce qu'elle est le moyen à travers lequel presque tous les individus sont capables d'expérimenter une certaine intuition du sens ultime de la réalité. La relation entre la religion et la conscience est un des points clés de la théorie jungienne, pour affronter le problème psychologique historique et social de notre temps. Selon Jung, l'aspect actuel du problème religieux provient du conflit qui s'est développé entre la religion et la raison, durant l'étape historique des « lumières » du XVIII^e siècle. Durant cette époque, la lutte fut dure entre différents secteurs de la population européenne, car beaucoup de ses plus grandes intelligences aspiraient, avec un manque absolu de perspective psychologique, à ce que les vérités religieuses se mettent en accord avec la raison. Jung nous dit que les croyances religieuses proviennent d'expressions des archétypes inconscients et, donc, quand ils arrivent à la conscience, ils s'avèrent incompréhensibles si nous voulons leur appliquer les catégories de la pensée rationnelle.

Pour être inconscientes, elles sont « numineuses » et donc vécues intimement. Pour cela, en conformité avec les concepts jungiens, exprimer qu'un homme a la « foi » équivaut à dire qu'il est capable de vivre ses symboles et que ceux-ci restent vivants, tandis qu'exprimer qu'un homme est « sceptique » signifie qu'il est incapable de vivre ses symboles archétypiques et que ceux-ci ont cessé de posséder une valeur numineuse.

Cette situation est très intéressante et chargée de conséquences pour l'« espace-temps historique » actuel. Pour commencer avec le développement de l'idée de Dieu, c'est, selon Jung, un archétype qui s'exprime sous la forme d'un symbole. C'est le symbole du plus grand pouvoir énergétique. L'individu touche directement aux réalités ultimes de la vie par son intermédiaire.

Néanmoins, pour répondre à beaucoup de critiques des conceptions religieuses de Jung, nous devons insister sur ce qu'il entend par religion. C'est, comme le dit l'étymologie latine : *religare*, unir. La fonction de la religion serait de centrer un complexe autonome puissant, numineux et de grand pouvoir unificateur, avec lequel différents archétypes de l'inconscient collectif s'harmoniseraient en un équilibre instable et interne. C'est un concept psychologique, non pas théologique ou ontologique.

Le concept de *persona* chez Jung possède aussi d'indubitables connotations sociales.

Rappelons comment la *persona* est le côté extérieur de la personnalité, précisément celui qui s'oriente vers la société et que le sujet exhibe devant elle. Son affirmation se réalise à travers

les symboles sociaux en vigueur et, pour cela, il la définit comme un « extrait de la psyché collective ». Son élaboration s'effectue non seulement à travers des caractéristiques psychologiques individuelles, comme la biographie, la nature, etc., et plus particulièrement à travers les symboles sociaux qui renferment la plus grande signification pour le groupe entier. On déduit que, quand les symboles sociaux procurent d'efficaces canaux de communication, les énergies psychiques affluent sans obstacle vers la vie sociale. Le sujet, dans ces conditions, peut conserver ses modules psychologiques, en les adaptant aux symboles ou à des « analogues libidinaux » de la société globale dans le moment et l'espace historique où on évolue. Quand les qualités de sa psychologie ne sont pas en accord avec les symboles de la société globale où il vit, il ne parvient pas à trouver les canaux de communication adéquats pour s'adapter à la vie, il ne peut pas forger une *persona* et les énergies psychiques cessent de s'écouler vers l'extérieur, en se retournant vers l'inconscient et, dans un mouvement régressif de la libido, il se transforme en se coupant des parties de la vie sociale acceptées par consensus, en se névrosant. Cette situation ne doit pas être interprétée comme définitive, car il peut arriver – et, de fait, cela arrive fréquemment – qu'elle recommence à se forger une autre *persona*, qui puisse s'adapter sans difficultés majeures à la vie collective. Jung appelle cette restructuration :

« Restauration régressive de la *persona*. »

La marginalité comme comportement social serait cette restauration sans translation progressive.

Il peut arriver aussi que cet effort avorte ou que, dans cette reconstruction, un rôle soit rendu à l'individu dans la société et que ce mouvement progressif de la libido échoue. Alors, l'énergie continue à retourner à l'inconscient jusqu'à mobiliser les archétypes. Quand cette situation se présente, le futur de l'individu devient dramatique. Non seulement il doit s'adapter à la vie sociale, mais aussi à sa propre vie. C'est dans ces cas que les désirs d'en finir avec la vie se développent, car on en arrive à méconnaître le sens de celle-ci. Jung affirmait que la signification de la vie était représentée par ces symboles intégrés dans la structure sociale profonde de la société globale. La névrose consiste, essentiellement, selon Jung, en ce que l'homme ne trouve pas de sens à sa vie. Alors, il se sent étranger à la société globale et il s'enfonce au sein de l'inconscient, en essayant de trouver les archétypes et les symboles qui lui feraient trouver son nouveau visage dans la société, sa nouvelle *persona*. Quand cela se produit, et ceci avec une fréquence effrayante, l'inconscient expérimente une « inflation » provoquée par l'excès de libido qu'il contient. L'émergence chaotique des archétypes se produit. L'individu devient prisonnier de ses représentations archétypiques et s'aliène. Historiquement, cette situation sous-entend l'affaiblissement des valeurs sociales d'une culture. Quand ses symboles s'avèrent incapables d'alimenter l'anxiété de vivre d'un individu, la culture est blessée à mort. Le mécontentement intime de chaque membre de la société conduit à la désagrégation progressive de la tradition culturelle.

Sans outrepasser les limites psychologiques qu'il s'est fixées, Jung affirme qu'une société peut fonctionner de manière satisfaisante seulement quand elle fournit à ses membres les symboles nécessaires pour que la libido s'écoule de l'individu vers la société et réalise des entreprises culturelles dont celle-ci a besoin.

Quand cela n'arrive pas, les individus s'immergent dans l'inconscient en essayant de trouver de nouveaux symboles, de nouveaux mythes, de nouvelles religions qui provoquent la transformation des croyances fondamentales de la société globale. C'est ce qui, selon Jung, se produit précisément maintenant en Occident. On assiste à de nombreux signes de transformation de la libido comme semblent être la psychanalyse elle-même, l'introspection

aigüe de la littérature actuelle, l'apparition de la peinture non figurative, l'introduction de doctrines et de religions orientales, le doute sur les valeurs intellectuelles et morales du monde occidental. Jung interprète ces symptômes comme des éléments de diagnostic qui le portent à affirmer que les symboles en vigueur en Occident manquent, en réalité, de vigueur pour véhiculer la libido des individus vers l'extérieur et il y a lieu d'attendre l'émergence, ou plus exactement l'actualisation de nouveaux symboles, parce que le passé survit dans la psyché et nous devons considérer l'émergence de nouvelles valeurs et de nouveaux symboles comme la floraison d'antiques croyances qui étaient enterrés et qui commencent à renaître. Ici, apparaît la vraie conceptualisation de Jung sur l'homme comme être historique, coïncidant avec celle de Dilthey :

« La psyché ne peut pas être considérée comme un édifice de propriété horizontale, où le sous-sol correspond à l'inconscient. Il est vrai qu'il s'étend profondément vers le bas, mais aussi vers le fond dans une dimension temporelle, de façon que, d'une manière ou d'une autre, l'histoire soit potentiellement contenue et inconsciemment exprimée en chaque individu. »

J'ai donc, ici, la grande hypothèse jungienne pour l'étude de l'histoire en fonction de la psyché. Elle rend possible la dimension de l'étude temporelle où le temps est une catégorie unitaire pour la personnalité et l'histoire sociale. Comme l'a signalé le professeur Eaton il y a quelques années²²⁴, le jour viendra où cet aspect de la théorie jungienne de la psyché s'intégrera avec les systèmes philosophiques de l'époque, développés par Bergson, Husserl, Whitehead et G. H. Mead²²⁵.

Ici, se trouve l'opportunité de rappeler la théorie jungienne de la synchronicité qui pénètre profondément dans le concept du temps et aussi de l'espace extérieur, en fonction de la psyché.

INVESTIGATIONS DANS LES LIMITES

Toutefois, au milieu de son intense activité médicale, Jung ne perdit pas contact avec les problèmes éternels de l'homme. Peu à peu, au fur et à mesure qu'il avança dans la compréhension de sa problématique existentielle, il commença la construction de sa tour à Bollingen, sur la rive nord du lac de Zurich, pour s'enfermer en soi-même afin de méditer sur les perspectives infinies des agissements humains.

« Dès le début, la tour se transforma pour moi en un lieu de perfectionnement, un sein maternel ou une figure maternelle dans laquelle je pouvais redevenir ce que je suis, ce que j'ai été et ce que je serai. La tour me donnait le sentiment de renaître sous forme de pierre. Cela me semblait l'accomplissement de ce que j'avais pressenti antérieurement et une représentation de l'individuation²²⁶. »

La devise écrite sur la tour en latin est caractéristique de Jung. Sa traduction en français signifie : « Invoqué ou non, Dieu sera toujours présent ». Avant d'arriver à cette étape décisive, Jung s'était préoccupé de ces questions. En 1927, il avait écrit un commentaire sur *Le livre des morts tibétain*. Il découvre, dans ce texte bouddhique, un mouvement qui coïncide avec le « processus d'individuation », à travers le retrait des projections. Dans *Le secret de la fleur d'or* écrit par Jung, le sinologue Richard Wilhelm, son ami, rédige le prologue avec une introduction nécessaire pour la compréhension de ce texte par les Occidentaux. Il exprime, ici, avec sûreté, que la « fleur d'or » recherchée n'est pas autre chose que le soi-même de sa psychologie. Notre psychologue n'hésite pas à écrire, au grand scandale de ses contemporains « scientifiques », que :

« Les religions sont une thérapeutique pour la souffrance et les désordres de l'âme²²⁷. »

Ensuite, paraît son commentaire sur le *Yi king*, le livre confucéen, dont la traduction est aussi de Richard Wilhelm. Au risque de perdre sa réputation scientifique, nous dit-il avec humour, il n'hésite même pas à l'examiner en tant qu'oracle.

Il découvre le caractère symbolique des formules appelées avec un certain mépris par les Occidentaux « magiques ». Il observe, avec curiosité, que la rigide causalité occidentale est étrangère à cette mentalité antique de la Chine. Au lieu de l'investigation de la cause dans le temps, le texte insiste sur la coïncidence de ce qui est instantané. Les événements externes et internes, dans un faisceau, forment une réalité digne de considération, base de l'oracle, et, ici, on découvre une signification.

À travers *Le secret de la fleur d'or*, Jung est parvenu à l'étude de l'alchimie et, à travers le *Yi king*, au principe de synchronicité, un des points les plus difficiles de sa psychologie. Dès lors, paraissent d'autres livres jungiens comme *Psychologie et alchimie*, *Le symbolisme gnostique*, *Mysterium conjunctionis*, *Aïon*, *Réponse à Job* et *Un mythe moderne* (les soucoupes volantes).

Alchimie

Les études sur l'alchimie provoquèrent chez Jung une sorte de fascination pour son vieux compatriote, médecin et alchimiste, Paracelse, et qu'on retrouve dans son livre *Paracelsica*. Si son grand livre *Psychologie et alchimie* date de 1941, sa curiosité pour ce domaine

scientifique étrange commence à se manifester dans *Le secret de la fleur d'or* en 1928. Il démontre que l'alchimie eut deux aspects. Elle fut un balbutiement vers la chimie, mais aussi simultanément une sagesse. La connaissance alchimique était un *opus* qui exigeait, de la part du chercheur, une perfection psychologique. La connaissance fragmentaire et incomplète que l'alchimie avait de la matière lui permettait de remplir ce vide avec des projections psychologiques inconscientes. Mais le véritable intérêt de ces activités alchimiques pour Jung réside dans le fait que certains alchimistes, à de multiples reprises, sont parvenus à conscientiser ce processus de projection en prenant conscience de lui. L'alchimie a échoué dans son premier aspect ; elle est comme un début naissant de la chimie dépassé par les progrès impétueux de cette science, mais elle conserve sa validité comme psychologie ignorée par ses chercheurs.

Les contenus de l'inconscient sont de l'ordre de l'énergie potentielle, caractérisée par une tension entre deux pôles. L'alchimie présente également, pour cette raison, cette tension bipolaire, nuancée par de nombreux symboles d'union des contraires. Ces symboles possèdent le caractère de *numen*. De là, le fait que l'alchimie présente, du point de vue de la psychologie, les meilleures analogies avec le « processus de l'individuation », recherchant l'unité, qui peut seulement s'obtenir à travers la réconciliation des contraires qui luttent en nous. L'abbé Trithemius, qu'on suppose le maître de Paracelse, proclame la nécessité absolue d'obtenir, avant de commencer l'*opus*, l'unité en soi-même. Cette unité résulte de l'union des quatre éléments indispensables pour la naissance de la pierre philosophale. Le moment où on parvient à réunir trois éléments, alors que le quatrième est toujours absent, présente des analogies surprenantes avec les rêves typiques de cette période du processus d'individuation. La conquête de l'unité est surtout un acte mystique dont le caractère est semblable à celui du « salut ». Le Christ apparaît aussi, dans beaucoup d'œuvres alchimiques, comme la licorne ou comme la pierre philosophale elle-même. Mais, dès lors, cette pratique est profondément hérétique, en ce qu'elle aspire à obtenir le salut de l'homme à travers l'*opus*, sauvant l'âme du monde qui dort dans la matière, pendant que, dans le christianisme, c'est le Christ, lui-même, qui, à travers son incarnation et son calvaire, donne le salut humain. C'est-à-dire que l'œuvre alchimique est le contraire. Du point de vue du christianisme, elle est prométhéenne et cela explique les persécutions médiévales et l'extrême secret qui entourent la pratique alchimique. En 1942, Jung publie *Psychologie du transfert* qui explique les visions de Zosime, un célèbre alchimiste et gnostique du III^e siècle. Ce sont des visions authentiques et non pas des allégories. Il poursuit avec une série d'études sur la gnose. *Aïon* n'était pas encore traduite en espagnol, mais en anglais, ce qui est la raison pour laquelle nous travaillons le texte dans cette langue. La gnose fut un intense mouvement surgi presque en même temps que le christianisme. Les communautés chrétiennes croissaient dans le silence et dans la clandestinité en détruisant les fondements de l'Empire romain ; mais, à ses côtés, se développait la gnose.

La vie des communautés était profondément religieuse ; elle consistait essentiellement dans le culte de Notre Seigneur Jésus-Christ, mort et ressuscité, prince et juge du siècle à venir. La gnose se développe à partir de l'Épître aux Romains de saint Paul, cherchant à travers la spéculation à transformer la foi messianique en une théorie de la rédemption, plus ou moins semblable au mysticisme païen. Une vague de mysticisme inférieur, surnaturel et de mythologie vulgaire s'enracina en partie dans la tradition chrétienne.

Bouillonnement de doctrines et aussi pullulement de sectes, chaos religieux qui aurait dissous le christianisme dans un mouvement sans avenir, s'il n'avait pas gardé de ses origines quelques principes de stabilité qui, affirmés de plus en plus dans les dernières décennies du II^e siècle, réalisèrent l'institutionnalisation de l'Église. La grande œuvre mystique du christianisme ne se réalisa pas d'un coup. Elle poursuivait son incubation à l'intérieur du

judaïsme, surtout dans les années qui précédèrent l'émergence de la nouvelle religion. Cette œuvre mystique surgit de l'Évangile, spontanément, par une impulsion irrésistible de la foi. On avait annoncé le règne de Dieu et l'Église apparaissait comme l'Épouse du Christ. Cette crise intense à un moment déterminant de son évolution parut annoncer la fin du christianisme, à travers la prolifération de sectes hérétiques²²⁸. La doctrine de l'Église épouse du Christ est déjà explicite dans l'Épître aux Éphésiens. La réflexion du Pasteur d'Herms, citée par Jung dans *Symboles de transformation* comme un exemple de la libido, confirme que la nouvelle cité de Dieu n'est pas Jérusalem, mais l'Église. En face de ces gnostiques, l'Église se définit, au contraire, en précisant ses limites et son institution. En dehors d'elle restent les hérétiques. Elle se concentra, elle s'appuya sur son passé, elle l'interpréta et le définit comme la turbulence propre aux innovateurs. Ceux qui l'inquiétèrent le plus, comme Marción, l'incitèrent à préciser sa doctrine et à ordonner son institution organiquement. Ce fut à travers ce gigantesque effort que l'Église élimina les gnostiques et qu'elle put poursuivre son chemin triomphal à l'intérieur de l'Empire romain.

Dans cette intense prolifération de sectes parachrétiennes, Jung découvre un dénominateur commun. Le désir de se libérer soi-même, sans devoir recourir à l'institution de l'Église. Ces cas, étudiés par Jung à fond, montrent dans l'effort personnel de ces hérétiques des tentatives d'individuation, profitant de ses extases mystiques. Jung, lui-même, considérait que ses efforts les plus fructueux furent ces études de la gnose, qu'il réalisa alors entre sa soixante-dixième et sa quatre-vingtième année. De la même manière, il était fier de sa bibliothèque personnelle réunie à Küssnacht, où figuraient d'innombrables textes alchimiques et gnostiques, placés au service de ceux qui désiraient étudier ces thèmes.

Synchronicité

Ceci est l'une des conceptualisations les plus difficiles de Jung. Il s'agit de la coïncidence a-causale de deux séries de faits significatifs intimement reliés entre eux. D'où que Jung observât de telles coïncidences significatives dans la vie d'une personne, comme le révélèrent ses rêves, il semblait avoir un archétype activé dans l'inconscient. Il paraissait que l'archétype sous-jacent se manifesterait simultanément dans les faits internes et externes. Le dénominateur commun était un message inespéré²²⁹.

De l'alchimie, Jung tira le concept selon lequel, si le Soi s'exprimait à travers une forme crûment minérale – la pierre –, elle pourrait être un chemin d'investigation des relations encore inexplicables entre la psyché inconsciente et la matière, un mystère que la médecine psychosomatique s'attache à résoudre par un effort constant et ininterrompu. En créant le concept de synchronicité, Jung ébauche un chemin nous permettant de pénétrer plus profondément dans les interrelations entre la psyché et la matière.

Et cette relation semble précisément pointer vers le symbole de la pierre. Mais ce n'est pas encore un domaine totalement ouvert ou exploré. Les futures générations de psychologues devront s'occuper de lui.

La synchronicité est avant tout un facteur « formel », un « concept empirique » qui postule un principe nécessaire pour une connaissance qui embrasse la totalité des phénomènes et qui rejoint, en tant que quatrième élément, la triade connue de l'espace, du temps et de la cause. Jung explique l'émergence de tels phénomènes synchronisés par :

« Un savoir a priori, existant et agissant dans l'inconscient. »

Ce savoir s'appuie sur une ordonnance coordonnée, soustraite à notre volonté, du microcosme avec le macrocosme et où les archétypes ont le rôle d'agents actifs dans cette mise en accord

entre le microcosme et le macrocosme. C'est la coïncidence pleine de sens d'une image intérieure avec un succès extérieur qui constitue l'essence du phénomène de synchronicité. Cela apparaît l'évidence, ici, aussi bien de l'aspect spirituel que du *corpomateria* de l'archétype. L'archétype est ce qui, par sa charge énergétique élevée ou son action minutieuse, provoque, chez celui qui le vit, cette émotion produisant une chute relative du niveau mental, condition préalable pour que puissent surgir et être expérimentés de tels phénomènes de synchronicité. On peut aussi dire avec Jung que *l'archétype est le fait reconnaissable par introspection de se trouver psychiquement, a priori, disponible*²³⁰.

Jung a déduit ce concept de synchronicité de plusieurs éléments. L'un d'eux, très important, est sa fréquentation assidue de la pensée chinoise, que montrent ses études avec Wilhelm sur *Le secret de la fleur d'or*, *Le livre des morts tibétain* et le *Yi king*. Sur le *Yi king*, Jung écrit dans le prologue du *Secret de la fleur d'or* :

« À l'occasion de sa première conférence sur le *Yi king* au club psychologique de Zurich, Wilhelm démontra, à ma demande, la méthode pour consulter l'oracle et il établit un pronostic qui, en moins de deux ans, s'accomplit au pied de la lettre, et avec toute la clarté désirée. Ce fait pourra être confirmé par beaucoup d'expériences parallèles²³¹. »

La pensée qui se révèle dans le principe de synchronicité et qui atteint son sommet dans le *Yi king* est en somme l'expression la plus pure de la pensée chinoise. Entre nous, cette pensée a disparu de l'histoire de la philosophie depuis Héraclite, jusqu'à ce que nous en percevions à nouveau avec Leibniz un lointain écho. Mais elle ne s'était pas éteinte durant l'intervalle qui se déroula à l'ombre de la spéculation astrologique et elle demeure encore à ce niveau.

« Toute la spéculation tourne autour du concept de Tao que Wilhelm a traduit par *sens*, *chemin* et que les Jésuites ont traduit par *Dieu*. Le Tao peut se traduire aussi comme *signifié*. Lao-Tseu l'appelle le *rien* pour insister sur son opposition au concept de *réalités*. Le concept de Tao domine la philosophie chinoise et remplace le critère occidental de causalité²³². »

« Wilhelm le découvre comme un concept au-delà du monde des phénomènes. Ici, les contraires s'annulent, mais ils continuent à exister potentiellement. Wilhelm continue : maintenant ces germes insinuent quelque chose qui, en premier lieu, correspond au visible, un peu comme une image ; en second lieu, quelque chose qui correspond à l'audible, à la manière de la parole ; en troisième lieu, quelque chose qui correspond d'une certaine façon à l'extension de l'espace, à la manière de la forme. Mais cette trinité n'est pas clairement définie, c'est une unité qui n'est pas spatiale : il n'y a ni haut, ni bas, ni temporalité. Il n'y a pas d'avant ni d'après²³³. »

D'autres sources conceptuelles de Jung sur la synchronicité se trouvent dans les études sur les phénomènes parapsychologiques, réalisées par Rhine et la télépathie, la prescience, la prémonition, etc. qui, soumises à une sévère critique, laissent ouvert le concept de relativisation du temps et de l'espace.

« De nouvelles stimulations, venant de Kemmerer, avec sa théorie mathématique des *séries* et les nouvelles conceptualisations de la physique contemporaine, font revenir

aux conceptions de Leibniz sur *l'harmonie préétablie* et de Schopenhauer sur la *simultanéité de ce qui n'est pas connexe causalement*²³⁴. »

Jung trouve des précurseurs de sa synchronicité dans Théophraste (371-287 av. J.-C.), dans Filon (25 av. J.-C. -42 apr. J.-C.), dans Pic de la Mirandole (1463-1494), dans Zoroastre, mais fondamentalement chez les alchimistes : Agrippa, Paracelse et aussi Keder.

Jung souligne que le concept de synchronicité entraîne une relativisation des concepts d'espace et de temps.

« Ils sont, pour ainsi dire, élastiques en ce qu'ils peuvent se réduire à volonté²³⁵. » Dans la disposition spatiale, ce qui est expérimenté est l'espace dans le temporel et le temps, qui se réduisent pratiquement à zéro. En d'autres termes, il paraît que l'espace et le temps dépendent de conditions psychiques et qu'ils n'existent pas en soi, mais qu'ils ont été « mis » par la conscience. Dans les conceptions du monde de l'homme primitif, l'espace et le temps sont des question hautement douteuses.

Seulement dans le cours de l'évolution intellectuelle ils sont parvenus à être des concepts « achevés » et, comme tels, à l'origine de la nécessité de mesurer. En soi, l'espace et le temps ne consistent en « rien ». Ce sont des concepts hypostasiés provenant de l'activité consciente et ils forment les coordonnées indispensables à la description de la conduite des corps en mouvement. Par conséquent, ils sont essentiellement d'origine psychique. C'est pourquoi :

« La possibilité se présente quand la psyché n'observe pas des objets extérieurs, mais s'observe elle-même comme objet²³⁶. »

« Les événements synchronitiques se basent sur la simultanéité de deux états psychiques différents. L'un d'eux est le normal et le probable, causalement explicable ; l'autre, l'expérience critique, c'est le stade qu'il ne convient pas de déduire du premier²³⁷. »

C'est pour cela que Jung définit, ainsi, la synchronicité :

« Un contenu inespéré qui se lie immédiatement ou médiatement avec un événement objectif externe et coïncide avec l'état psychique ordinaire²³⁸. »

« Ces images, qu'elles soient ou non enracinées avec des fondements existants se trouvent dans une relation d'analogie ou d'équivalence ; c'est-à-dire de signifié avec des événements objectifs qui n'ont avec elle aucune relation causale reconnaissable ou même concevable²³⁹. »

« Le phénomène de la synchronicité comprend, en conséquence, deux facteurs :
1) Une image inconsciente qui entre dans le conscient directement, littéralement, ou indirectement, symbolisée ou insinuée, comme rêve, occurrence ou prémonition ;
2) Une situation objective qui coïncide avec ce contenu²⁴⁰. »

Sir James Jeans compte, parmi les succès sans cause, la désintégration radioactive. Il dit ainsi :

La désintégration radioactive s'est présentée comme un effet sans cause suggérant l'idée que les lois ultimes de la nature ne sont peut-être pas causales.

Jung insiste :

« La synchronicité n'est pas une opinion philosophique, mais un concept empirique qui postule un principe nécessaire pour la connaissance. Cela ne peut pas être appelé matérialisme, ni non plus métaphysique. Aucun homme de science sérieux n'affirmera que la nature de ce qui s'observe ou la nature de l'observateur, c'est-à-dire la psyché, soient des choses connues et reconnues. Si les ultimes conclusions des sciences naturelles se rapprochent d'un concept unitaire de l'être, qui se caractérise d'une part par l'espace et le temps, et d'autre part par la causalité et la synchronicité, cela n'a rien à voir avec le matérialisme. Auparavant, il semble se présenter, ici, l'opportunité d'éliminer l'impossibilité de mesure entre l'observateur et l'observé. Dans un tel cas, le résultat serait une unité de l'être qui nécessiterait pour s'exprimer un nouveau langage conceptuel, à savoir un *langage neutre*, comme l'a appelé en certaines occasions Wolfgang Pauli.

L'espace, le temps et la causalité, la triade de l'image physique classique du monde, se complémenteraient avec le facteur synchronicité et se convertirait en un ensemble à quatre éléments qui rendrait possible un jugement intégral²⁴¹. »

Les schémas n^{os} 22 et 23 (voir chapitre Illustrations) appartiennent à Jung. Déjà octogénaire, il consacre de longues méditations au problème des soucoupes volantes, les OVNI, du point de vue psychologique. Comme résultat il publie *Un mythe moderne* et il avertit en tout état de cause :

« Il serait ridicule de ma part de dissimuler au lecteur que ce type de réflexion n'est pas seulement extrêmement impopulaire, mais encore très mal vu, étant donné qu'elles rappellent d'une façon inquiétante ces nuages fantasmagoriques qui obscurcissent le cerveau des augures et des faux prophètes²⁴². »

Introduction à l'étude des mythes

Nous allons étudier les mythes ou, au moins, entamer leur étude, en les considérant comme l'expression des archétypes.

Avec l'étude des mythes, il s'est passé quelque chose de semblable à la situation psychologique du protagoniste du « Procès » de Kafka qui, originalement indifférent à son accusation, doit aller s'intéresser de plus en plus à lui, jusqu'à expérimenter qu'il s'est engagé en lui-même. Ainsi, notre culture occidentale, en arrivant à sa maturité avec les « lumières », croit pouvoir disqualifier le mythe comme quelque chose de toute évidence arbitraire, infondé et même ridicule pour, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, venir le prendre en considération avec un intérêt qui tendait à devenir obsessionnel ; et cela, en percevant plus ou moins clairement que, dans sa nature, se trouve, en grande partie, la clé de notre propre destin culturel et en se sentant vivre irrémédiablement entouré de mythes, entraîné par des mythes, orienté jusqu'à des constellations mythiques. Tout cela ne veut nullement dire que nous vivions de fictions et de non réalités. C'est, précisément là, que commence le problème²⁴³.

Jung confesse à cet égard avoir vécu hanté par des questions comme :

« Quel est le mythe que je vis²⁴⁴ ? »

Il ébauche une réponse en faisant sienne la conclusion d'un Père de l'Église :

« Le mythe est ce qui se croit toujours partout et par tous. Celui qui vit sans le mythe ou en dehors de lui constitue une exception. Plus encore, c'est un déraciné qui n'est pas relié à l'ancestral qui continue à vivre en lui, ou à la société humaine actuelle. Il n'habite pas dans une maison comme les autres, il ne mange pas et il ne boit pas comme les autres, mais il conduit une vie en soi, embrouillé dans un délire qui est précisément la vérité cachée. Ce jouet de son entendement ne remue pas ses entrailles, il ne fait qu'abîmer son estomac, parce que celui-ci considère indigeste le produit de l'entendement²⁴⁵. »

Les difficultés commencent quand nous observons que « mythe » peut vouloir dire beaucoup de choses. Pour l'homme moderne, il s'est presque transformé en synonyme de mensonge. Nous parlons de la nature mythique des idéologies qui ne nous plaisent pas, des croyances que nous rejetons et des théories scientifiques qui ne sont pas démontrées ou qui sont fausses. Nous parlons de mythes dans l'Ancien et le Nouveau Testament, si nous sommes agnostiques ; dans la psychologie analytique de Jung, si nous sommes freudiens ; de l'élément mythique de l'enseignement de Freud, si nous sommes antifreudiens ; et des racines mythologiques des concepts scientifiques en général, si nous sommes du côté des philosophes sceptiques et des penseurs relativistes de nos jours²⁴⁶.

Nous estimons que la compréhension du mythe ne peut pas s'obtenir par le biais de l'intellect, mais du vécu, se situant dans l'acte d'être, quand celui-ci se trouve submergé dans la réalité. Nous sentons à partir du moment où nous nous abandonnons à l'expérience pour appréhender et comprendre les racines mythiques de nos actes.

Beaucoup de conduites d'évasion se lient inconsciemment au déracinement qui implique la négation, aussi inconsciente, de l'ancestral et l'acceptation pleine et conformiste des buts, valeurs et philosophies du moment social.

Le XX^e siècle imprégné d'un pragmatisme indiscutable opère comme une digue vouée à contenir la réalisation de l'homme spirituel. Il crée une carence que les penseurs existentiels essaient désespérément de dénoncer (Rollo May, Rogers, etc.). Il tend à structurer des personnalités imitatives – border-line* – qui manquent d'identité. L'imitatif, quand il se trouve en face d'un acte de création, est sujet à la dépression et au suicide. Il n'est pas non plus enraciné dans la société où il vit, parce que son enracinement est intellectuel et non vécu. Il se voit trompé par une « façon d'agir » marquée par l'absence d'authenticité et de spontanéité.

Dans ces cas si fréquents, nous postulons un blocage de l'inconscient collectif qui ne produit pas de symboles ou de mythes.

Nous avons appris à voir dans les mythes quelque chose de plus qu'un simple amusement ou galimatias. L'orgueilleux positivisme du siècle passé est seulement parvenu à découvrir dans les mythes des jouets passés de mode, construits par des personnes oisives, mais nous devons reconnaître dans le mythe une expression humaine authentique de tous les temps, propre à l'inconscient collectif. Nous savons maintenant que les mythes expriment, avec le plus grand sérieux et souvent avec la plus grande profondeur, quelque chose que la pensée discursive ne parvient pas à capter. Plus encore, le mythe est la base essentielle pour s'orienter au milieu des choses contingentes du monde, cherchant à donner une issue à la quête douloureuse de l'homme vers son Soi.

Il est également clair, pour nous, que l'activité mentale humaine n'est pas toujours régie – et c'est heureux, parce que l'intellectuel pur, de type Ivan Karamazov, finit par perdre la raison –

* Mot anglais signifiant une ligne de démarcation, un cas limite.

par les règles de la logique établies par Aristote et développées, entre autres, par Bacon et Schopenhauer. Elle transite par d'autres chemins, qui ne sont pas plus sûrs, mais plus larges. Ici, on construit les créations humaines durables, qui prennent origine dans l'inconscient collectif. Ces images s'infiltrèrent dans les activités mentales les plus dépassionnées.

La science ne couvre qu'un aspect de la réalité, en l'inscrivant dans les catégories « espace, temps et cause ». Sans ces trois postulats, nous ne pouvons pas faire de la science. Devant cette situation, il reste la solution héroïque de Kant, proclamant l'absolue impossibilité de connaître l'essence des choses, en nous limitant à l'étude des relations existant entre elles, dans le vocabulaire philosophique, au monde des phénomènes.

Prenons un exemple simple. Pensons à une couleur, selon ce qu'indique Julián Marías. Le vert de la tunique du saint Jean du Greco. Cette sensation peut s'expliquer optiquement par la longueur d'onde de toutes les vibrations chromatiques qui la produisent. Elle peut être imputée aux mélanges chimiques obtenus dans la palette du peintre, mais ces explications scientifiques nous font écarter de la vraie raison de la tonalité verte et de la sensation joyeuse qu'elle provoque autrement chez l'observateur. On ne pourra jamais expliquer les sensations ou les sentiments que réveille le saint Jean du Greco.

Tout raisonnement scientifique se montre impuissant à clarifier une sensation simple obtenue par la vision directe de la couleur. Dans ces conditions, il nous faut recourir à d'autres formes d'expression. L'une d'elles interprète la sensation, par le biais de paraphrases, de récits, de paraboles, etc. Nous sommes déjà dans la pensée mythique. C'est-à-dire qu'à travers le mythe, nous abordons un aspect de la réalité qui échappe à la connaissance scientifique.

À la fin du siècle passé, on assista au triomphe de la raison. Pour un intellectualisme triomphant et intransigeant, le jugement rationnel était la clé de toutes les choses. Écoutons l'un des ses tous premiers défenseurs. Ce fut au début du siècle actuel que le savant Marcelin Berthelot salua avec des paroles pléthoriques un optimisme qui ne fut pas confirmé par le futur :

Après la première moitié du siècle qui s'achève – il se référait au XIX^e siècle –, les hommes de ma génération ont vu entrer en jeu, avec et au-dessus de la nature connue depuis l'antiquité, sinon une « antiphysis », une contre-nature, comme on l'a appelée une fois, du moins une nature supérieure, d'une certaine façon transcendante, où le comportement de l'individu s'est centuplé par la transformation des forces jusque-là ignorées ou incomprises, empruntées à la lumière, au magnétisme et à l'électricité²⁴⁷.

Cependant, ce nouveau siècle, le nôtre, a aussi commencé avec les premières découvertes qui allaient déranger cette image positive du monde et de la science. Ce fut précisément en 1900 que Max Planck formula, pour la première fois, la théorie des « quanta » qui révolutionnèrent les connaissances sur la matière et l'énergie. Et ce fut en 1905 qu'Einstein exposa sa théorie de la relativité.

Un demi-siècle fut, pratiquement, nécessaire pour voir s'envoler l'enthousiasme pour la science et ses infinies possibilités de rédemption du genre humain à travers les manuels et les revues de vulgarisation. Durant ces années, on considéra l'homme non pas comme un habitant de la terre, mais comme une créature capable – en appliquant sa raison – de construire un nouvel univers, le démiurge, le créateur, l'inventeur, le découvreur, titres qui octroyaient une espèce de droit de domination.

Tout se soumettait à une conception scientiste et unitaire, réduisant la réalité à l'obéissance. Il en découla ainsi une conception du monde qui répudiait toute anthropologie et qui appuyait sa vérité sur des formules mathématiques. On renonça consciemment à toute ambiguïté. La forme logique de la pensée s'est développée comme une prise de possession de l'objet par la technique et par la science. Tout ce qui ne se contenait pas ou qui ne rentrait pas dans cette dimension de conceptualisation rigide était déclaré inexistant. Le scientisme, confiant dans ses

grands triomphes obtenus dans la sujétion de la matière, prétendit étendre sa domination sur les sciences humaines. La logique émancipée s'attribua à elle-même la valeur de substance, elle s'identifia à l'être et elle réalisa, par derrière, une ontologie chimérique.

Cette position d'intellectualisme fermé se trouve symbolisée dans la figure d'Archimède. C'est l'exemple de l'intellectuel au plus haut niveau. Plongé dans ses études et dans ses calculs mathématiques, il ne s'aperçut pas que la cité qui l'abritait et le protégeait avait été prise par l'ennemi. Il est presque de routine de constater, au début avec dépit et ensuite avec résignation, que le grand homme de science est un inadapté, un ingénu, un illuminé ou un fanatique. L'hagiographie rationaliste a préféré jeter un voile pudique sur ces deux aspects erronés des grandes figures, à qui elle rend, d'autre part, en toute justice, un perpétuel hommage. Il est toujours désagréable de rappeler, par exemple, que le grand Pasteur était un homme de mauvais caractère et qu'il était détesté par ses élèves de l'école Normale, en entretenant d'interminables conflits avec eux pour les motifs les plus futiles.

Naturellement, nous ne voulons pas diminuer le grand rôle de l'intellectuel dans le développement de l'Occident. Les conquêtes scientifiques sont présentes à chaque instant de notre vie. Il est clair que la science et la technique ne sont pas capables de fournir plus que des moyens, impératifs hypothétiques, dans le sens kantien, comme nous l'expérimentons dans notre propre chair avec la découverte de la bombe atomique et ses conséquences.

Les décisions fondamentales de l'homme montrent, au-delà de l'enchaînement rationnel, des exigences inconditionnelles propres à la réalité humaine. En résumé, les paroles de Pascal recourent, comme toujours, l'actualité.

*Il y a deux excès : exclure la raison et n'admettre qu'elle*²⁴⁸.

Cette situation paradoxale prend ses origines, comme l'ont souligné les philosophes existentiels, dans l'oubli et la dégradation du corps. Il est vrai que le mal venait de plus loin. L'opposition entre l'esprit et la nature, espèce de manichéisme intellectuel, prend sa source dans le sein même du christianisme, avec l'image paulinienne du « corps de mort », mais c'est chez Descartes que le dualisme émerge sous sa forme absolue et rigide. Le corps et l'âme sont si absolument distincts et leur séparation si radicale que le problème a consisté à savoir comment il a été possible de réunir deux choses aussi différentes dans le même être.

Descartes, devant ce terrible dilemme, attribua à la glande pinéale cette fonction, manquant à toute sa propre spéculation et concluant par un véritable anticartésianisme. Les intellectualistes sont arrivés à affirmer la sûreté du fondement d'une ontologie sans présupposés, une vérité qui ne soit que d'elle-même, consacrant le triomphe de la forme. L'effort de Kant, dans le sens d'une métaphysique *qui pourra se présenter comme science* trouve son point culminant dans le mathématisme de Brunschvicg, où la science se présente comme métaphysique²⁴⁹.

On est arrivé à une situation semblable à celle d'il y a deux mille ans. À cette époque, une voix annonça lugubrement à travers les vagues de la Méditerranée que le grand dieu Pan était mort. Le décès de celui-ci fut suivi par celui des autres dieux de l'Antiquité classique. À l'orée du XX^e siècle, Nietzsche proclama la mort de leur successeur judéo-chrétien et, dans les décades suivantes, des millions d'hommes ont répété le cri et diffusé la nouvelle du « crépuscule des dieux ». Le monde antérieurement sanctifié par le mythe ou pour le moins maintenu par le dogme, est devenu un désert spirituel, un champ de bataille des forces rivales socio-économiques, des blocs de pouvoir et des idéologies politiques en conflit.

Le temps et l'espace, dépouillés de leur dimension sacrée, se sont convertis en formules mathématiques, les temples en édifices en ruines ou en immeubles exempts d'impôts. Les gargouilles et les statues des saints dont l'effigie continuait à orner les cathédrales, dépouillées de leurs sens symbolique, se voyaient corrodées par la pollution de l'air, de la

*même manière que les pierres et les arbres sacrés se sont vus convertis en minéraux morts ou en substances végétales*²⁵⁰.

En ce qui concerne le mythe, les débuts du siècle furent lapidaires. La tendance des « lumières » et de leurs partisans fut de voir dans le mythe une mystification.

Alain dit :

*Ces contes qui sont presque identiques dans tous les pays ne font que traduire la situation de l'enfant qui, au début, ne peut pas ouvrir une porte, ni marcher ; et qui, pour le dire en quelques mots, possède une vision des choses, avant d'être en condition de les modifier avec son travail*²⁵¹.

Paul Valéry, pour sa part, nous exprime que :

*Une des fonctions primordiales de l'intellect est l'élimination des mythes. Ce qui apparaît avec un peu moins de précision est un mythe. Sous la rigueur du regard et sous les coups multipliés et convergents des questions et des interrogations qui permettent à l'esprit vigilant de s'armer de tous côtés, on voit les mythes mourir ainsi comme la faune des choses fausses et des idées appauvries*²⁵².

L'homme du début du XX^e siècle s'est écarté des faussetés déguisées en mythes.

Il s'était délivré du « fatras monstrueux » de la superstition et de l'ignorance du passé. Le mystère formidable d'un univers divin ou démoniaque ne constituait plus une menace pour lui. La plupart du temps, il se montrait quelqu'un qui obtenait et réalisait les choses. Il se voyait, lui-même, comme le désintégréateur de l'atome, le conquérant de la stratosphère, celui qui disposait de l'énergie nucléaire. Même quand il était occupé à des tâches plus simples, se contentant de serrer la clé du gaz, jouant d'un interrupteur ou utilisant une quantité d'inventions faites par d'autres pour sa commodité, il se disait à lui-même ou bien on lui disait qu'en dehors des taxes fiscales et des problèmes existant en quelques lointains pays, tout allait pour le mieux dans le monde actuel. L'automatisation avait simplifié son travail. L'amélioration des moyens de communication lui procurait une sensation de domination sur le temps et l'espace. De nouvelles distributions adéquates, des formules marxistes ou antimarxistes lui promettaient la victoire finale sur l'insécurité économique, la pauvreté et les conflits raciaux.

*La médecine nous libérait toujours un peu plus des maladies physiques. Des découvertes nouvelles et surprenantes des sciences naturelles réduisaient la marge de mystère dans l'univers. La connaissance croissante des forces de la nature paraissait promettre à l'homme une domination finale sur elles. Confiant dans le fait d'atteindre ses objectifs à l'aide de la science et de la technique, il tourna le dos aux mythes et à la religion et il n'aspirait plus à obtenir l'omnipotence par des moyens magiques. L'héritage magique et les souvenirs de la première enfance, étaient pratiquement oubliés et réprimés. Les résidus qui existaient étaient restés profondément discrédités, relégués sur les marges lunatiques de notre culture ou ridiculisés. Ils n'étaient plus compatibles avec l'image que l'homme moderne avait de lui-même*²⁵³.

De cette manière, le *cogito* cartésien avec son manichéisme absolu poursuivit sa carrière triomphale jusqu'à ce qu'on considère que l'être humain possédait aussi un corps.

L'intellectualisme affirmait qu'il n'existait aucune vérité qui ne soit la même pour tous. Le *je* du *cogito* ne faisait que désigner une initiative intellectuelle qui se voyait immédiatement surmontée et assumée par l'objectivité du savoir. Mais la présence du « corps » dans notre vie « vécue » rompt avec ce schéma intellectuel et uniforme, en même temps qu'il réaffirme la première personne du singulier.

À propos de cette récupération du ministère du « corps » – je suis mon corps –, Gabriel Marcel nous dit :

Dans la mesure où mon attention se pose sur lui, en premier lieu, avant de pouvoir se fixer sur n'importe quel objet. Par conséquent, mon corps bénéficie de ce qui peut s'appeler priorité absolue... Établir la priorité absolue du corps, c'est affirmer que sa médiation est nécessaire pour appeler l'attention de n'importe quelle chose, y compris pour le connaître²⁵⁴.

Cela permet, à nouveau, à la philosophie de récupérer la psychologie. Le dualisme intellectualiste admettait la division nette de deux sphères d'influence : d'un côté, une philosophie de l'esprit qui définissait en droit le statut de l'activité vraie ; de l'autre, une étude positive et scientifique du comportement humain en tant que solidaire du corps. De bon gré, le rationalisme a abandonné aux techniciens de la psychologie expérimentale ou de la physiologie, héritiers du mécanisme cartésien, la détermination des automatismes matériels employés dans l'expérience quotidienne²⁵⁵.

La pensée de l'anthropologie concrète permet la réhabilitation de l'affectivité, des passions, des sentiments, des frustrations, des émotions qui s'affirment avec le comportement vécu des grandes directions biologiques.

Les œuvres de Freud et de Marx expriment des tentatives pour remédier à la défection de la raison intellectualiste et de donner une explication de l'homme concret, à partir de principes non rationnels. Freud, bien qu'il se soit efforcé de ne pas se laisser entraîner par le mythe, a reconnu, au plus profond de l'être humain, une mythologie latente qui apparaît dans les narrations mythiques, non seulement comme exemple, mais aussi comme principe d'explication. Le mythe donne, donc, un sens au complexe.

Marx souligne l'importance de l'incarnation économique et sociale de l'homme. Malgré ses tendances scientistes, il a construit un mythe qui s'efforce de mobiliser les perspectives partisans. Il reprend et il prolonge l'un des grands mythes eschatologiques du monde asiatico-méditerranéen, à savoir le rôle rédempteur du Juste – l'élu, l'oint, l'innocent, le messager. Dans son idéologie : le prolétariat, dont la souffrance est appelée à réformer le monde et son propre statut ontologique. En effet, la société sans classes de Marx et la disparition conséquente des tensions historiques trouvent leur précédent plus exactement dans le mythe de l'« âge d'or » qui, selon de multiples traditions, caractérise le commencement et la fin de l'histoire. Marx a enrichi ce mythe vénérable de toute une idéologie judéo-chrétienne : d'un côté, le rôle prophétique et la fonction sotériologique qu'il octroie au prolétariat, de l'autre, la lutte finale entre le Bien et le Mal que nous pouvons facilement comparer au conflit apocalyptique entre le Christ et l'Antéchrist, suivi de la victoire décisive du premier. Il est encore plus significatif que Marx reprenne à son compte l'espérance eschatologique ; il s'oppose, ici, à d'autres philosophes historicistes – Ortega y Gasset et Croce, par exemple – pour qui les tensions de l'histoire sont consubstantielles à la condition humaine et, pour cela, ne peuvent être jamais complètement abolies.

L'apport de Marx à l'anthropologie concrète est de valeur, puisqu'en faisant de la philosophie de l'histoire, il a poussé à une prise en considération de la datation dans le temps, montrant que notre appréhension du réel se situe toujours en fonction d'un horizon qui l'englobe. La restriction historique rend l'homme solidaire d'une sociologie du moment. L'homme concret se meut à l'intérieur de coordonnées qui forment un système d'évidences, d'un langage et d'une communauté qui le dépouillent de toute prétention à une souveraineté absolue. Pour atteindre l'homme, il est indispensable de le médiatiser à travers une psychobiologie et une culture.

Ortega y Gasset l'a exprimé sous une forme claire et catégorique :

Je suis moi et ma circonstance.

Ainsi, à travers l'homme concret, réapparaît l'aspect anthropologique de la vérité. Pour cela, l'anthropologie biologique et l'anthropologie culturelle rencontrent, dans le mythe, un moyen

*d'expression plus flexible qu'une doctrine philosophique, parce que moins dogmatique et plus ouvert à toutes les influences qui concrétisent et nourrissent l'affirmation de l'homme*²⁵⁶.

Tous ces apports convergents nous ont fait reprendre en considération les mythes. En outre, les études psychanalytiques nous ont permis de savoir que ce qui a été expulsé du champ de la conscience, parce qu'inconfortable ou peu agréable réapparaît comme une mauvaise ombre et avec d'autant plus d'insistance que l'on a mis une plus grande énergie à l'expulser. On doit reconnaître que les mythes constituent un système infaillible dans l'être humain.

Il a été nécessaire, comme toujours, d'observer la paille dans l'œil d'autrui pour être en mesure de constater la présence d'une poutre dans le sien. Nous découvrons qu'entre nous les Occidentaux, fonctionnait aussi ce que Evans-Pritchard avait appelé la philosophie de la *double causalité*²⁵⁷, aussi bien que parmi les primitifs. Voyons en quoi cela consiste.

Bronislaw Malinowski nous a montré que l'homme primitif ne vivait pas exclusivement de la magie. Dans son étude, si souvent citée, sur les habitants de l'île Trobriand, il note que quand ceux-ci vont pêcher dans la lagune de l'île, ils recourent à des coutumes bien établies pour préparer l'appât, examiner le canoë, etc. Mais, quand ils vont se confronter aux dangers de la mer ouverte, ils associent à leurs capacités de navigateurs, des rites magiques très élaborés qu'ils considèrent très importants pour le succès de l'entreprise, au moins aussi importants que la préparation adéquate du matériel. Ceci est la double causalité, caractéristique d'une conception dualiste du monde : une pragmatique et une autre simultanée, magique.

On raconte qu'un jour, un des étudiants du professeur Bohr le visita dans sa maison de Copenhague. Avec l'étonnement qu'on imagine, l'invité trouva un énorme fer à cheval suspendu ostensiblement sur la porte d'entrée de la maison du physicien. « Ne me dites pas que vous êtes superstitieux », s'exclama le jeune homme. « Non, naturellement, je ne le suis pas. Je l'ai seulement placé, ici, pour qu'il me porte chance », répliqua le célèbre professeur²⁵⁸.

*Cette anecdote sur le pionnier de la mécanique quantique s'en remettant au principe de la double causalité peut être fausse. Ne le sont pas en tout cas les rapports selon lesquels certains pilotes de « jets » durant la Seconde Guerre mondiale portaient des mascottes dans leur cabine et certains conseillers financiers consultent des chiromanciennes à propos de leurs affaires. Le propriétaire d'un hôtel hésite encore à peindre ou non le numéro treize sur la porte d'une chambre. Ceux qui cherchent un emploi évitent de prendre un rendez-vous le vendredi. En revanche, le chauffeur de taxi le plus superstitieux gardera la main appuyée au volant au lieu de toucher du bois trois fois au moment d'éviter un accident. Le haut commandement de la Marine invitera la femme du gouverneur pour qu'elle casse une bouteille de champagne contre la coque d'un navire de guerre, bien que les marins se reposent davantage sur l'habileté du constructeur que sur ce rite magique. Les soldats de toutes les époques ont prié avant de commencer à se battre, mais ils se sont aussi efforcés de préparer leurs armes et de s'approvisionner en munitions*²⁵⁹.

L'homme actuel, forgé par les revues de divulgation, s'opposera indigné au fait d'adhérer au principe de la « double causalité » d'Evans-Pritchard. Pour ceux qui vouent un culte aux succès d'Edison et de Ford, la magie reste enfermée dans les ordinateurs, les miracles se produisent dans les laboratoires de recherche scientifique pourvus d'ordinateurs et les mythes sont des théories pseudo-scientifiques, dont l'inexactitude a été prouvée à plusieurs reprises. Dieu s'est montré très habile pour faire des arbres, mais l'homme est presque aussi habile que Lui en faisant des machines. Un *primum movens* a pu être nécessaire pour que le mécanisme fonctionne, mais à partir de là, il s'est transformé en « hypothèse non nécessaire ».

Malheureusement, les choses ne vont pas toujours bien. Il se présente des difficultés insolubles. Quand l'homme moderne se retrouve confronté à ses limitations personnelles,

avec la souffrance et la maladie ou qu'il se voit obligé de résoudre des conflits internes et des frustrations qui sont le réflexe inexorable des demandes de la société et de sa conscience, il peut perdre son aplomb et trouver peu de réconfort dans les acquis scientifiques et techniques. C'est alors que revient à la surface un aspect oublié ou réprimé de sa personnalité. C'est l'attitude de l'enfant qui craint l'obscurité ; de son ancêtre paléolithique qui se cachait dans sa caverne obscure. Un homme surgit dans un univers dépouillé de valeurs, d'objectifs et de significations. Dans ces conditions, l'agnostique tend à retourner à la religion, l'homme simple à la magie, le sceptique à l'assistance médicale de la psychothérapie²⁶⁰.

Ainsi, en toute humilité et en toute résignation, l'homme moderne a constaté que la science et la technique sont très utiles quand il est rempli d'énergie et de satisfaction, mais elles ne lui sont d'aucun secours dans les moments de véritable épreuve.

Nous avons pu constater des éléments occultes derrière la pédanterie et l'orgueil, mais toujours présents dans l'être humain. Nous observons comment l'attitude mythique n'a pas cessé d'exister, bien qu'elle se cache sous les oripeaux de la vie quotidienne sans préoccupations existentielles.

Sémiologie du mythe

Dans les années de ce siècle, les travaux des ethnologues et sociologues, unis aux recherches de la psychologie profonde, ont forcé à considérer les mythes comme un langage pléthorique de sérieux et de tendresse. Ce langage répond à des exigences spirituelles qui possèdent de profondes racines dans l'homme et qui sont toujours présentes, différentes de la raison et de la logique. C'est ce qu'Erich Fromm appelait le *langage oublié*.

Nous devons aussi considérer que les mythes, au cours de leur évolution la plus longue, ont souffert les effets de trois crises successives qui ont essentiellement modifié leur interprétation. La première fut la crise de la pensée archaïque face à la pensée classique. La seconde fut la crise de la pensée classique devant l'avancée triomphale du christianisme et la troisième a été produite par le « siècle des lumières », avec ses tentatives d'interprétation de l'univers cosmique et de l'être humain, à travers les méthodes scientifiques positivistes.

La sémiologie mythique qui essaie de présenter des considérations générales sur le contenu et l'essence des mythes nés de l'inconscient collectif doit caractériser l'époque où se situe leur interprétation. Néanmoins, il est aussi possible de réaliser des conceptualisations qui se réfèrent à toute cette activité.

En premier lieu, nous devons observer que les mythes sont le résultat d'une formalisation culturelle de l'homme, comme l'art, la science et les usages sociaux. Nous devons éviter en eux une fantaisie débordante et aussi bien la tentation de les voir comme le simple produit d'une couche sociale dominante en lutte pour préserver ses privilèges.

Les mythes prennent leur origine dans la nécessité urgente éprouvée par l'être humain à s'élever de l'anecdote factice du moment à la catégorie.

Les caractéristiques essentielles du mythe sont les suivantes : 1) ils constituent une réponse aux problèmes et aux conflits les plus profonds et de portée plus grande qui se posent à un groupe humain ; 2) ils sont le résultat d'intuitions permettant d'aller au-delà des réalités transempiriques.

- Ces aspects vitaux de la réalité peuvent concerner un autre groupe humain moins important et alors il n'engendrent pas de mythes. Même si certains éléments culturels et de normes sociales, comme nous le répétons avec Jensen, ne sont pas à proprement parler des mythes, parce qu'ils présentent un aspect dégénératif, ils acquièrent seulement une résonance mythique pour être situés dans un temps primordial. Ce sont les dits « mythes étiologiques ».

En dehors de ces mythes étiologiques ou « explicatoires », comme les appelle aussi Jensen, il existe les mythes « simples ». Ceux-ci se réfèrent à des aspects d'un intérêt essentiel pour l'homme qui excèdent les limites de la pensée logico-conceptuelle : les pouvoirs transcendants, les origines du genre humain, les fondements de son existence et les raisons de sa mort. Parce que l'homme est le seul parmi les êtres vivants à savoir qu'il va mourir et que, pour cela, son œuvre est finie et imparfaite.

- La seconde caractéristique du mythe est d'être le résultat d'intuitions qui ont essayé d'entrevoir des connexions entre des réalités transempiriques. Ces mêmes intuitions ont donné naissance à la philosophie, chronologiquement postérieure au mythe. Mais c'est une activité personnelle qui peut être nommée – nous pouvons, par exemple, parler de la philosophie de Kant – et, en elle, les idées et les pensées s'enchaînent sous forme abstraite et logiquement articulée. Cependant, ce n'est pas un mystère aujourd'hui si, dans toute spéculation philosophique, se trouve enfoui un mythe. Les mythes ne sont pas le produit d'une activité personnelle, mais le produit de l'inconscient collectif qui est commun à tous les hommes. En eux, coexistent des éléments irrationnels – n'ayons pas peur de ce mot, comme les scientifiques du siècle dernier – dotés d'une répercussion sur le caractère affectif. Ces éléments se ramifient, en se projetant dans la vie collective, en participant de l'ubiquité signifiante et de la normativité stricte du langage pour s'y exprimer, parce que le mythe est avant tout un langage. Ses éléments expressifs, ses mythologèmes sont, comme les phonèmes et les morphèmes du langage, les plus accessoires et interchangeable d'entre eux²⁶¹.

Les mythes expriment la situation dramatique de l'être humain, requise sous forme impérative par le quotidien et le banal, mais flottant sur une mer de conditionnements, où rien de ferme ne s'offre à lui. Il ne possède pas en dehors de sa *praxis* aucune base solide lui permettant de cristalliser ses angoisses qui surmontent les conditionnements et les servitudes quotidiennes et, pour cette raison, il doit pouvoir s'élever à un véritable « transconscient » – comme l'appelle Mircea Eliade – ou chercher à approfondir son inconscient. Il ne peut pas éluder son enracinement matériel, utilitaire, technique, mais il essaie d'intégrer cette situation, à l'intérieur de la catégorie, allant au-delà de son travail anecdotique. Dans cette incertitude permanente, sans un point d'appui ferme qui ne peut pas être remis en question et dans la détection et la combinaison des multiples possibilités de mise au point, de formalisation et d'interprétation, en cherchant quelque chose sur quoi se raccrocher, sans jamais y parvenir, il rencontre dans le mythe l'expression exacte de cette situation.

Pour compliquer un peu plus le malaise de l'homme, cet état permanent d'émergence se trouve constamment inséré dans un contexte de signification totale dont il est inséparable.

En résumé, nous pouvons affirmer que les mythes sont :

- le résultat d'un effort archaïque de compréhension de l'homme, du monde, de la vie et de la totalité qui les conditionnent.
- le produit d'une activité essentiellement humaine et, de ce fait, comme tout ce qui est humain, se trouvant coïmpliqué avec l'homme lui-même et avec la totalité de sa vie et de son contexte.

Il est indispensable d'essayer d'interpréter les mythes sans mutilations artificielles, qui puissent être aussi didactiques que l'on voudra, mais qui seront préjudiciables pour élaborer une théorie complète. Dans les sciences humaines, loin d'aspirer à médiatiser les connaissances à travers une méthode scientifique, la saine doctrine consiste à s'approcher le plus possible d'elles étant donné qu'elles sont une partie de nous-mêmes.

Si nous adoptons la terminologie de Reimer, on pourra dire que le mythe appartient à l'« existentiel surnaturel » de l'homme. Pour cela, ses contenus sont, en général, extraordinairement homogènes et le répertoire limité d'expressions symboliques de ces contenus, bien que jouissant de la liberté créatrice et imaginative qui découle de la diversité

de races, de cultures et de situations. Le mythe n'est donc ni le produit de l'activité mécanique d'un esprit uniforme, ni la simple divagation fantastique d'esprits aberrants, mais la captation constante, stylisée symboliquement et instamment expressive, de la situation universelle de l'homme dans le monde, de l'appel des profondeurs, de la trajectoire incontournable que chaque homme doit suivre, de son devoir d'être et de l'origine de ses maux, de sa position excentrique et de son centre. Et tout cela non pas comme une simple théorie exposée froidement à la curiosité des théologiens, mais comme une vraie *praxis* exigeante, vécue de manière impulsive dans un rituel qui jalonne la vie. Une *praxis* productive, non pas de biens économiques, mais de densifications vitales de sens, que revêtent les événements humains d'un symbolisme « réel »²⁶².

L'analyse actuelle du mythe vérifie l'existence d'un premier échelon constitué par un ensemble de facteurs venant des phénomènes naturels. Ceux-ci se réduisent au rôle secondaire de cadre de référence. Ils apportent seulement une partie des matériaux avec lesquels se construit la narration. Ils sont le périmètre indicateur des limites spatiales du compte rendu. Ils jouent un rôle similaire au Dieu « Terme » dans la distribution de la terre appartenant à la *gens* dans la *Cité antique* de Fustel de Coulanges. À l'intérieur de l'enceinte marquée par les « Termes » se déroule la vie de la *gens* et dans l'espace signalé par la nature se développe le mythe.

Cette présence de la nature avait désorienté les différentes écoles naturalistes.

Sur ce ciment naturel se superposent les constantes offertes par l'histoire, la géographie, la sociologie, etc. Ces apports culturels ont trompé les mythologues « évhéméristes » avec toutes leurs variantes. La réunion des éléments naturels et culturels forment la base du mythe.

Sur cette configuration de base, se superposent des éléments venant de l'inconscient collectif dotés d'un extraordinaire pouvoir d'autoprolifération et d'autocristallisation. Ils croissent et se transforment sous forme constante sans nécessité de nouveaux apports. Cette matrice explique les constantes variantes des mêmes mythes, quand ils se transmettent à travers plusieurs générations de différents groupes ethniques. En résumé, la narration mythique résulte de la convergence de deux catégories de matériaux, l'une dérivée de l'extérieur – la nature, la culture – et l'autre de l'intérieur – l'inconscient collectif.

Dans les constructions mythiques peuvent se distinguer deux variantes d'affabulations : l'une centrée autour du héros mythique et l'autre focalisée sur la situation traversée par le héros.

Nous sommes en accord total avec Jung en ce qui concerne la signification du héros.

Examinés sous forme globale, les héros se montrent similaires, en dépit de suggestives différences dérivées du milieu culturel. Dans toutes les parties du monde, on raconte qu'un enfant est né sous forme miraculeuse d'une Immaculée Conception ; dans un humble berceau, la crèche de Bethléem, le Christ fournit les premières démonstrations de son pouvoir depuis son enfance, confondant les docteurs (saint Luc, II, 47) ; sa rapide élévation à la prééminence ou au pouvoir, ses luttes contre les forces du mal (saint Luc, IV, 1-12), sa faiblesse devant le péché d'orgueil, la terrible *hybris* grecque dont se prémunit notre Christ, puisqu'il répondit avec succès aux tentations de Satan dans le désert (saint Luc, IV) ; sa chute après la trahison de Judas Iscariote et son sacrifice héroïque qui débouche sur sa disparition terrestre, le calvaire. Dans le sens psychologique, ces narrations symbolisent selon Jung :

« Les moyens selon lesquels le *ego* se sépare des archétypes évoqués par les images paternelles dans l'enfance²⁶³. »

Les situations mythiques se superposent aux projections de conflits psychologiques, et permettent de découvrir, dans cette action d'ensemble, les complexes submergés dans la psyché profonde.

Mais, en dehors de cette interprétation, il convient d'indiquer une autre variante. Tous les hommes se sentent prisonniers d'un écheveau de fils invisibles dont l'ensemble manifeste la présence de la pression sociale. Sous l'apparence de lois, de règlements, de règles, de « tabous », etc., on empêche son conflit intime de s'exprimer. Cette frustration est simultanément presque ignorée par le sujet lui-même, il revêt la forme de normes sociales et de convenances, acceptées de bon gré par toutes les composantes de la communauté. L'individu ne peut résoudre son conflit. Paralysé devant l'acte violateur du « tabou », il confie l'exécution au héros mythique.

Les situations que traverse le héros mythique sont aussi le produit de l'inconscient collectif et elles donnent lieu à des complexes où il est donné de capter l'essence de l'humain. Par exemple, Œdipe, assassin de son père et époux de sa mère – un des piliers des études de Freud – ; Agamémnon, bourreau de sa propre descendance ; Pandore, libérant les forces infernales ; la « femme empoisonneuse » qui tue par contact charnel, etc.

L'individu, paralysé devant l'acte violateur, ne rencontre pas d'issue à son conflit intime. Le héros mythique agit pour lui. Il trouve une solution, triomphale ou malheureuse, mais il la confronte.

L'être humain serait coupable de la violation de la norme sociale et le héros mythique l'est aussi. Mais il est revêtu de l'auréole mythique et, à travers elle, il obtient par la voie indirecte son absolution. Il apparaît en présentant un principe supérieur au « tabou » qu'il viole²⁶⁴.

Quand le mythe atteint son objectif, il se convertit en une superstructure sociale. Il est parvenu, en utilisant cette forme particulière de langage, à développer un nouveau type de vérités transcendantes impossibles à exprimer à travers la pensée discursive. Il parvient à donner naissance à une force essentielle inaccessible par la pensée logique. Pour cela, il exerce une mobilisation intense sur les différentes composantes de la psyché.

Ceci est la cause de la répercussion sociale des mythes. Ce sont des représentations privilégiées : ils apaisent, ils réconfortent, mais ils sont craints. Leur action si puissante au plan affectif résonne dans le sujet avec une convergence secrète de ses propres postulats ou désirs. Les objets et les images mythiques acquièrent une sonorité sur une multitude d'états affectifs.

L'analyse des mythes montre d'autres aspects d'intérêt. Il existe en eux une aggravation lente de la situation. Les épreuves réalisées par le héros sont toujours plus difficiles, plus compliquées par interférence, les ruses sont toujours plus subtiles, etc. Il se mêle à d'autres péripéties, englobant une ou plusieurs constellations mythiques. À travers le héros mythique, on distingue les moments difficiles de la puberté quand l'être humain résiste inconsciemment à quitter l'enfance, Pan, et doit, par les impératifs de la biologie, entrer dans l'âge adulte.

On découvre, de plus, dans les narrations de ce type, une espèce d'enchaînement de l'imagination, procédant de la connaissance collective qui apparaît chaque fois que l'intellect ne s'oriente pas vers une fin pragmatique. Aucun lien n'est nécessaire ou suffisant pour l'orienter dans le choix des détails concrets. Dès lors, en accord avec Jung, nous estimons que les mythes, en mettant en évidence cette caractéristique, nous montrent seulement les lignes de force selon lesquelles se cristallisent les thèmes et les motifs, moulés sur les circonstances particulières et anecdotiques, employant les matériaux offerts par l'histoire, l'organisation sociale et les archétypes.

Le caractère communautaire de l'imagination mythique met à l'épreuve sa condition sociale. Son existence et la vie en société se favorisent mutuellement. Ceci est, dès lors, le caractère essentiel des mythes et leur fonction spécifique. Affectivement, ils se réfèrent à des conflits primordiaux suscités par les normes de la vie élémentaire au sein d'une société. Le mythe représente, de ce point de vue, la conscience collective, l'image d'une conduite désirée ou crainte.

L'archétype, à son tour, à un autre échelon de la nature, peut arriver à être une réalité. Il trouve sa réalisation dans le monde objectif. La « femme empoisonneuse » constitue une vérité chez certaines catégories d'insectes. La coutume sexuelle des *mantis* religieuses nous donne un bon exemple. Chez ces insectes, la femelle décapite le mâle durant le coït. Elle obtient ainsi une meilleure stimulation génésique, étant donné que le mâle exécute, avec plus de violence et durant un temps plus long, les mouvements érotiques. Chez lui se superposent les rôles de l'agonie et l'orgasme vénérien. Ceci est la réalisation du thème mythique de la femelle démoniaque qui dévore l'homme qui l'a séduit avec ses caresses. Ce phantasme chez l'homme, motif légendaire de mythes innombrables, est pour l'insecte la forme tragique de son destin. De la réalité extérieure au monde des mythes, le chemin est long, mais sans solutions de continuité : les mêmes fils ont les mêmes dessins. En résumé, le mythe est l'équivalent psychologique d'une conduite désirée ou crainte, exprimée dans le langage de l'inconscient collectif²⁶⁵.

Espace et temps mythique

L'image mythique ne se conçoit pas comme allégorique, mais comme réelle, en agissant une fois dans la nuit des temps. Sa fonction est de fixer dans des modèles exemplaires toutes les actions humaines significatives, qui ne se déroulent ni dans le temps ni dans l'espace réels, mais dans des espaces consacrés et dans le temps mythique qui se conçoit comme un présent éternel. Ce sont les caractéristiques de l'inconscient collectif.

L'espace mythique s'oppose pleinement à l'espace vide et formel où se situent notre pensée et notre activité scientifique. Ce n'est pas un simple continent, mais un lieu absolu. Ce n'est pas un espace rationnel, fonctionnel, un point de vue de l'esprit, mais un espace systématisé qui possède à chaque endroit une qualification distincte et concrète²⁶⁶. Ce n'est pas une dimension de dispersion, de pure et simple extériorité, mais, au contraire, un principe de réunion et de totalité, d'implication entre contenant et contenu. Ici, chaque endroit particulier porte en soi la rubrique de la totalité. La localisation n'est pas un simple chiffre, un coefficient qui affecterait l'objet depuis l'extérieur sans le distinguer d'une autre manière. Elle désigne un élément constitutif et intrinsèque de la chose ou de l'événement, une configuration²⁶⁷ propre de l'inconscient collectif.

Cet espace mythique représente l'*omphalos*, le nombril du monde. On peut dire que ce symbole est universel, de même que sa diffusion. Dans une mythologie, il est symbolisé par l'Arbre de la vie. C'est là où le Bouddha reçut son illumination²⁶⁸. C'est le cordon ombilical à travers lequel passent les flux des énergies de l'éternité dans le monde. À cause de cela même, le nombril du monde est le symbole de la création continue, le maintien de la cosmogonie, par le biais du miracle continu de la vie à l'intérieur des choses. De cet « espace sacré » dérive la quadrature du cercle, le foyer de la maison²⁶⁹, l'autel du temple dont les affinités, même linguistiques avec l'espace, ont été soulignées par Cassirer²⁷⁰.

Toujours l'espace mythique constitue le « Centre du monde » et, pour cela, il forge le ventre de la Mère Universelle, dont le feu est le feu de la vie. C'est aussi une évocation du « Centre du monde », la pierre sur laquelle Jacob²⁷¹ s'est endormi. Il vit en songe une échelle fixée sur la terre dont le sommet touchait le ciel. Les anges du Seigneur montaient et descendaient par cette échelle²⁷² et le Seigneur reposait sur elle²⁷³. Il n'y a aucun doute que cela établirait la communication entre le ciel et la terre et que cela était donc un « Centre du monde » comme le sont aussi la Kaaba de La Mecque et le Mont Sinai²⁷⁴.

Le symbolisme du centre contient beaucoup de notions ; celle du point d'intersection des niveaux cosmiques, celle d'espace hiérophanique et celle d'espace créationnel unique où peut se continuer la création. Le centre est la zone du sacré de la réalité absolue. Tous les symboles qui ponctuent la réalité absolue – Arbre de la vie, de l'immortalité, Toison d'or, Fontaine de jouvence, etc. – se trouvent au « centre ». Le chemin vers celui-là est rempli de périls : expéditions héroïques pour la Toison d'or, pour les pommes d'or, etc. Il impose, à l'occasion, le pèlerinage vers les lieux sacrés : Jérusalem, La Mecque, Harvard... Le centre est l'inconscient collectif.

Cassirer nous dit :

*Contrastant avec l'homogénéité qui prime dans l'espace géométrique conceptuel, dans l'espace mythologique intuitif, chaque lieu et chaque direction paraissent revêtus d'un accent particulier fondamental, spécifiquement mythologique : la division du sacré et du profane. Les limites que trace la conscience mythologique et à travers lesquelles elle organise le monde spatialement et spirituellement, ne se basent pas, comme dans la géométrie, sur la découverte d'un règne de figures rigoureuses en face des impressions fluctuantes sensibles, mais dans l'autolimitation de l'homme comme sujet qui veut et agit dans sa position immédiate en face de la réalité, dans l'édification de certaines barrières devant cette réalité qui soumet ses sentiments et sa volonté. L'unique distinction spéciale primitive, se répétant toujours dans les créations les plus complexes du mythe et se sublimant toujours plus, est cette distinction d'une double région sacrée qui apparaît rehaussée, séparée, encerclée et protégée de ce qui l'entoure*²⁷⁵.

Le symbolisme architectonique du centre peut se formuler ainsi :

- La montagne sacrée, où se réunissent le ciel et la terre, se trouve au « centre du monde » ;
- Tout temple ou palais et, par extension, toute ville sacrée ou résidence royale est une « montagne sacrée » due à ce qui se transforme en centre ;
- Étant un *axis mundi*, la cité ou le temple sacré est considéré comme point de rencontre du ciel avec la terre et l'enfer²⁷⁶.

Le temps mythique se différencie également avec netteté du devenir profane. L'image mythique ne se conçoit pas comme allégorique, mais réelle et agissante, une fois dans la nuit des temps. Son agissement ne se situe pas dans la succession profane historique, mais dans un éternel présent. Le rite et sa réitération portent avec eux l'abolition du temps profane et la projection de l'homme dans un temps transcendant, ce qui revient à dire dans un événement au-delà de l'histoire. Ces caractéristiques sont celles du temps dans l'inconscient collectif.

Le caractère hétérogène du temps, sa distribution en « sacré » et « profane » n'implique pas seulement des coupures périodiques dans la durée profane quand un archétype mythique se répète sans modifications. Cette réitération porte avec elle l'abolition de l'espace, du temps et de la causalité profanes et la projection de l'homme dans un temps transcendant.

Les mythes se réfèrent à des événements exemplaires et significatifs et ils évoquent ceux-ci par le seul fait d'être relatés. Ils expriment sous forme plastique et dramatique ce que la philosophie cherche à exprimer par la dialectique. Il y a lieu, dès lors, de dissocier le mythe de la fable ou de la narration profane qui est sa dégradation, pour l'associer au concept de « geste primordial », d'« événement significatif ».

Quel que soit le contenu de la narration mythique, c'est toujours un précédent et un exemple. Un révélateur de la condition humaine elle-même, mais encore un point de départ pour l'interprétation de toutes les modalités existantes qui échappent à l'appréhension empirico-rationaliste.

Presque toutes les intuitions mythiques se polarisent en deux versants, elles pointent vers un dualisme essentiel, inconciliable sur le plan logique, mais destiné à une synthèse supérieure. Ce dualisme essentiel coexiste dans la personnalité même du héros mythique, lequel s'élève, à

cause de cela, au-dessus de la condition humaine ordinaire. Ici, nous trouvons l'une des racines profondes du mythe. C'est presque la forme d'expression unique de la contradiction intime de l'homme, chair et esprit, et donc sujette à toutes les faiblesses charnelles et, simultanément ou successivement, à toutes les élévations spirituelles.

Cette qualité déconcertante des mythes et des symboles provient de l'*unio contrariorum* qui existe à la base de la réalité. L'intuition de cette situation est exprimée dans la majorité des contrastes d'Héraclite (frag. 4, 8, 10, 26, 48, 49a, 50, 51, 54, 58, 60, 62, 67, 76, 80, 88, 91, 102, 126).

À notre époque, la psychologie de Jung a tiré un profit extraordinaire de la conceptualisation de la contradiction intime qui existe dans la psyché humaine. Cet aspect du problème des mythes est, à notre avis, fondamental, du fait que nous estimons que toute spéculation philosophique doit commencer par une anthropologie dès lors que c'est l'homme qui est le sujet de l'univers.

Les mythes révèlent des archétypes de l'inconscient collectif. Ils surgissent ainsi comme un dénominateur commun psychique, une conjonction de réactions universellement valides et typiquement humaines, piliers du psychisme individuel.

Tout au long de l'histoire et même de la préhistoire, on perçoit l'existence d'un répertoire commun, de réactions psychiques, de croyances communes à tous les hommes de toutes les époques et de tous lieux. Sous les diverses apparences fournies par les différentes cultures, on voit une propension spirituelle similaire à produire les mêmes configurations. Des deux côtés de l'Atlantique, on rencontre les vestiges des mêmes légendes, des mêmes narrations, des mêmes constructions architectoniques, etc. Ces élucubrations réapparaissent dans les rêves interprétés par Jung et ils sont identiques aux constructions symboliques de l'alchimie et des fables archaïques. Nous pouvons arriver sans rougir à postuler avec Jung l'existence dans l'intimité de la psyché de vrais axes de cristallisation qui déterminent la voie des réactions de la psyché profonde par ces mêmes axes. Ces formes similaires de comportement constituent les archétypes. Ils représentent ou ils personnifient certaines existences instinctives de l'obscur psyché primitive, des racines mêmes de la conscience.

Les expériences profondément humaines vont s'ordonner dans ce système cristallin des archétypes. Quand, du fond de l'inconscient collectif, surgit une image mythique, c'est seulement l'exhumation d'un schéma submergé dans la profondeur du psychisme où il existe depuis toujours qui répond à une structure commune à tous les hommes. Pour être le produit d'une activité de l'inconscient collectif, il revêt la forme de mythe. Il ne s'agit pas d'inventions humaines, mais de l'extériorisation d'obscurs dynamismes psychiques.

Ceci est la cause pour laquelle, sous le déguisement propre aux différentes cultures, se rencontrent toujours les mêmes mythes. Les archétypes sont des forces vitales qui orientent depuis les couches profondes de l'inconscient collectif le développement de la psyché individuelle et collective, servant de centres animiques d'une importance décisive dans nos vies.

Quand nous affrontons les mythes, nous devons nous éloigner de l'interprétation simpliste qui les présente comme la projection fantastique d'un fait naturel ou culturel. Sur le plan de l'expérience psychologique profonde, un événement n'est jamais naturel. Le même fait qui, pour l'interprétation empirico-rationaliste, est conceptualisé comme un phénomène de la nature, est un fait transcendant pour le mythe et, par là, impossible à proclamer si ce n'est par le biais de la narration ou du rite. La narration, comme l'œuvre d'art, se convertit en acte de création de l'esprit. Les faits procurent seulement les matériaux indispensables à la création comme les couleurs et les pinceaux pour le peintre et le marbre et le ciseau pour l'artisan. Le mythe révèle le drame. À travers le mythe, il est possible de postuler l'unité fondamentale de la vie et de la mort dont nous a parlé Héraclite d'Éphèse. De ce point de vue, le mythe peut

être considéré comme le paradigme de la condition de l'homme en révélant sa nature meilleure et plus intimement que n'importe quelle observation ou expérience empirico-rationaliste. Il possède une systématisation intrinsèque et une cohérence intime qui le convertit en « véritable » sur ses différents plans bien qu'à première vue ils soient très éloignés du noyau originel. La dégradation du mythe le convertit en roman, ballade ou légende épique. Il peut se dégrader ou survivre sous des formes mineures – superstitions, nostalgies, etc. – sans, pour autant, perdre sa systématisation ou sa portée.

C'est comme si réapparaissaient, de nos jours, les épreuves, les souffrances, les pérégrinations du héros mythique – Ulysse, Énée, Faust, etc. – se prolongeant dans les récits d'aventures et dans les narrations folkloriques. Le même roman policier actuel relate la lutte entre un criminel et un détective : le génie du mal et le génie du bien – forme moderne, par exemple, de la lutte entre le dragon et le prince enchanté – ou du petit orphelin ou de la fille innocente, combattant contre un scélérat. Il y a cent cinquante ans, les mêmes situations furent illustrées par des enfants capturés par des moines noirs, mais défendus par des protecteurs masqués. Le thème est toujours le même, bien que les orientations et les motifs varient avec la sensibilité populaire du moment ou l'opportunité du cas.

Les « îles fortunées » ou le « paradis terrestre » n'ont pas seulement obsessionné l'imagination des profanes ; ils ont envahi la science nautique jusqu'à la glorieuse époque des découvertes maritimes. Colomb, lui-même, croyait avoir débarqué sur le paradis terrestre. Presque tous les navigateurs, y compris ceux lancés à la poursuite du mirage de l'or ou des épices, en poursuivant un but économique précis, la route des Indes, croyaient, de surcroît, en ces mythes.

Depuis les Phéniciens jusqu'aux Portugais, toutes les grandes découvertes furent, au moins en partie, promues par ce mythe édénique et il convient de signaler que ces voyages ont été les seuls créateurs de culture et d'histoire. Si le souvenir de l'expédition d'Alexandre le Grand en Inde est devenu impérissable, c'est parce que, assimilé à la catégorie mythique, il satisfait une nécessité de géographie fabuleuse, unique, qui n'est pas oubliée par l'homme. Les bases commerciales des Génois en Crimée et celles des Vénitiens en Syrie et en Égypte supposaient une science nautique très avancée et cependant, elles n'ont laissé aucune trace dans l'histoire des découvertes géographiques. En revanche, les expéditions organisées à la recherche de pays fabuleux, comme la montagne d'Argent ou la cité des Césars sur le continent américain n'ont pas seulement créé des récits ineffaçables, mais ils ont fait positivement progresser la géographie.

Ces îles et cette terre conservent aujourd'hui leur caractère mythique bien qu'on ait témoigné de leur inexistence. L'« île des bienheureux » a survécu à Camoens, au « siècle des lumières », à l'époque romantique et trouve encore sa place aujourd'hui. Mais ces terres édéniques ne signifient pas déjà le « paradis terrestre », mais l'« île d'amour » de Camoens ; l'« île du bon sauvage » de Daniel de Foe ; l'« île de l'euthanasie » d'Eminescu. C'est la région innommée, la région exotique du rêve, du repos parfait. Transfigurée par le mirage du cinéma, de la littérature actuelle, de la mode ou simplement de l'imagination ou des agences de tourisme, elle se transforme dans les croisières de luxe, dans les vacances indispensables, dans la maison de week-end. Il n'est pas difficile de suivre la continuité du sentiment malgré sa dégradation²⁷⁷.

Les mythes actuels, pour être propres à une société de consommation – Caillois l'appelle, peut-être avec raison, de production – sont séculiers et commerciaux. De fait, ils ne possèdent pas la systématisation profonde ni la complexité des mythes archaïques, mais ils conservent encore leur fonction d'impulser et la charge de numinosité capable de produire l'illusion que son existence s'est trouvée intégrée dans une trame de sens définitifs. Ainsi le consommateur se sent projeté vers l'espace mythique des « riches », des « élégants », des « puissants », des

« gens célèbres », etc., en habillant leurs jambes d'une marque précise de pantalons ou en fumant une sorte particulière de cigares. Le trait toujours présent est l'intégration de l'anecdote dans la catégorie. Dès lors, la soumission du cas particulier au général n'est jamais exempte de terribles dangers et si l'histoire nous montre des pratiques comme l'anthropophagie et les sacrifices humains, aujourd'hui les efforts impitoyables pour réaliser la fraternité conduisent aux bombes et aux sacrifices guerriers.

Pour Mircea Eliade, les éléments significatifs de valeur mythique dans le monde moderne consistent essentiellement dans l'éducation, dans l'instruction et la culture didactique, dans le christianisme, dans le spectacle et dans la lecture. À travers le premier facteur, l'enseignement primordial se reproduit. Dans le christianisme, on rompt le temps profane – aussi la célébration de la messe n'est-elle pas une commémoration, mais la répétition du modèle du Christ – pour se projeter vers l'aspect et le temps sacré. Dans le spectacle de type populaire, on s'échappe à nouveau de l'histoire pour entrer dans un espace signé²⁷⁸ avec des caractéristiques déterminées propres aux règles du jeu. Avec la lecture – facteur nouveau dans la Société occidentale – se marque la continuité mythe-épopée-littérature moderne²⁷⁹.

Il y a un autre type de narration mythique, très répandue chez nous. Elle tient son origine dans Platon. C'est le produit de la spéculation mentale, construit pour le plaisir de la fantaisie ou pour servir didactiquement aux fins de démonstration dans la dialectique. Ce type de narration porte la marque du génie de son auteur. Il se retrouve dans le mythe typique utilisé par Platon, qui considérait cette création comme la prérogative suprême de l'artiste et du philosophe.

Naturellement, la création mythique au sens platonique ne doit pas être prise dans son sens absolu. L'artiste n'« invente » pas les matériaux, de même que le sculpteur ne fabrique pas le morceau de marbre. Il les rassemble et les forge comme les éléments offerts par l'histoire, la nature et la culture, créant une narration capable d'atteindre les objectifs désirés.

Immédiatement, on visualise les relations qui unissent ce type de mythe au roman, surtout ceux de « science-fiction ».

Ceux qui ont forgé le mythe au sens platonique le convertissent en une narration allégorique, persuasive, pourvue de facteurs capables d'enthousiasmer l'auditeur avec les galas de la fantaisie. À leur tour, ils provoquent dans l'auditoire et chez les lecteurs un dynamisme apte à la spéculation philosophique que le « divin Platon » n'a jamais entendu comme un exercice soporifique de « professeurs de philosophie ».

Actualité du mythe

Dans notre monde occidental actuel, dominé par la préoccupation logique et historique, dans notre explication, subordonnée au principe de causalité, nous sommes toujours sensibles à l'inconscient collectif, à cette tendance émotionnelle inquiétante ou séductrice. Même le mythe des mythes serait lettre morte, sinon il se répercuterait dans notre être en réveillant des virtualités endormies ou une prédisposition imaginative toujours prête à réagir avec les mythes aux sollicitudes du monde. Même un esprit aussi rationaliste que Freud a dû recourir au mythe, au commencement de ses études psychanalytiques pour expliquer ses découvertes. Il existe en nous, même chez les plus occidentaux, cette vibration de tout l'être, objectivée en convictions et en croyances, qui se trouvent très loin d'être démontrées. Notre vérité d'aujourd'hui est généralement un mythe ignoré et, de même que la prose du personnage de Molière, Monsieur Jourdain – *Le Bourgeois Gentilhomme*, 1670 – nous faisons des mythes tous les jours sans le savoir. C'est tout cela qui, depuis le tréfonds de l'inconscient collectif, illumine la réalité avec un sens et une valeur. C'est un phénomène universel, quelque chose de permanent, qui vit dans le cœur de l'homme à travers les siècles, parce que le mythe, lié sous forme indissoluble avec la vie affective, s'altère sous le regard indifférent ou inquisitorial de

l'observateur, pour se réfugier dans le silence, éludant la réflexion philosophique ou scientifique.

Il convient de préciser à nouveau que le mythe n'est pas une spéculation théorique, produite par des individualités, mais une vraie *praxis* conscientisée, formalisée à travers des symboles et des métaphores en ce qui concerne la référence de ses signifiants. Nous devons aussi préciser que, sur les bases des catégories mythiques, un « progrès technique » n'a jamais pu avoir lieu. Mais il faut signaler qu'elles n'aspiraient même pas à cela. Au contraire, l'univers mythique est celui de la répétition.

La revalorisation actuelle du mythe peut s'inscrire dans la ligne de la réflexion contemporaine qui apparaît dans son ensemble comme un *retour aux sources* dit Lanza del Vasto. Les uns, remontant au-delà des premières spéculations philosophiques, demandent à la tragédie et à l'épopée la restitution des problèmes humains, des inquiétudes, des audaces, des angoisses de l'être face auxquelles la philosophie a été moins une réponse qu'une fuite ou une interrogation. Les autres cherchent dans la métaphysique, et jusque dans ses fondements, afin de trouver la raison ultime des problèmes essentiels. L'homme étant fatigué de remonter jusqu'à la cause, sans rien trouver de stable en fin de chaîne, jamais rassasié d'explications qui nivellent les choses, sans les éclaircir, on retourne de préférence vers l'impérissable et la pensée mythique est précisément dominée par cette certitude où se rencontre, d'une manière anticipée, la raison de toutes les choses.

Dans les sociétés comme l'occidentale, où la logique est prépondérante, le mythe a été relégué dans l'ombre, il est devenu suspect ou, alors, il est tombé dans la clandestinité.

Cependant, il ne disparaît pas pour cela, mais il persiste et continue en vitalisant plusieurs formes du faire et du quoi faire. Intronisé par beaucoup de mouvements animiques, il inspire le romancier, le poète, l'orateur, le politique. L'homme, bien qu'il échappe à tout le reste, demeure prisonnier de ses intuitions archétypiques, forgées au moment où il parvient à prendre conscience de sa *position dans le cosmos* selon Max Scheler. Parce que l'absolu ne peut s'extirper, il est seulement susceptible de se dégrader ou de s'améliorer. Il ne survit pas toujours comme acte, mais comme puissance créatrice de valeurs autonomes.

Le mythe se trouve au fond de certains sentiments collectifs qui apparaissent comme les plus naturels et rationnels, ils surgissent comme les plus démonstratifs : la conscience de la lutte des classes, la prédominance de l'économie, etc.

Il s'appelle alors transformisme, progrès, matérialisme dialectique, évolutionnisme, etc. Il explique la tonalité affective qui nous fait vibrer d'enthousiasme devant des « vérités » quand nous devrions rester sereins et indifférents à la contradiction. Le mythe, c'est ce que nous pouvons voir en nous, mais qui forme le secret de notre vision du monde, de l'abnégation de nos idées les plus chères.

Relations entre le mythe, la philosophie et la science

Voyons comment se relie et se différencie le savoir mythique du philosophe et du scientifique.

- Le savoir philosophique aspire à considérer les objets à travers leur sens finaliste et leur totalité. Il procède par le biais d'une conceptualisation abstraite et précise, obtenant toujours que la clarté de ses concepts se coordonne dans un système logique. Il tend à une position lucide, consciente d'elle-même, contrôlée et systématique ;
- Le savoir scientifique n'aspire jamais, en revanche, à la totalité ni au sens finaliste. Il postule la certitude de ses observations. Les réalités se connaissent à travers une série d'instances rigoureusement observées qui sont la conséquence de l'aspiration de certitude. Aussi, le savoir scientifique obéit à la science, à la logique des hypothèses et des modèles mathématiques et à

l'instance expérimentale de sa vérification en conformité avec des méthodes déterminées qui jouissent d'une acceptation générale ;

• Le savoir mythique ne se contrôle pas de manière autoconsciente, il ne s'autopossède pas ni ne tend à s'organiser en systèmes, mais il incite à la réflexion affective et, en même temps, réflexive des réalités ultimes et de la complication de la réalité. Ses procédés sont complexes, sans simplifications ni exclusions nuisant à la captation en profondeur de l'objet. Il crée des états affectifs – à travers le rite – sans aspirer à aboutir à des formulations claires et distinctes de la réalité. Pour cela, il se montre intensément « prégnant* » ; il est riche en connexions et en niveaux expressifs.

Classification des mythes

Cencillo classe les mythes selon trois critères : leur niveau culturel, leur contenu et intention et leur niveau d'élaboration littéraire ou expressive. Dans notre travail, seuls nous intéressent, particulièrement, les deux premiers niveaux. Nous ne développerons pas le troisième qui est le plus connu et le plus travaillé.

I. – Selon le niveau culturel, il les classe en :

- sacrés {
 - purs {
 - tribaux
 - archaïques
 - classiques
 - mixtes {
 - non chrétiens
 - chrétiens

- séculiers {
 - d'État
 - libéraux

Les sacrés se distinguent des séculiers, parce que l'axe du mythe touche chez les premiers à des profondeurs polarisées dans l'établissement de relations de type rituel, mystique et mystérieux. Les seconds s'orientent vers des réalités intramondaines, comme la patrie, l'homme dans le sens civique ou économique, un parti, une classe, un souverain, etc.

II. – Selon le contenu, les mythes se classifient en :

- signifiants {
 - typologiques
 - eschatologiques
 - sotériologiques
 - cathartiques

* Selon Jung cité par Élie Humbert (*Jung*, traduction espagnole, p.35), *trächtig* en allemand est un mot utilisé pour les animaux et signifiant ayant la qualité d'être prégnant. Il est, ici, utilisé comme une métaphore pour les hommes.

- participatifs { mystiques
nationaux (totémiques)

- étiologiques { cosmogoniques
anthropologiques
culturels

Les mythes signifiants sont ceux qui parviennent à orienter l'homme en objectivant son propre être et devenir, ainsi que celui du cosmos et celui de la culture où il vit.

Entre eux, les mythes typologiques constituent le fond de la sagesse mythique, leur forme la plus réussie et prégnante. Ils n'obéissent jamais à la satisfaction d'une nécessité pratique, mais ils montrent la sacralité des réalités ultimes, bien que, parfois, ils puissent ne pas être reliés au sacré, mais aux réalités non sacrées comme, par exemple, le mercure ou la pierre philosophale des alchimistes, l'Arbre de la vie ou le Centre. Les mythes eschatologiques montrent le sens de la vie et des réalités cosmiques à partir de l'exposition d'un état final catastrophique ou transformateur de l'existence humaine. Les mythes sotériologiques et cathartiques correspondent à une manifestation d'un système vital, conçu comme inadéquat, déficient, menacé ou impur. La différence consiste en ce que chez les premiers, cette situation est surmontée à travers les réalisations d'un héros, tandis que, chez les seconds, il y a la recherche de la forme au travers de laquelle l'homme, lui-même, doit se purifier.

Les mythes participatifs mystiques se réfèrent à des aspects limités de la vie : la nature de l'âme, les relations avec la divinité. Ils se caractérisent par le ton mineur de leurs mythologèmes et symboles : les pierres précieuses, le trésor caché, le jardin fermé, la caverne, la fontaine qui jaillit, la nuit, le feu, la chambre nuptiale et tant d'autres. Ils se trouvent largement diffusés dans la littérature gnostique dans le *Corpus hermeticum*, la *Pistis Sophia* et la littérature mystique médiévale. Ils constituent le langage propre de l'inconscient collectif. Les participatifs nationaux correspondent à un aspect plus sécularisé, contribuant à donner un pourquoi et un comment aux entreprises de la vie et aux réalisations nationales ou ethniques. Les étiologiques essaient d'expliquer le pourquoi d'un aspect quelconque de la vie humaine, du cosmos et d'un quelconque bien culturel, d'une technique, etc. Lévi-Strauss basa exclusivement son structuralisme sur eux.

L'importance de l'étude des mythes dans la psychologie de Jung embrasse cet aspect entre autres :

- L'espace mythique est l'inconscient collectif ;
- Le temps mythique est le propre de l'inconscient collectif ;
- La causalité mythique est aussi le propre de l'inconscient collectif ; c'est-à-dire qu'à travers la considération spatiale, temporelle et causale mythique, nous avons une méthode d'étude capable d'interpréter l'espace, le temps et la cause dans l'inconscient collectif ;
- Comme l'inconscient collectif est permanent à travers l'histoire, les archétypes le sont aussi, mais ils émergent dans la conscience quand les coordonnées sociales ou individuelles rendent possible cette émergence.

Conclusions

La zone d'émergence de symboles et de mythes est l'inconscient collectif et d'ici découlent ces conséquences. Le langage mythique est une forme d'interprétation de la réalité, une vérité de l'être. Il n'est pas une lecture contraire à la logique, mais une façon différente de concevoir

l'homme et le monde. Une cohérence première placée dans les choses et une attitude complémentaire à la pensée logique.

Ce n'est pas un langage archaïque et dépassé, mais une expression de l'homme irréductible à la logique et à la mathématique, coefficient du résidu entre la totalité multidimensionnelle de l'être et les modules de conceptualisation et de catégorisation humaine. Le mythe émerge de la zone la plus profonde de contact entre l'esprit et la réalité, prise dans sa totalité et dans sa prégnance, complication universelle de leurs relations mutuelles à différents niveaux.

La densité symbolique du mythologème appartient à la conscience indivise, à zone de profondeur égale – la zone du symbole – qui ne possède pas la lucidité de la logique. Le symbole et le mythe expriment les différentes contradictions inhérentes à l'être humain. Le langage des mythes est semblable à celui des rêves en réalisant les émergences d'expériences inaccessibles et inconscientes.

Du point de vue linguistique, le mythologème appartient à la catégorie des signifiants. Les linguistes croient pouvoir distinguer, avec une parfaite netteté, le signifiant du signifié. Les mythes expriment la polyvalence des signifiants qui expriment non seulement qu'ils peuvent parvenir à se conceptualiser logiquement, mais qu'ils possèdent d'autres signifiants, référés par analogie à travers eux. La clé du vrai contexte surgit dans l'analogie des signifiants occultes. À leur tour, comme il se passe dans n'importe quel langage, les mythes ne peuvent pas non plus être interprétés comme un code univoque de signaux, mais ils doivent se référer à de multiples signifiants.

La particularité de la synthèse sémantique du mythe est qu'en elle, ni le sujet logique n'est directement vécu, ni le prédicat n'appartient à un contexte rationnellement clair avec d'autres lieux sémantiques déterminés et en connexion avec d'autres contextes idiomatiques de propriétés analogues.

Cesse alors toute possibilité d'intégration dans des contextes expérimentaux et logiquement référentiels, dus à ce que la tendance humaine aux compréhensions ultimes le porte à surpasser constamment les claires connexions logiques.

Le mythe est précisément un contexte limite, où ne peuvent pas se rendre extensives les catégories et les considérations valides pour les autres contextes, par l'impossibilité de saisir expérimentalement les éléments qui agissent comme sujet et aussi par l'impossibilité de formaliser expérimentalement ses prédicats.

Dans l'inconscient collectif – la zone du mythe – confluent et émergent toutes les dimensions essentielles et radicales des objets et des différentes sphères de la réalité, au moins de la réalité humaine.

Pour cette raison, il est très difficile d'interpréter le sens que les mythologèmes intégrés dans des narrations mythiques peuvent avoir. Ils ne se gouvernent pas par une syntaxe logique, mais par des connotations symboliques, selon une action dramatique, puisque le mythe est toujours devenir. En tout moment, le symbolisme mythique concret tend à remplacer le signifié par le signifiant. Si, pendant longtemps, il fut impossible de parvenir à capter cette situation, nous possédons, au moins, une clé. Dans la physique actuelle, les modèles opérateurs ne prétendent pas « ontologiser » la réalité, mais l'interpréter.

Le mythe n'est ni vrai ni faux. Il naît au-delà de l'horizon de notre logique dans l'angoisse existentielle de l'homme face au monde. Il extériorise un mouvement intérieur, la commotion humaine face au monde et face à soi-même, la communauté de substance qui soude l'ensemble des êtres. S'il naît hors de la logique, il est absurde de lui appliquer les catégories de vérité de cette forme de spéculation mentale. C'est le langage de l'homme quand il se sent pleinement identifié avec le monde, une forme parmi les infinis de l'univers.

Ce langage commence à décliner quand s'interpose la distance entre l'homme et son monde, quand les choses sont objet d'abstraction et qu'on les applique sur des plans affectifs

différents. Le refoulement du mythe ne suppose pas une amélioration de la pensée formelle et abstraite, il implique souvent au contraire une dégradation. L'espace perdu par le mythe est gagné par la magie et le formalisme.

Le mythe accompagne depuis les temps préhistoriques la marche de l'humanité. Il naît, se transforme, se complique, prolifère, se resystématise, mais il ne faillit jamais. Chaque époque a eu ses mythes propres, tout groupe humain possède les siens, mais une culture sans mythes n'a jamais existé. Le mythe est aussi ancien que l'homme et il lui est aussi propre que la parole. La naissance du mythe est toujours corrélative à l'émergence du symbole. À travers les créations symboliques, l'homme se rend indépendant de la magie. Il acquiert un nouveau style de formalisation du monde et de soi-même. Le symbole acquiert une double objectivation : il s'émancipe du geste et du rite et il forge un système de catégories psychiques capables de canaliser et de formaliser la vie intellectuelle à la manière d'un langage.

Quand le mythe possède une force, les symbolismes mythogématiques ne sont pas pressentis comme des représentations conventionnelles, mais comme des présences réelles. Ils se forment un espace et un temps mythiques, où l'homme produit des comportements différents, des perspectives valorisantes différentes.

* * *

D'ici, on a déduit parfois des conclusions aberrantes et cruelles, comme l'anthropophagie et les sacrifices humains, puisque presque toujours l'homme a tiré des conséquences pratiques extrêmes et cela arrive aussi de nos jours. Le surnaturel chrétien conjugue un oubli des exigences individuelles ou naturelles et la juste amélioration de la vie communautaire. Le libéralisme humaniste a déterminé, à son tour, une négligence dans l'usage des moyens efficaces pour assurer les droits concrets et circonstanciels de certaines classes à l'intérieur de la société. La proclamation des « droits de l'homme » a conduit à la prolétarianisation des travailleurs. Les tentatives sérieuses de « désaliénation marxiste » ont conduit à la dissolution de l'individu avec ses droits – intellectuels, pédagogiques, technologiques et associatifs – dans la masse, dans le parti et dans l'État, pendant qu'avec la domination de la rationalité mathématique et de la statistique, les technologies planifiées, qui se prétendent des panacées répondant à toutes les nécessités de l'homme, ont menacé de faire disparaître l'amour, la famille, les élections libres et l'individualité en les remplaçant par la collectivisation.

Le langage mythique appartient à l'homme et, par conséquent, l'étude de ce langage doit être semblable à celle de l'homme. Dès lors, nous ne nous référons pas à la spéculation statistique sur l'homme, mais à son essence et à son existence dans un espace-temps historique et culturel, dans un niveau de considération qualitatif et non quantitatif et mesurable.

Dans ces sciences, nous devons non pas, comme les positivistes, nous en tenir à un modèle opérationnel et le suivre jusqu'à ses ultimes conséquences, mais au contraire entrer dans l'intimité de l'objet et ne pas nous en séparer. Pour sa réalisation, nous comptons sur le fait qu'il nous soit possible d'employer la méthode compréhensive en considérant la vie elle-même comme susceptible de nous faire pénétrer dans la dynamique et la signification de l'expérience humaine.

* * *

Au plan psychologique, le mythe comme les rêves comportent trois éléments qu'il est nécessaire de distinguer et de développer : le code, l'information et le message. On appelle « code » les implications contenues dans les symboles mythiques. Ce travail doit être abordé

surtout par analogie. Ainsi, il est possible d'arriver à capter le sens intime des symboles mythiques ou oniriques. L'« information » émerge du contenu symbolique. En suivant l'ordre analogique, il est possible d'arriver à appréhender ce que veut exprimer le mythe. Le « message » est la vérité émergeant de l'information presque toujours de type prospectif. Si, lors de la confrontation, l'information doit prendre en compte la situation culturelle du groupe producteur du mythe – et, dans les rêves, la situation réelle du rêveur –, nous laissons ces aspects de côté pour le message et essayons de développer la vision de son futur. Le message peut être seulement capté à moitié, étant donné qu'en contenant des facteurs inconscients, il est seulement décodable à travers une *identification sympathique*, comme dirait Bergson, avec l'information.

Un exemple éclairera peut-être notre concept. Supposons que nous possédions une série de rêves se rapportant à des difficultés personnelles difficiles à identifier. Quand nous parvenons à savoir quelle est l'essence de cette série de rêves, c'est-à-dire de quelle manière le rêveur articule les symboles et quelles sont les connotations analogiques émergentes, nous donnons un code. À travers ce code, nous pouvons connaître l'information qu'il fournit, qui peut alors être cataloguée comme récente dans l'espace-temps biographique du rêveur. Si, à travers cette information, nous pouvons capter son sens prospectif, nous sommes en présence d'un « message ».

À côté de la méthode discursive, le mythe constitue un mode particulier d'expression. Il a trouvé sa forme littéraire dans la narration fabuleuse, récit sans localisation précise ni chronologie historique et de caractère exemplaire. Il présuppose, par nécessité, ce genre expressif. Dans le dialogue éternel de l'homme et de son monde, le mythe possède une ampleur de vigueur avec l'absence de la pensée discursive, étant donné que celle-ci se déroule sur la base d'abstractions.

Il crée une base de formalisation du monde humain, une base compréhensive, sous la forme de modèles « gestaltiques » ou de schémas mentaux, propres à l'inconscient collectif. Il forge des constellations représentatives et des points d'orientation avec référence aux aspects centraux de l'homme comme être humain et comme orientation dans le monde, mais il est une référence allusive et dynamique à ces réalités et jamais une spéculation rigide.

L'information procurée par le mythe se réfère à un savoir et une sagesse exprimés symboliquement sous forme complexe et paradigmatique comme correspondant à toute information qui, dû à la complexité multivalente de son objet, sa transcendance et l'impossibilité de la réduire à toute formalisation logico-mathématique, s'oriente directement vers l'*unio contrariorum* propre aux essences.

Cette complexité des mythes a toujours désorienté l'homme. Cette confusion, par rapport à leur compréhension, à leur sens et à leur message, a déterminé des dérivations aberrantes et même cruelles. De mauvaises interprétations ont été à l'origine des guerres, des destructions, des actes tyranniques dont la frayeur provenait de leur force irrationnelle.

Il faut, d'autre part, souligner que les mythes ne se réfèrent en rien aux apports dérivés de la technique – en excluant, peut-être, les mythes étiologiques, mais qui ne sont pas des mythes à proprement dit. Ils acquerront plénitude et provoqueront la submersion du véritable monde mythique dans l'inconscient ; mais ils sont seulement submergés en lui, non pas détruits, ils émergent alors de l'inconscient à travers les rêves et les constellations mythiques – dès lors banales – propres à une société de consommation qui aspire à vivre sans rites par le biais d'une productivité plus grande et d'une production massive de biens de consommation.

Le savoir procuré par les mythes consiste, pour cela, en une indication simple, mais profonde, de directions possibles, sans jamais arriver à épuiser complètement leur contenu. Les mythes orientent, sans schémas rigides, vers le centre de l'être dans toute sa plénitude pendant qu'ils

se reflètent dans une arabesque indéfinie de « structures », signalant sous forme voilée le centre, mais sans jamais le montrer.

Le mythe apporte la signification et la compréhension totale du contexte. Il exprime, sous une forme plastique, des éléments de nature objective à un autre niveau de perception et il répondra selon les niveaux d'abstractions demandées par le contexte. Les éléments les moins importants sont les mythologèmes tout comme les morphèmes du langage, qui transportés et sortis de leur contexte perdent automatiquement leur valeur sémantique.

La dynamique du mythe est superposable à la dynamique des rêves. C'est une dynamique absurde et apparemment arbitraire, mais précisément sous une forme semblable aux rêves. Plus ils sortent irrationnellement des profondeurs de l'inconscient, plus ils sont profonds et révélateurs. Les mythes, quand ils semblent plus absurdes peuvent porter en eux un message intransmissible sous une autre forme. C'est, de plus, une formalisation expressive, un niveau d'intégration du monde réel et humain, qui se trouve constitué par une série de niveaux catégoriquement compliqués, dont chacun trouve et reçoit ses éléments des autres.

La fonction du mythe est essentiellement de procurer à l'homme une base de sens à son devenir. L'être humain ne se conforme pas à vivre l'anecdote immédiate et « praxique », car il a besoin de l'intégrer dans un système de valeurs et de motivations qui aspirent à la transcendance.

CASUISTIQUE

La présentation des cas se fait, dans la mesure du possible, en fonction d'un ordonnancement progressif des images d'archétypes et des visions des patients pendant le temps de leur cure analytique.

Cadre d'environ 60 ans, atteint d'une névrose dépressive réactive

Présentation de l'anima, récit de rêve :

Je marche dans une grande rue plantée d'arbres aux allures d'avenue, avec beaucoup de circulation dans les deux sens. Soudain, je me trouve devant un fantôme couvert d'un drap blanc, comme on les représente conventionnellement. Je prends un pavé de la rue et je le lui jette. Le drap blanc disparaît et une femme apparaît qui m'invite à avoir des relations sexuelles contre de l'argent. Je me réveille épouvanté.

Interprétation psychologique individuelle :

Il s'agit d'une vision de l'anima, d'abord comme fantôme, puis comme prostituée.

Interprétation psychosociale :

C'est un homme qui a toujours eu horreur de la prostitution, qu'il considère comme l'expression sociale du délit le plus commun chez la femme. Formé dans les vieilles idées qui associent la prostituée au délinquant commun, il se trouve à l'improviste sur une avenue très fréquentée, ce qui sous-entend la possibilité d'être reconnu par quelqu'un. La prostituée, image ou représentation de l'anima, apparaît comme un fantôme, enveloppée dans un drap blanc : symbole de mort – suaire de pureté. C'est-à-dire qu'en associant dans une seule femme deux figures typiques de la société où il évolue, la prostituée et la fiancée, le patient manifeste son inconfort au sein d'une telle société. En d'autres termes, son inconscient lui demande une revalorisation des circonstances sociales où il est immergé. Ainsi les conflits sociaux s'expriment dans des figures typiques de la société de référence.

* * *

Femme de 40 ans, dépressive, souffrant de problèmes sexuels

Présentation de l'animus, récit de rêve :

Je marche dans une rue étroite. En arrivant au coin, je rencontre un homme qui porte à la main droite une bouteille et qui, dès qu'il me voit, me coupe le chemin. De méchante humeur, je lui demande de s'écarter, mais il ne le fait pas. Il a l'apparence d'un homme idiot ou ivre. Je lui arrache la bouteille de ma main droite et je la jette rageusement contre le mur gauche. Je m'en vais ensuite en courant. Je tourne le coin de la rue, vers la gauche, et je tourne encore deux fois à gauche pour m'approcher de ma destination : la maison de ma belle-mère. Je me trouve dans une petite rue encore plus étroite qui se termine par quelques marches. Je dois les

descendre, mais j'ai peur que l'homme me poursuive, ce qui me fait regarder dans tous les sens.

Interprétation psychologique individuelle :

Le chemin vers l'inconscient est étroit et rempli d'embûches et de frayeurs. Apparaît l'animus qui lui coupe le chemin. La personne qui rêve exprime sa piètre opinion en le présentant comme un idiot ou un ivrogne. Pour cela, elle lui demande très agressivement de le laisser passer. L'animus porte une bouteille dans sa main droite ; c'est le contenu de sa conscience. Le côté droit signifie la conscience. La personne qui rêve prend également la bouteille dans sa main droite (conscient), mais jette son contenu à gauche (inconscient), symbolisant son choix qui est d'éprouver les expériences conscientes à travers les contenus inconscients. Ensuite, elle se décide à suivre son chemin vers l'inconscient et le confirme en tournant deux fois à gauche. Le lieu de destination est la maison de sa belle-mère, parce que, malgré sa détermination, elle n'est pas encore parvenue à se libérer de la coercition sociale. Mais la rue devient toujours plus étroite – la porte étroite d'accès vers le ciel – et elle se termine par des escaliers. De nouveau, apparaît, ici, le symbole de descente vers l'inconscient. Pour parvenir à sa destination, l'inconscient, elle doit descendre ces marches, mais elle prend peur, comme toute personne confrontée à l'inconnu. La patiente comprend aussi qu'elle ne peut pas continuer à avancer sans achever son travail avec l'animus. Pour cela, elle craint d'être poursuivie par lui.

Interprétation psychosociale :

Les contenus sociaux prennent place dans le conscient des patients à travers l'acculturation et la socialisation. Quand il portent une grande charge libidinale, ils sont partiellement submergés dans l'inconscient et, de là, émergent en partie sous formes de symboles. Cette patiente a intériorisé son statut social de manière très rigide. Pour cela, elle se considère supérieure au milieu qui l'entoure, car son mari est ce qu'on appelle un « gagnant » dans la société de consommation. Néanmoins, elle ne se satisfait de cette situation privilégiée dans la mesure où, pour maintenir son statut, elle se considère obligée de refouler tout élément qui l'écarterait du chemin que lui trace son statut social. Il faut se souvenir que, selon Jung, la contention est une décision morale, tandis que le refoulement n'est qu'un mécanisme névrotique. Pour cette raison, l'animus apparaît dans ce rêve, lui coupant le chemin et l'obligeant à percevoir la présence de ses contenus conscients, qu'elle jette violemment vers la gauche pour symboliser son désir de se débarrasser des mécanismes conventionnels qui équilibrent son statut social.

* * *

Femme de 30 ans, qui vit avec ses parents. Pendant 16 ans, elle a été dans un collège de religieuses, comme demi-pupille. Elle a des conflits relationnels aigus. Les hommes ne semblent pas faire attention à elle. Elle est d'un abord agréable et de caractère ferme

Présentation de l'animus, récit de rêve :

Je suis dans ma maison paternelle. C'est la nuit. Je regarde dans le couloir et j'y aperçois au fond une femme inconnue qui s'éloigne. Elle a beaucoup de cheveux. Je ne la connais pas. Je m'approche pour lui reprocher son intrusion, mais, au lieu d'une femme, je me trouve en face d'un homme aux traits très fins, qui ressemble à Tyrone Power. Je prends un cendrier de cristal sur le bureau et je l'en menace. À ce moment-là, papa apparaît. L'homme lui explique qu'il se trouve dans mon appartement, parce qu'il est rentré tard et qu'il voulait seulement

entrer chez lui en passant par chez nous de manière à ne pas attirer l'attention du petit vendeur de journaux du coin. Papa et moi le comprenons parfaitement. Il se retire.

Interprétation psychologique individuelle :

La patiente se trouve dans la maison paternelle de nuit, c'est-à-dire en plein inconscient. Elle voit une femme aux cheveux longs qui se transforme en homme, Tyrone Power, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, une image de l'archétype de l'animus.

L'apparition du père symbolise qu'elle n'a pas encore rompu ses liens avec lui. L'archétype lui propose une explication puérile, mais le père et la fille s'en contentent. Nous devons suspecter que cette réaction n'est pas si puérile que cela. En effet, l'homme leur dit qu'il doit traverser leur maison pour aller chez lui, afin de ne pas alerter un petit vendeur de journaux. Ce petit vendeur symbolise un journal, c'est-à-dire qu'il s'agit de mettre les informations à la portée de tous. L'intrus doit prendre des chemins équivoques pour parvenir à ses fins. La transformation d'une femme en homme nous suggère une composante homosexuelle possible chez la personne qui rêve, mais nous voyons aussi surgir dans le rêve une image d'archétype nettement masculin. Cela manifeste la probabilité que le processus d'individuation de la patiente doit passer par des étapes équivoques qui mettront à l'épreuve sa sagacité, des choses d'apparence ambiguë pouvant en signifier d'autres complètement différentes.

Interprétation psychosociale :

La transformation doit se produire dans la maison paternelle où l'animus s'est socialisé. Celui-ci la rencontre pour commencer à cheminer. C'est la nuit. Un archétype social apparaît ici : le petit vendeur de journaux à la criée, qui divulgue les nouvelles et met les gens en relations en marchant continuellement de maison en maison.

Un autre archétype s'articule là dessus, c'est celui de l'animus qui nous avons déjà mentionné. Il se refuse d'agir pour ne pas être contaminé par des contenus de l'autre archétype social le « vendeur de journaux ». L'animus veut jouer une fonction plus réservée que celle d'émetteur de nouvelles, faire accepter à la personne qui rêve comme une réalité plus que l'homosexualité puisse être un chemin « équivoque » au sens de non socialement convenable, mais éventuellement nécessaire pour arriver à l'hétérosexualité – socialement autorisée.

Ceci est le fait d'assumer sa sexualité adulte et d'effectuer le choix final d'un objet amoureux non homosexuel, non œdipien. L'ombre est représentée par une femme qui a beaucoup de cheveux. Il y a, ici, une incitation pour la patiente à accepter la condition féminine. Celle-ci est délogée par l'apparition de l'animus, symbole probablement conducteur du processus d'individuation de la patiente, qui est plus attentive à ses suggestions.

Note :

La vie au collège de la patiente fut marquée, durant de longues années, par la cohabitation avec le même sexe. Nous ne croyons pas qu'il existe chez elle de composantes homosexuelles, mais simplement des tendances propres à la situation de promiscuité vécue durant tant d'années et non encore élaborées.

* * *

Femme de 35 ans, avec un problème de frigidité sexuelle et des conflits de couple

Présentation de l'animus, récit de rêve :

Je me trouvais dans une chambre avec, au centre, sous une fenêtre, un lit isolé. Le soleil illuminait le lit. Alain Delon s'approchait en me faisant face. Dans la chambre, il y avait deux portes sur des murs successifs, donnant sur deux couloirs. Une femme avançait dans un des couloirs. C'était ma mère, mais elle ne lui ressemblait pas vraiment. Elle ressemblait plutôt à l'épouse de mon amant. Par l'autre porte venait un homme. Il devait être mon père, mais il ne lui ressemblait pas. La femme avait une attitude rigide, méchante, accusatrice, mais ce n'était pas le cas de l'homme. Je désirais intensément embrasser Alain Delon et, bien que les deux personnages me fassent peur, je fermais les deux portes à clé et j'embrassais Alain Delon en éprouvant le désir très fort d'un amour dans lequel nous pouvions nous fondre.

Interprétation psychologique individuelle :

Le choix archétypique d'Alain Delon ne laisse aucun doute sur les aspects réprimés de la sexualité de la personne qui rêve. Elle connaît les versions qui circulent sur la bisexualité présumée de l'acteur. Délibérément, elle choisit un homme dont elle suspecte qu'il ne pourra pas la posséder sexuellement. D'un autre côté, son mari était un gigolo et son amant avait vingt ans de plus qu'elle.

Interprétation psychosociale :

La personne qui rêve est le produit d'une éducation religieuse rigide. De même que, dans sa vie, elle refuse de considérer et d'accepter l'homme comme objet sexuel, dans ses rêves, il n'apparaît pas de figures masculines communes pour représenter l'animus, mais elle choisit un archétype universel, rendu « peu redoutable » par son ambiguïté.

Alain Delon est un archétype, parce qu'il est une figure célèbre. Comme, avant lui, d'autres acteurs cités par Jung tels que Rudolph Valentino, il permet la projection et, en même temps, la fixation de l'animus de la personne qui rêve. Les contenus sociaux surgissent de la figure archétypique de l'homme célèbre. Pour projeter son animus, la patiente a choisi un homme connu de tous, attitude propre à l'inconscient collectif.

Présentation de l'animus, récit de rêve de la même patiente :

Je me trouvais dans une chambre d'hôtel avec un homme inconnu. Je n'éprouvais aucun sentiment érotique et je ne savais même pas pourquoi je me trouvais dans un tel lieu. Mon partenaire, quant à lui, désirait me posséder sexuellement. J'essayais de l'éviter, en intellectualisant notre relation. À l'improviste, une porte de la chambre s'ouvrit et plusieurs personnes apparurent, dont je connaissais certains. Tous étaient mes ancêtres. Je me réveillai alors.

Interprétation psychologique individuelle :

L'animus surgit souvent sous la forme d'un groupe de personnes qui donnent des conseils conformes au *statu quo* social et reprochent à la personne qui rêve son attitude hésitante.

Interprétation psychosociale :

La personne qui rêve ne souffre pas seulement de coercition sociale, mais, pour elle, le fait d'entretenir une attitude équivoque correspond à une violation de l'équilibre de la société où on se trouve, ce qui est particulièrement commode et agréable. Néanmoins, il existe des éléments pour l'inciter au changement, même s'ils ne parviennent pas à se concrétiser dans un objet sexuel érotique, de forte charge libidinale.

* * *

Homme d'environ 40 ans, souffrant d'impuissance***Présentation de l'anima, récit de rêve :***

Je converse avec ma mère dans le jardin de la maison de mes parents. D'une petite porte qui donne sur le jardin, mais qui n'existe pas dans la réalité, surgit le Dr A..., ami de longue date de notre famille. Il se dirige vers ma mère et lui demande : « Comment va mon vieil amour ? ». Je me lance dans des commentaires sur les hommes qui font les malins. Je défends le point de vue qu'on peut raisonnablement le tolérer et elle me répond : « Oui, mais à condition de ne pas en abuser ». Ma mère cesse de me parler, je la regarde et ce n'est plus ma mère, c'est la Vierge de Lourdes.

Interprétation psychologique individuelle :

Il apparaît très clairement que l'anima du patient est liée à l'ombre. Il ne se comporte pas comme un homme très malin en reprochant à son interlocuteur de ne pas pouvoir se développer pleinement en tant qu'homme. Sa mère lui indique que cela ne pourra pas s'obtenir avec de l'argent, c'est-à-dire dans le commerce sexuel avec des prostituées. Elle s'éloigne ensuite de la personne qui rêve en se transformant en vierge.

Interprétation psychosociale :

La personne qui rêve est, à notre niveau d'analyse, un œdipien non résolu. Rappelons-nous que le Surmoi est l'héritier social du complexe d'Œdipe. À la base, ce rêve exprime une situation triangulaire : mère/ami/soi-même. Maintenant, pour Jung, la question de l'inceste – la situation œdipienne porte une connotation d'inceste – n'implique pas « relation sexuelle avec la mère ou désir de tel objet », mais volonté d'immersion dans le ventre maternel en guise de nouvelle naissance, de résurrection. Cette interprétation se verrait corroborée par la transformation, dans le rêve, de la mère en Vierge de Lourdes. La mention de Lourdes introduit seulement une localisation spatio-temporelle de la personne qui rêve et, par conséquent, de l'événement onirique. L'interprétation des symboles n'est pas simpliste. Son anima s'exprime à travers sa mère et son ombre à travers la phrase : « les hommes qui font les malins ». Ce sont là deux images de l'inconscient collectif, qui poussent le patient à développer pleinement ce qu'il porte en lui, non pas inconsidérément, mais avec une certaine astuce.

* * *

Femme souffrant de graves conflits d'adolescence et de problèmes conjugaux***Présentation de l'ombre, récit de rêve :***

Je chemine dans la rue Corrientes en me dirigeant vers l'Obélisque. Ma robe est étrange, je n'ai pas le souvenir d'avoir été ainsi habillée. Je crois que je ressemble à une femme russe. J'arrive sur le trottoir en face du Musée social argentin. Après l'avoir passé, je me rends compte, à ma grande surprise, qu'une autre femme vêtue pareillement se dirige vers moi. Je la regarde avec une grande attention et je remarque qu'elle me ressemble, mais elle est de teint sombre. Je poursuis mon chemin et je rencontre une autre femme exactement semblable à la précédente, qui me ressemble aussi, mais beaucoup plus vieille que moi. Au pâté de maisons suivant, je croise une autre femme, toujours de la même apparence, mais plus vieille que les précédentes. Tout cela me surprend énormément. Je décide alors de rebrousser chemin et de

suivre la dernière femme. Elle semble se rendre compte que je la suis et elle commence à marcher très vite. Je fais de même. Nous en sommes presque au pas de course, quand nous arrivons à l'entrée d'un cinéma. Elle entre dans les toilettes pour dames et moi aussi, mais, dedans, je ne trouve personne. Les lieux sont vides. Je sors et regarde les affiches. Elles annoncent un film qui s'intitule « La nymphe constante ».

Interprétation psychologique individuelle :

La personne qui rêve se dirige vers le Rio de la Plata et marche dans la rue Corrientes. Nous avons, ici, le rappel que ce sont les courants qui se dirigent vers l'eau profonde de ce fleuve large comme une mer. Les étranges vêtements de la personne qui rêve rappellent une robe de baptême. Le Musée social argentin rappelle les études universitaires et les problèmes sociaux argentins. Ensuite apparaissent trois figures qui ressemblent à la personne, symbolisant l'ombre qui l'empêche de parvenir à sa destination. Elles la conduisent dans un cinéma. Dans les toilettes, il n'y a personne, mais, sur l'affiche, on mentionne « La nymphe constante », ce qui évoque l'ombre qui la suit constamment. L'ombre est le premier des gardiens du « Centre » (inconscient). Qu'est-ce que ces images veulent bien dire à ce moment de sa vie ?

Pratique de l'inconscient :

La patiente s'est lancée dans le prolongement de ce rêve dans un travail de bibliographie et de recherche mythique où j'ai collaboré dans la mesure du possible.

Son rêve l'a franchement impressionnée. Ainsi, elle reprenait tous les jours avec talent, enthousiasme et régularité, le fascinant travail consistant à laisser parler son ombre et à s'engager avec courage dans la « pratique de l'inconscient ». Sa formation universitaire lui apparut bientôt comme portant un sens : lui faciliter l'étude et la compréhension des thèmes mythiques, y compris de ceux qui apparaissent dans ses rêves.

Voici une partie du travail en question :

Les gardiens de l'Arbre de vie. L'ensemble : Homme primordial ou héros en quête d'immortalité/Arbre de vie/Serpent ou être monstrueux qui garde l'Arbre ou empêche par la ruse l'homme de goûter ses fruits, apparaît aussi dans d'autres traditions. Le sens de cette coexistence – homme, arbre, serpent – est assez clair : l'immortalité est difficile à acquérir ; elle est concentrée dans un Arbre de vie ou source de vie, situé dans un lieu inaccessible aux confins de la terre, au fond de l'océan, au pays des ténèbres, au sommet d'une montagne très élevée ou dans un « centre ». Un monstre, un serpent, gardent l'arbre et l'homme qui, après de multiples efforts, parvient à s'approcher de lui, doit lutter avec le monstre et le vaincre pour s'emparer des fruits de l'immortalité.

Il saute aux yeux que la lutte avec le monstre possède un sens initiatique ; l'homme doit passer par une série d' « épreuves », il doit se convertir en « héros » pour avoir le droit d'acquérir l'immortalité. Celui qui ne vainc pas le dragon ou le serpent n'a pas accès à l'Arbre de vie, c'est-à-dire qu'il ne peut acquérir l'immortalité. La lutte du héros avec le monstre n'est pas toujours physique. Adam fut vaincu par le serpent sans avoir lutté avec lui, au sens héroïque, comme Héraclès, par exemple ; il fut vaincu par la ruse du serpent qui l'incitait à se rendre semblable à Dieu, le poussait à enfreindre l'ordre divin et le condamnait ainsi à la mort. Certes, dans le texte biblique, le serpent ne joue pas le rôle de « protecteur » de l'Arbre de vie, mais, en raison des conséquences de la tentation, on peut lui attribuer cette mission.

Gilgamesh, le héros babylonien, suit le même cours. Il veut aussi acquérir l'immortalité. Attristé par la mort de son ami Enkidu, il se lamente : « Je devrai, moi aussi, un jour, me coucher comme lui, pour ne plus jamais me réveiller²⁸⁰ ».

Il sait qu'il n'y a qu'un homme au monde qui puisse l'aider – le sage Ut-Napishtim, qui a échappé au déluge et à qui les dieux ont accordé une vie immortelle. Gilgamesh se met en

chemin vers sa maison, située là-bas, à l' « embouchure des rivières ». Le chemin est long, pénible, semé d'embûches, comme tous les chemins qui conduisent au « Centre », au « paradis » ou à une source d'immortalité. Ut-Napishtim habite dans une île entourée par les eaux de la Mort, que le héros parvient, en dépit de tout, à traverser. Il est naturel que, devant certaines des épreuves auxquelles Ut-Napishtim le soumet, Gilgamesh manifeste son impuissance ; il ne parvient pas, par exemple, à veiller six jours et six nuits consécutifs. Son sort est alors joué d'avance, il n'acquerra pas la vie éternelle, il ne pourra pas se faire semblable aux dieux, parce qu'il ne possède aucune de leurs qualités.

Néanmoins, cédant aux supplications de sa femme, Ut-Napishtim révèle à Gilgamesh qu'il existe, au fond de l'océan, une plante « pleine d'épines » – c'est-à-dire difficile à obtenir – qui ne confère pas l'immortalité, mais qui prolonge indéfiniment la jeunesse de quiconque la consomme. Gilgamesh s'attache des pierres aux pieds et il descend pour chercher cette plante au fond de la mer. Il la trouve, il en arrache une branche, largue les pierres et retourne à la surface. Sur le chemin vers Uruk, il s'arrête pour boire à une fontaine ; attiré par l'odeur de la plante, un serpent s'approche et l'avale, devenant ainsi immortel. Gilgamesh, comme Adam, perd l'immortalité à cause de la ruse du serpent et de sa propre stupidité. De même qu'il n'a pas su traverser victorieusement les « épreuves » auxquelles Ut-Napishtim l'avait soumis, il n'a pas su non plus conserver ce qu'il avait obtenu avec tant de considération de la part d'Ut-Napishtim et les autres qui l'avaient précédé. Durant son voyage, il avait effectivement reçu l'aide successive de Sabitu, d'Urnashbi – le batelier d'Ut-Napishtim –, d'Ut-Napishtim lui-même et de sa femme.

Le monstre, le serpent, est donc l'adversaire par excellence de l'immortalité de l'homme. Quand, bien avant Gilgamesh, le roi légendaire Kash demanda au soleil et au dieu Anu l' « herbe de vie » pour que sa femme puisse lui donner un héritier, le roi fut élevé au ciel par un aigle que le serpent, par la ruse, avait fait tomber dans une fosse. Le conflit entre le serpent et l'aigle est un des leitmotifs de la mythologie eurasiatique.

Monstres et griffons : la tradition iranienne connaît aussi bien l'Arbre de vie et de régénération qui croît sur la terre, que son prototype céleste. L'haoma terrestre, l'hom « jaune » – identique au soma des textes védiques, parfois sous la forme de plantes et parfois sous la forme de source – croît dans les montagnes (Yasna, X, 3-4) ; Ahura-Mazda la planta, originalement, sur la montagne Haraiti (*Ibid.*, X, 10).

Son prototype est dans le ciel ; c'est l'haoma céleste ou gaokerena, l'hom blanc, qui confère l'immortalité à ceux qui la boivent et qui se trouve à la fontaine de l'Ardisura, sur une île de l'Iggo Vourakasha au milieu de millions de plantes thérapeutiques (Videvdat, XX, 4 ; Bundahishn, XXVII, 4). Cet hom blanc fut créé pour abolir la décrépitude. Il opérera la régénération de l'univers et l'immortalité de l'homme. C'est le « roi des plantes » (Bundahishn, I, 1, 5). « Celui qui la goûte devient immortel » (*Ibid.*, XXVII, 5). Ahriman répond à cette création d'Ahura-Mazda en créant à son tour un lézard dans les eaux du Vourakasha qui attaque l'arbre miraculeux Gaokerena (Bund., XVII, 2 ; cf. le serpent Midhunn qui attaque les racines de Yggdrasil). Yima, le premier homme de la tradition mythique iranienne, était immortel (Yasna, IX, 3-5), mais, comme Adam, il perdit l'immortalité à cause du péché ; il « mentit » et se mit à suivre la parole fautive et contraire à la vérité (Yashy, XIX, 33-34). À cause du péché de Yima, les hommes sont devenus mortels et malheureux (cf. A. Chistensen, *Le premier homme*, II, 13 ss.).

Le serpent continue à apparaître près de l'Arbre de vie dans d'autres traditions, influencées probablement par les conceptions iraniennes. Les Kalmuks racontent qu'il y a un dragon dans l'océan, près de l'arbre Zambu, qui attend que tombe une feuille pour la manger. Les Bouriates parlent du serpent Abyrga que l'on trouve près de l'arbre dans un lac de lait.

Dans certains récits d'Asie centrale, le serpent Abyrga s'enroule directement au tronc de l'arbre (Holmberg, mythologie finno-ougrienne, 356 ss.).

Des griffons ou des monstres gardent toujours les chemins du salut ; c'est-à-dire qu'ils montent la garde autour de l'Arbre de vie ou d'un autre de ses symboles. Héraclès, pour s'emparer des pommes d'or du jardin des Hespérides, doit endormir ou tuer le dragon qui les garde. Que le héros, lui-même, ou Atlas – pendant qu'Héraclès se substitue à lui pour porter le globe terrestre – s'en charge est une chose secondaire. Ce qui importe est qu'Héraclès sorte brillamment de ces épreuves héroïques et s'empare des pommes d'or. La Toison d'or de Colchide est aussi gardée par un dragon, à qui Jason donne la mort pour y accéder. Les serpents « gardent » tous les chemins de l'immortalité ; c'est-à-dire tous les centres, tous les réceptacles où se concentre le sacré, toute substance royale, etc. Ils sont présentés toujours autour du cratère de Dionysos²⁸¹, ils gardent, dans la lointaine Scythie, l'or d'Apollon (Hérodote, III, 116), ils gardent les trésors cachés dans les profondeurs de la terre ou les diamants et les perles au fond de l'océan ; en un mot, tout symbole qui incorpore le sacré, qui confère le pouvoir, la vie et l'omniscience. Dans le baptistère de Parme, il y a, près de l'Arbre de vie, des dragons qui montent la garde. Le même motif réapparaît sur un bas-relief du Musée de la cathédrale de Ferrara²⁸² (Hartlaub, Arcana Artis, p. 294).

Interprétation psychosociale :

Ce rêve situe un événement dans un temps historique et dans une société de référence. L'obélisque est une chose très typique de la ville de Buenos Aires où habite la personne qui rêve. Quand elle fut érigée, elle causa de grandes polémiques et on menaça même de la détruire. Il s'agirait donc de relier le centre de Buenos Aires aux problèmes de relations avec les autres de la patiente. C'est-à-dire qu'elle relie sa situation conflictuelle actuelle au fait que sa vie se déroule dans une ville. Elle ne parvient pas à atteindre l'obélisque, symbole du centre ; c'est-à-dire qu'elle ne parvient pas à centraliser son problème. De plus, figure la rue Corrientes, typique de la ville, connue pour ses spectacles et ses activités culturelles. Toutes ces connotations sont citadines. La patiente se souvient d'être passée par le trottoir en face du Musée social argentin.

Dans la Grèce antique, le musée était le lieu réservé aux muses, mais, aujourd'hui à Buenos Aires, il abrite un centre d'études et de conservation de documents historiques. Ce musée est spécialisé dans les questions sociales : il importe que la patiente soit immergée dans la réalité socio-politico-culturelle argentine, que les problèmes d' « ici et maintenant » dans son pays ne soient pas éloignés de sa problématique individuelle. D'autre part, il s'agit d'une patiente très préoccupée par les changements sociaux dont souffre actuellement l'Argentine, son processus de transformations rapides, les bouleversements irréversibles qui marquent le passage de la société traditionnelle à la société moderne, les mutations qui s'observent au niveau de la classe dirigeante et des conceptions idéologiques.

Ce rêve indique que, pour la patiente, nous devons prendre en compte ses expériences propres. L'ombre du point de vue social est le problème argentin. Pour elle, son pays avait perdu sa cohérence en s'éloignant du centre et c'est en traversant, sans doute, des épreuves, à son avis, héroïques qu'il pourra trouver un nouveau centre.

* * *

Cadre avec de graves conflits à caractère sexuel et des problèmes de couple. Il se sent impuissant et sa femme pense qu'il a des relations sexuelles avec une autre femme et que, pour cette raison, il ne la désire pas

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

- Je me trouve avec une femme en train de lui soulever les jupes et de lui toucher les fesses. Je ne vois pas son visage, mais, à travers un miroir, ses jambes et ses dessous. Ceux-ci sont blancs avec des dessins. La femme résiste, mais je la sens prête à céder, parce que sa résistance n'a rien de violent. Je la pousse vers un lit. Elle cesse de résister. Dans le lit, apparaît un homme qui me ressemble beaucoup et rit aux éclats de mes efforts. Il est couvert par le duvet, mais je vois bien son visage ;
- Je me trouve en train de dîner avec B... – c'est une des relations amoureuses de ma jeunesse – que je n'ai pas vue et dont je n'ai aucune nouvelle depuis longtemps. Elle est vêtue de blanc et couverte d'un manteau, aussi de couleur blanche, qui est resté entrouvert. Soudain, le restaurant bouillonne d'agitation et d'activité nerveuse. Moi aussi, je deviens nerveux et je veux sortir de là. B... a disparu et, à sa place, se tient un homme inconnu vêtu de couleur sombre dont je comprends qu'il s'agit d'un policier. Il commence à m'interroger sur ce que je fais là. Je lui réponds avec grossièreté. Il s'indigne et son visage change de couleur au fur et à mesure qu'il se fâche, il devient de plus en plus sombre. Je m'effraie de la transformation qui me rappelle le cas du D^r Jeckill et de M. Hyde.

Interprétation psychologique individuelle :

Dans les deux rêves, l'ombre apparaît comme l'« autre moi ». Dans l'un des rêves, elle se moque des efforts érotiques et, dans l'autre, elle devient agressive.

Interprétation psychosociale :

C'est un cadre qui ne connaît pas de problèmes matériels ou socioculturels, mais de pouvoir, il désire accéder à une position plus élevée. Il se sent impuissant devant l'organisation rigide dans laquelle l'ont placé ses fonctions.

Dans le premier rêve, l'érotisme représente une translation du véritable conflit dont souffre le sujet : la lutte pour le pouvoir. L'ombre est, ici, représentée au plan social par cet homme qui lui ressemble et qui rit de ses efforts inutiles pour réaliser son désir : le pouvoir. Dans le second rêve, l'ombre est représentée par le policier. Cette figure implique l'obstacle opposé par la légalité ou le pouvoir institutionnalisé à la satisfaction de ses ambitions.

* * *

Cadre qui souffre d'impuissance sexuelle

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

Je me trouve au cinéma. On joue le film « La dolce vita ». C'est la scène où Marcelo Mastroiani amène Anita Eckberg dans une voiture. Ils s'arrêtent sur un chemin solitaire où hurlent les chiens. Je me rends compte que je connais ce film et je sors du cinéma. Plus tard, je me trouve au volant de ma voiture sur un chemin inconnu. J'essaie de m'orienter. Trois hommes apparaissent dans ma voiture, je ne sais comment. Ce sont des policiers. Nous descendons de la voiture et nous nous cachons le long d'un sentier bordé de grands arbres. De nombreuses voitures passent sur la chaussée. Les policiers attendent un criminel. Bientôt passe une grosse voiture rouge. Un des policiers l'arrête et un couple en descend. L'homme

me ressemble étrangement. Je m'en effraie. Les policiers lui éclairent le visage avec une torche électrique. L'homme qui me ressemble est encore plus visible. Je m'inquiète que les policiers puissent penser qu'il est mon complice, mais, après l'avoir interrogé, ils laissent le couple poursuivre son chemin. Ils me disent qu'il s'agit de deux amoureux qui ne font de mal à personne.

Interprétation psychologique individuelle :

L'ombre réapparaît, ici, sous une forme qui présente des caractéristiques semblables à la personne qui rêve. Elle est compromise dans une action policière. La partie du film dont elle se souvient se réfère aux problèmes sexuels : le cri du sexe. Le chemin inconnu et la présence de l'acteur avec les trois policiers dans la voiture suggèrent le nombre quatre. La personne qui rêve voit passer de magnifiques voitures qui signifient la vie qui passe, un couple surgit de l'une d'elles. L' « autre moi » effectue une action qui lui reste interdite.

Interprétation psychosociale :

Le patient reste dominé par une structure sociale qui lui impose ses règles. Il situe l'action dans le jet-set international. Il cherche à fuir une société oppressante, il essaie de s'orienter. Son émotivité est anémique, il regarde la vie qui passe, dans le présent, comme il regarde les voitures ; c'est-à-dire qu'il se sent prisonnier de la coercition sociale et qu'il n'a pas d'autre remède que de voir la vie passer sans y participer. Du point de vue social, l'ombre est représentée par l'homme « qui lui ressemble », lequel est, cependant, capable de vivre libre, d'être un simple amoureux libéré des formes sociales.

* * *

Psychanalyste de 32 ans, frigide

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

Il y a une fête à la campagne. Il n'y a que des hommes. Je me souviens vaguement d'une grande table qui est tendue là. Je suis au milieu de tous. Il y a aussi un « double moi », qui est une observatrice invisible, mais qui est présente dans mes émotions et dans tout ce que je vis. Elle apparaît comme une femme complètement à l'aise, elle sait qu'elle plaît aux hommes et elle fait tout pour susciter chez eux un sentiment de séduction. Elle est identique à moi, mais elle est mon autre moitié. Elle danse vêtue à l'espagnole, très sensuellement, tous l'entourent. Je sens qu'elle captive tout le monde de cette manière. Mon mari adore une telle spontanéité. En m'observant, je comprends alors que, par manque de spontanéité, je ne l'ai jamais possédé pareillement.

La scène suivante a pour scène la chambre à coucher de la maison de campagne d'une de mes amies, que nous partagions quand nous étions enfants. Mon mari est dans le lit du côté de mon amie. Il s'engage dans un coït viril avec elle, à l'espagnole. Elle est dessous. Ensuite, le « double » lui demande : « Vous ne refuserez pas de me saillir jusqu'à dix fois ? » Lui accepte et continue.

La scène suivante figure une tente semblable à celle des Arabes dans le désert. Mon mari embrasse le « double ». Les enfants sont tout autour. Il se montre si doux, il passe la main dans ses cheveux, il est habillé comme un Arabe et les enfants aussi. Je pressens ses intentions et je lui dis : « Non, pas ici ». Il s'écarte alors et, se dirigeant vers les enfants, il leur dit : « Vous voyez, il n'y a rien qui convienne à votre mère ».

Interprétation psychologique individuelle :

L'ombre de l' « autre moi » apparaît sous les traits d'une femme à la personne qui rêve, mais elle est libérée des répressions qui continuent à l'étouffer.

Interprétation psychosociale :

La fête à la campagne nous donne à penser que la patiente éprouve le désir de se libérer de la vie citadine avec ses multiples coercitions qui la font tant souffrir. Elle a coutume en société de soutenir que les femmes, pauvres et analphabètes, de la campagne, ne sont pas frigides. Elle se plaint de son mari et de son amant, parce qu'elle ne connaît pas le plaisir sexuel avec eux. Elle considère son mari cruel et son amant « trop rapide ». Pour autant, on voit qu'elle désire sortir du carcan trop rigide de sa vie et en vivre une autre, à l'air libre, selon le style nomade. La femme pleine d'aisance symbolise une femme libre, qui n'a pas été réprimée sexuellement par la socialisation. Ce qui est espagnol, Espagne, implique le feu qui ne parvient pas à prendre, la passion qu'on ne peut pas connaître. En se référant à la spontanéité, la patiente remarque qu'elle porte une partie de la responsabilité de la destruction de son mariage. Il se présente à elle l'opportunité de recommencer une nouvelle vie en acceptant la polygamie de son mari. Sa fonction réflexive destructrice et développée outre mesure l'en empêchent. Les ombres sociales sont représentées par l'Espagne et, ensuite, par les coutumes de pays arabes. En réalité, l'ombre sociale qui opprime la patiente est la « liberté sexuelle ».

Note :

Il est important, en étudiant le cas de cette patiente, d'effectuer des observations sur les formes sociales, éthiques et/ou religieuses, prises par sa socialisation.

* * *

Didactique, l'ombre dans le pays :

Je suis en face de la pyramide de Mai à Buenos Aires. Mais elle est en plein air. On lui a enlevé la base. Sur ce qui lui sert de substitut, il y a un homme ressemblant à Atlas qui la porte sur ses épaules. Beaucoup de gens entourent la pyramide, faisant des commentaires désolés sur la façon dont elle a changé. Je cherche à voir le visage de l'homme qui ressemble à Atlas, il n'en a pas, mais il porte un masque. Je pense qu'il lui est impossible de porter la pyramide très longtemps, parce qu'il va se fatiguer.

Interprétation psychologique individuelle :

Le rêveur est un homme jeune qui est analyste. Il vit son travail comme un poids lourd sur ses épaules et il ressent que ses bases sont insuffisantes et inexistantes. Il a terminé ses études universitaires depuis trois ans. La réalité de la profession l'effraie, car il ne se sent pas posséder une identité avec elle. Ce n'est qu'un inconnu qui souhaite partir vivre « à l'air libre ». Il hésite : sa situation actuelle ne peut pas durer. Le poids sur ses épaules est très lourd.

L'ombre est représentée par les forces vacillantes qui font partie de la totalité de la force de l'homme qui ressemble à Atlas.

Interprétation psychosociale :

La personne qui rêve contemple le pays à travers ses symboles : « à l'air libre », « on lui a enlevé la base ». L'homme qui soutient le pays n'a pas de visage, c'est un vrai « citoyen ».

inconnu ». En dépit de la déception exprimée par tout le monde, la personne qui rêve comprend que cette situation ne peut pas durer.

* * *

Jeune de 23 ans, souffrant de conflits dans la sphère affective

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

Je me trouve avec plusieurs personnes de sexe masculin. Nous sortons de la mer comme si nous étions des plongeurs. Nous nous mettons à creuser un puits de grande profondeur dans le sable. Nous en extrayons un poisson blanc aveugle et une huître. Je jette le poisson blanc dans un ruisseau d'eau douce et là il se transforme en un poisson noir carnivore qui dévore plusieurs personnes. Nous devons monter par la falaise, un fusil tombe. Je me sens sans défense. Nous rencontrons une jeune fille inconnue enfermée dans une maison étroite et vide. Elle nous dit qu'elle pourra seulement s'occuper de nous après quatre heures de l'après-midi. Elle se transforme alors en un poisson noir et carnivore.

Interprétation psychologique individuelle :

Le patient surgit de la mer, qui est une image de l'émergence de la libido, jusque-là submergée dans l'inconscient. Ensuite il creuse un puits de grande profondeur, exprimant son aspiration à se réintroduire à nouveau dans l'inconscient. De là, sort un poisson noir carnivore, l'ombre, qui dévore diverses personnes. Est mentionné là l'aspect mauvais de l'ombre. Ensuite apparaît une jeune fille – présentation de l'anima – qui se trouve dans une maison étroite et vide, manifestant sa faiblesse comme organisatrice inconsciente de la communication. Mais cette jeune fille, vers quatre heures – le nombre des fonctions psychiques – se transforme à nouveau en ombre.

Interprétation psychosociale :

L'ombre est représentée par la femme universelle que le patient perçoit comme dévoreuse « si on lui donne à dévorer ». C'est une ombre reliée au poisson de la libido, l'humidité, la matrice. C'est le bon sein et le mauvais sein.

Le patient souffre de problèmes déterminés par une socialisation rigide, laquelle, à l'origine, fut presque exclusivement à la charge de sa mère. Mais, encore tout jeune, il devint orphelin des deux parents.

La maison étroite et vide implique les lacunes de la structure socio-économique du patient. À l'origine, la famille était très pauvre. Quand la jeune fille se présente comme anima, c'est aussi le bon sein nourricier, la mère qui donne à manger jusqu'à ce que, vers quatre heures, elle se transforme en mauvais sein, en ombre qui le presse pour qu'il développe son émotivité à travers des contacts interpersonnels jusqu'à le rendre inapte en dévorant ses fonctions. C'est un cas d'absence aigüe de défense émotionnelle à cause d'une socialisation trop rude du patient.

* * *

Médecin célèbre de bonne famille

Présentation du nombre quatre et de l'ombre, récit de rêve :

Dans un salon, se déroulait un défilé de mannequins. Le défilé était interrompu par des troubles que provoquaient des gens en révolte. Il y avait une vitrine comme celle qui sert à présenter des disques, où il y avait quatre petits ciseaux. Bien que ce ne soit pas tout à fait clair pour moi, je crois que je voulais voler ces ciseaux. Un homme inconnu se blessa la bouche avec eux. On alla chercher un docteur.

Interprétation psychologique individuelle :

Le défilé de mannequins indique les figures de l'inconscient collectif. Les troubles sont très communs dans ce type de rêves et nous indiquent que cette présentation d'archétypes, non encore identifiés, n'est pas exempte de perturbations. Les quatre petits ciseaux indiquent à nouveau le nombre quatre, c'est-à-dire les fonctions psychiques. L'idée du vol nous met sur la piste de la nécessité pour la personne qui rêve de parvenir à utiliser ses quatre fonctions, en s'emparant, au besoin, de celles qu'il n'exerce pas. L'inconnu qui se blesse la bouche montre le désir de faire parler l'anima. Le fait d'aller chercher le médecin montre que le patient n'est pas capable à lui tout seul d'affronter la tourmente qui se déchaînerait dans sa psyché si on laissait surgir les archétypes, organisateurs de communication.

Interprétation psychosociale :

La mode, le défilé de mode, implique le désir inconscient de la personne qui rêve de situer l'action de son rêve dans un espace-temps concret, l'aujourd'hui. Mais aussi, chaque mannequin est un rôle, un « paradigme social », dont les règles théoriques l'obligent à un comportement opprimant. Les ciseaux – à travers une association libre, le patient les associe à certaines scènes – sont un symbole social de coupure, de séparation. Le patient veut utiliser les quatre ciseaux, soit ses fonctions, même s'il faut les voler – il agirait donc en ignorant le contrat passé avec la société – pour libérer la voie qui conduit à son individuation. La structure sociale est rigide – ou ainsi est-elle perçue par le patient – et parvient seulement à blesser quelqu'un à la bouche. La personne qui rêve est un médecin célèbre et de bonne famille ; en réalité, il est tombé amoureux d'une femme excellente, mais de condition sociale très inférieure. Sa faible fonction « sentiment » l'opprime, l'ombre se manifeste sous la forme de mauvaises actions, la libido se dégage de la fonction « sentiment » refoulée et les tumultueux archétypes de l'inconscient l'envahissent.

* * *

Femme de 35 ans, sexuellement déprimée***Présentation de l'ombre, récit de rêve :***

J'allais dans une rue de ma ville avec deux amies. Je rencontre une voiture arrêtée au bord du trottoir, dont descend un ami commun, qui était dans la voiture avec une femme qui me ressemblait beaucoup. Une de mes amies a commenté : « Le noir ne peut être seul », sachant que je vois notre ami, qui est blanc dans la réalité, noir dans mon rêve.

Interprétation psychologique individuelle :

Nous retrouvons à nouveau l'ombre, mentionnée cette fois-ci sous les traits du « noir », bien que la personne qui rêve l'identifie comme un ami commun à elle et à son amie.

Interprétation psychosociale :

Du point de vue psychosocial, l'ombre mentionnée comme le « noir » possède de fortes connotations de sexualité, sexualité forte, interdite. L'ombre la pousse à agir avec ses connotations franchement érotiques. Elle essaie d'obtenir un « consensus » : le « noir ne peut être seul », « faut-il, donc, l'accompagner ? ».

Note :

La patiente est étudiante en psychologie. Pendant la conversation, elle mentionne en passant avoir lu une fiche de Dollard où l'on parle des performances sexuelles remarquables des Noirs. L'ombre apparaît également dans ce cas sous la forme d'un stéréotype socialement acquis.

* * *

Femme de 40 ans, frigide

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

Je me mets une perruque noire – la personne qui rêve est blonde – et je sors dans la rue pour me prostituer. Je n'ai pas de chance et je ne trouve aucun client. Je me retrouve ensuite dans une salle de travail et j'expulse de mon vagin différentes sortes d'animaux et de plantes.

Interprétation psychologique individuelle :

La prostitution est une activité très ancienne, probablement aussi ancienne que le genre humain. Mais, dans ce rêve, il y a deux éléments dignes d'être signalés. L'un se réfère à la pose de la perruque noire et l'autre dans le fait de n'avoir été abordée par aucun client. Nous pensons que nous devons laisser de côté, tout au moins au début, ce que peut simplement inférer une activité de promiscuité de l'inconscient, ou toute répression supposée dans la sphère sexuelle de la personne qui rêve. Le fait de se mettre une perruque noire nous indique qu'il s'agit de son ombre et non pas le fait de n'avoir obtenu aucun bénéfice économique de son activité. Ce n'était manifestement pas la façon de procéder, mais le rêve se prête à beaucoup plus. Il n'était pas assez compris.

Pratique de l'inconscient :

Ce travail d'investigation s'est trouvé stimulé par l'intérêt que la patiente a manifesté pour les symboles exprimés dans le rêve et dont elle désirait connaître le support mythique. Ainsi, la prostitution séculière, dans sa dimension crûment économique, signalerait un échec – elle n'a obtenu aucun client. Mais, à côté de cela, nous devons considérer la prostitution sacrée. Dans les drames magiques qui sont joués pour éloigner l'hiver ou faire venir le printemps, la prostitution sacrée possède une importance capitale.

Frazer nous l'explique :

L'union réelle et dramatique des sexes a pour but de précipiter, dans le même temps et par le même acte, la multiplication des fruits, des animaux et des hommes. De ce point de vue, l'origine de la vie et la fertilité animale ou végétale sont unes et indivisibles.

La prostitution sacrée est bien certifiée à Sumer et à Akkad, mais ce fut à Babylone qu'elle acquit des proportions considérables. Là, elle était liée étroitement au culte de la Grande Mère, dont la personnification vernaculaire est la Pacha Mama et éventuellement la défunte Corréa. La floraison de ce culte à Babylone provoqua l'étonnement d'un esprit sans préjugés comme Alexandre le Grand. Nous le savons par le récit d'Hérodote, qui nous raconte que toute femme dans la ville avait l'obligation, une fois au moins dans sa vie, d'aller au temple de

Vénus et de s'engager dans un commerce sexuel avec le premier homme qui la demande. Des passages conduisaient aux femmes dans le temple. Les étrangers passaient au milieu d'elles et faisaient leur choix. Ils avaient l'obligation de payer avec une monnaie d'argent.

Ces rites se développèrent beaucoup dans la Méditerranée orientale. On y associa le culte du compagnon de la Grande Mère, sous les noms d'Osiris, Tammuz, Adonis et Attis. Nous verrons rapidement si ces figures peuvent nous aider à décrypter le sens de notre rêve. Le nom primitif est celui de Tammuz et Adonis, dérivé de l' « Adon » sémitique qui signifie le « Seigneur ». C'était en fait une désignation honorifique, mais les Grecs, par erreur, le prirent comme un nom propre. Tammuz figure dans la littérature babylonienne comme époux ou fils incestueux d'Ishtar, la Grande Mère, personnification des énergies reproductrices de la nature. Tammuz mourait une fois par an et c'était là l'occasion, à travers les bacchanales, de laisser se déchaîner les plaisirs aussi bien que les pleurs, dans un mouvement d'aspiration vers la résurrection. Durant l'absence de Tammuz, la passion de l'amour disparaissait, les hommes et les bêtes semblaient oublier l'impératif de la reproduction et toute la vie se trouvait menacée d'extinction. La mort de Tammuz représentait donc un grave risque, ce qui explique la plainte et le son aigu des flûtes qui permettaient aux hommes et aux femmes d'exprimer leur chagrin. Les rites mélancoliques de la mort d'Adonis furent stigmatisés par Ézéchiël, qui s'opposa violemment à la tenue de cette cérémonie aux portes mêmes du temple de Jérusalem (Ézéchiël, VIII, 14). Reflété dans la mythologie grecque, Tammuz se transforme en un jeune homme de belle prestance, aimé par Aphrodite. Il fut un objet de dispute avec Perséphone, la déesse de la mort, qui l'arracha à Aphrodite. Il s'avéra inutile pour celle-ci de descendre dans les enfers pour sauver son amant de la mort, car Perséphone refusa de le lui rendre.

La querelle fut résolue par Zeus. Le maître de l'Olympe décida qu'Adonis resterait six mois en enfer et six mois au pouvoir d'Aphrodite, permettant de satisfaire les deux déesses.

En passant en revue l'ensemble des aspects de cette question, dont beaucoup n'ont pas été présentés au lecteur, nous pouvons déduire qu'une grande Déesse mère, personnification de toutes les énergies de la nature, fut adorée sous différentes formes, mais avec de grandes ressemblances aux plans mythique et rituel, par beaucoup de peuples d'Asie mineure.

Associée à cette figure, il y avait une série d'amants de nature divine bien que mortels, avec qui elle avait l'habitude de s'accoupler. Son assistance était considérée comme essentielle pour la propagation des animaux et des plantes, chacun en son espèce. Cette union fabuleuse du couple divin était copiée et, pour ainsi dire, multipliée sur la terre par l'union réelle, bien que momentanée, des êtres humains dans le sanctuaire de la déesse, dans le dessein d'assurer la fertilité de la terre et la multiplication de l'homme et des animaux.

Le culte d'Adonis était centré plus précisément à Pafos, île de Chypre, et à Byblos, en Phénicie.

Une partie importante des rites d'Adonis et d'Aphrodite était la musique. Le clergé du temple de Jérusalem prophétisait (Psaumes, VI, 5) au rythme des lyres, des harpes psautières et des cymbales. La lyre réapparaît dans la musique que jouait David au roi Saül pour chasser sa mélancolie. Josué fit aussi jouer de la musique pour abattre les murailles de Jéricho ainsi qu'Élisée pour faire surgir l'eau du désert (Rois, III, 5).

Le culte de la Grande Mère fut importé à Rome durant l'année 204 av. J.-C., vers l'époque où prirent fin les longues luttes contre Hannibal. Les Romains avaient reçu la prophétie que l'étranger serait expulsé d'Italie quand la grande déesse orientale serait introduite dans Rome. C'est alors que l'on installa la pierre conique noire pour le culte de la déesse Cybèle de Phrygie au temple de la Victoire sur le mont Palatin.

Il s'agit de l'archétype de la Grande Mère et de la prostitution sacrée à travers les animaux et les plantes étranges qui sortent des organes sexuels de la personne qui rêve.

Orgie et réintégration. Les orgies ne sont pas exclusivement propres aux cérémonies sacrées agraires, bien qu'elles conservent toujours des traits communs bien précis avec les rites de régénération, de l' « année nouvelle » et de la fécondité. Mais, dès maintenant, nous pouvons observer la parfaite analogie qui existe entre le phénomène agricole et la mystique agraire d'un côté et l'orgie comme modalité de la vie collective de l'autre. Tout comme les semences perdent leur forme dans la grande fusion souterraine, se défaisant et se convertissant en autre chose par la germination, l'homme perd aussi son individualité dans l'orgie, se fondant en une seule unité vivante. Il s'instaure ainsi une confusion pathétique et définitive où l'on ne peut distinguer ni « forme » ni « loi ». On recommence à expérimenter le stade primordial, préalable aux formes, « chaotique », qui correspond dans l'ordre cosmique à l' « indifférenciation chaotique » antérieure à la création. Se trouve promue, par la vertu de la magie imitative, la fusion des germes dans la même matrice tellurique. L'homme doit se réintégrer dans une cité biocosmique, même si cette unité signifie une régression de la modalité de l'existence au stade de semence. Dans un certain sens, l'orgie retire à l'homme son individualité. L'expérience de toutes les possibilités telluriques et nocturnes équivaut à acquérir la condition de la semence qui se décompose dans la terre et perd sa propre forme pour donner origine à une nouvelle plante.

Entre les fonctions que joue l'orgie dans l'économie spirituelle et psychologique d'une communauté, il y a celle de rendre possible et de préparer la « rénovation », la régénération de la vie. Le réveil après une orgie peut se comparer à l'apparition de la nouvelle pousse dans le sillon : une vie nouvelle commence et, en perspective de cette vie, l'orgie redonne à l'homme substance et nouvel élan. Plus encore : l'orgie, en réactualisant le chaos mythique d'avant la création, rend possible la répétition de cette création. L'homme retourne provisoirement au stade amorphe, nocturne, chaotique, pour pouvoir renaître avec une plus grande vigueur sous sa forme diurne. L'orgie, comme l'immersion dans l'eau, annule la création, mais, à la fois, la régénère ; en s'identifiant avec la totalité non différenciée, précosmique, l'homme pense effectuer un retour sur lui-même, il se retrouve reconstitué et régénéré, en un mot, comme un « homme nouveau ». Tant dans la structure que dans la fonction de l'orgie, nous percevons le même désir de répéter un geste primordial : celui de la création organisant le chaos. Cette opération se manifeste par un cataclysme ou mahapralaya, une « grande dissolution ». Les formes monstrueuses sont, sans doute, une dégradation de cette intuition fondamentale du rythme cosmique et de la soif de régénération et de rénovation. Mais ce n'est pas de ces formes aberrantes que nous devons partir pour comprendre l'origine et la fonction de l'orgie. Toute fête porte dans sa structure la vocation orgiastique.

Interprétation psychosociale :

La personne qui rêve est un peu une héroïne de « Belle de Jours » ou elle veut l'être. C'est une grande dame, non pas par son âge, puisqu'elle n'atteint pas la quarantaine, mais par sa situation dans l'échelle sociale. Nous pourrions dire qu'elle répond largement aux critères d'élévation sociale. Elle possède le pouvoir, le prestige, la richesse et la réussite professionnelle, elle est mariée, elle a des enfants, mais elle est une insomniaque opiniâtre... Elle a été rigidement socialisée et sa mère s'est soigneusement attachée à réduire ses « fantaisies inconvenantes ». Elle éprouve le poids d'une pression sociale si forte « qu'elle ressent une perte d'identité ». L'inconscient manifeste sa pression en lui proposant un jeu : se déguiser. L'ombre s'exprime sous la forme de la « prostitution » et demande de la libido pour les fonctions reléguées. Elle ne trouve pas de clients, c'est-à-dire qu'elle ne trouve personne qui puisse jouer pour elle et avec elle « le rôle complémentaire et différencié ». Cet épilogue est frustrant et conséquent avec sa sensation de carence d'identité : elle ne trouve pas de

clients qui lui permettent de se retrouver elle-même. Un mouvement régressif de la libido l'amène à se tourner vers tout ce qui est instinctif et primaire : des plantes, des animaux. Son unique protestation vient du fait de ne pas pouvoir aborder, au moins, un être humain. N'est-ce pas là un symptôme de pression sociale ? L'analyse de cette patiente est particulièrement riche d'un point de vue social. Elle se trouve au point mort. Elle considère que tout ce qui se passe dans sa vie se fait sans elle et que cela la dépasse.

* * *

Fermier de 40 ans, qui partage son temps entre la campagne et le village où il réside de manière presque permanente, souffrant de phobies et de sensations d'étouffement

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

Je me trouve dans un coin de mon village où il y a une station de service. Bientôt, toutes les choses commencent à tourner à un rythme vertigineux. Bien que cela soit très étrange, cela ne m'effraie pas. Une des voitures apparaît revêtue d'une cloche comme s'il s'agissait d'une capsule spatiale. De là, surgit un homme vêtu de noir qui me jette un harpon.

Interprétation psychologique individuelle :

La nécessité de la douleur est la grande intuition du christianisme et du bouddhisme Mahayana.

Au lieu de résister aux coups d'aiguillon de la souffrance, les deux doctrines l'acceptent comme une opportunité pour s'accorder avec les impulsions de la piété et de l'amour. Toutes deux croient que l'homme peut mettre cet idéal en pratique en se soumettant à l'Être suprême. Lui-même a donné la preuve de sa propre dévotion en se soumettant à la souffrance qui est le prix nécessaire pour s'accorder avec Lui, qui illumine le chemin de l'homme²⁸³.

Ici, apparaît le mouvement circulaire, qui protège l'individu de l'irruption de l'inconscient et lui permet d'envisager d'initier une étape de sa vie, le voyage spatial, par le biais de la souffrance.

Interprétation psychosociale :

C'est un homme d'apparence vigoureuse, « paradigme situationnel » de l'oligarchie paternaliste, comme l'appellerait un auteur argentin.

Dans la situation onirique de souffrance, le fort contenu social du rêve est révélé. Si l'homme est bien un « oligarque », nous trouvons là des résidus de la situation argentine. Son conflit intime révèle un problème social : il doit accepter le changement social et, pour commencer, assumer les vérités douloureuses que l'on puise dans le réservoir de l'inconscient.

Le rythme de giration vertigineuse implique la déstabilisation subite et imprévue de ses valeurs ancestrales. La capsule spatiale est un symbole de changement de valeurs, de nouvelles frontières, d'accès à d'autres systèmes, à d'autres galaxies.

L'ombre, ici, représentée par un homme vêtu de noir, le harponne pour qu'il assume le deuil et se prépare à l'abandon de ses valeurs et de ses conceptions inutiles et périmées.

La capsule lui offre symboliquement la possibilité d'initier une nouvelle étape individuelle et sociale et de se mettre en quête de nouvelles valeurs qui n'entrent pas en conflit avec sa situation présente.

* * *

Femme de 40 ans, dépressive, problèmes sexuels

Présentation de l'ombre, récit de rêve :

Je suis à la maison et une amie, E..., m'appelle pour m'inviter avec N. N... au théâtre Colon. Je reçois ensuite un autre appel de la femme du collègue qui nous a recommandé pour me dire que la première dame, E..., ne passera pas nous chercher et que nous devons aller chez elle. Nous y allons et E... me demande de lui prêter ma culotte, parce qu'elle a des problèmes avec la sienne dont je ne comprends pas très bien le détail. Je lui dis que c'est d'accord et que je la lui prêterai quand elle ira se changer chez moi. Ensuite, E... commence à se déshabiller pendant que N. N... la regarde. Elle lui reproche d'être dévergondé et beaucoup d'autres choses ; j'interviens et j'entraîne N. N... un peu plus loin.

Nous sommes tous les trois dans la voiture de E... et je n'éprouve plus l'envie d'aller au théâtre, parce que je n'ai rien à me mettre et que la musique ne me plaît pas. N. N... et E... disent qu'il se joue le « Barbier de Séville » et que l'orchestre est conduit par Piuët. Je ne me rappelle pas le nom exact, mais c'est quelque chose d'approchant. N. N... s'enthousiasme. Il dit que ce sera magnifique.

La séance commence à vingt heures. Nous regardons l'horloge et c'est déjà l'heure. Nous pensons que, si nous allons chercher B..., l'épouse du médecin qui nous a recommandé d'assister à cette représentation d'opéra, il sera trop tard et nous décidons de ne pas aller la chercher, mais de la retrouver directement au théâtre.

Interprétation psychologique individuelle :

La patiente a projeté son ombre dans la personne de E... De là, proviennent ses doutes et ses angoisses sur une possible homosexualité. L'ombre pousse à l'impératif de s'intégrer sur la scène de la vie. Le théâtre Colon, lieu de grand prestige, signifie que la représentation se tiendra sans aucun doute. L'épouse du médecin lui rappelle qu'elle ne peut pas attendre une transformation tranquille, mais qu'elle doit partir et affronter son ombre. E... lui demande la trousse ; c'est-à-dire qu'elle l'interroge sur son homosexualité. La personne qui rêve lui répond qu'elle lui passera la trousse une fois à la maison, c'est-à-dire qu'elle lui rappelle les problèmes liés au foyer. Ensuite E... commence à se déshabiller, signalant son changement de rôle dans la vie de la patiente, pendant que son mari contemple la scène, c'est-à-dire qu'il se prépare à réintégrer sa fonction. L'ombrageuse E... se fâche d'être observée, parce qu'elle interprète son déplacement. La personne qui rêve écarte son mari de la scène, parce que le problème vient d'elle.

Ensuite elle se trouve dans la voiture de E... De nouveau, il y a trois personnes.

Naturellement, la personne qui rêve ne désire plus aller au théâtre, parce que son problème a été résolu. Le mari et E... se réfèrent au « Barbier de Séville » ; c'est-à-dire à une activité typiquement masculine telle que le fait de se raser. L'orientation féminine de la patiente se réaffirme. Pour cette raison, le mari répond que ce serait magnifique et s'enthousiasme.

L'heure de la séance est arrivée et elle regarde l'horloge : c'est la première fois qu'apparaît ce symbole. L'horloge est là pour leur indiquer qu'ils sont en retard – la personne qui rêve est mariée depuis des années – et qu'ils doivent directement aller au théâtre, c'est-à-dire vivre leur propre vie en écartant la femme du médecin qui n'a plus de raison d'être.

Interprétation psychosociale :

Concernant ce problème, l'ombre est représentée par l'homosexualité. Concrétisée dans la personne de E..., elle cherche à s'intégrer comme concept et comme réalité existante dans la

totalité psychique de la personne qui rêve. Sa sensation de rejet et de dégoût du théâtre, manifeste son incapacité actuelle à intégrer la sexualité dans sa totalité psychique, en mettant de côté les explications propres aux jugements critiques : bon/mauvais, qui ne servent pas à travailler avec l'inconscient.

Nous considérons qu'il n'y a pas là un dépassement social du thème de l'homosexualité, mais un déplacement de l'attention vers le mari, objet sexuel socialement permis. Ce déplacement permet de mettre un voile, au moyen d'éléments hétérosexuels, sur les événements anxiogènes provoqués par l'apparition de l'ombre.

Apparaît, cependant, dans l'ombre du rêve un symbole d'intégration, l'horloge, dont la présence renvoie à la conscience un message clair : nous sommes en retard... Et le chemin vers l'individuation exige de vivre sa vie. Pour cela, la personne qui rêve écarte de la scène les acteurs superflus comme la femme du docteur.

Note :

Dans la réalité diurne, les archétypes et les symboles d'intégration n'apparaissent pas de manière chronologique et systématisée. Ils agissent quand ils en ont la force et ils se retirent dans le cas contraire.

La psyché est un monde de forces, de contrastes, de marées montantes et descendantes, d'impressionnants arcs-en-ciel.

* * *

Présentation de l'animus, récit de rêve :

Je suis au cinéma avec mon mari. À mes côtés, il y a un homme qui entreprend bientôt de m'importuner. D'abord, il appuie sa tête contre la mienne, ensuite il essaie de me toucher, je me dérobe et j'explique à mon mari ce qui se passe. Il ne répond pas. L'homme insiste, il met une jambe sur les miennes et expose ses organes génitaux. Je me mets en colère et l'homme sort en courant. Mon mari me demande la raison d'un tel scandale et je lui reproche amèrement de ne pas m'avoir défendue. Il me répond : « Que voulais-tu que je fasse ? Que je le batte ? »

Interprétation psychologique individuelle :

À nouveau, apparaît l'animus. Cette fois sous la forme d'un voisin lors d'une séance de cinéma. Il appuie d'abord sa tête contre la personne qui rêve. Il exprime l'aspiration d'obtenir une compréhension intellectuelle de son contenu. Ensuite, il essaie de la toucher ; c'est-à-dire qu'il lui fait sentir sa présence. Il exhibe ensuite ses organes génitaux et met sa jambe sur elle. De cette manière, il cherche à stimuler son intérêt. Elle ne comprend pas et se fâche jusqu'à ce que l'animus disparaisse. Devenu l'objet de ses réprimandes, le mari répond : « Que veux-tu que je fasse ? Que je le batte ? ». Il exprime ainsi son désengagement du problème, devant lequel il ne peut rien faire, et encore moins se battre, parce que la seule chose à faire, l'animus lui appartenant, serait de la châtier elle-même.

Interprétation psychosociale :

La fonction du cinéma est de grand spectacle. En accord avec les idées de Whizinga*, un espace fermé se forme à l'intérieur duquel s'accomplit un rituel. Dans le cas du cinéma, ce rituel se déroule sur l'écran, mais, pour la personne qui rêve, sa présence au cinéma ne semble pas de la première importance, puisqu'elle ne se souvient même pas du film qu'elle est censée

* Anthropologue, auteur de *Homo ludens*.

voir. Il est donc logique d'interpréter que nous nous trouvons à l'intérieur d'un espace sacré où se trouvent beaucoup de témoins et où un fait important qui concerne la position sociale de la patiente va se dérouler. Un de ses voisins dépasse les bornes dans son comportement, puisqu'il est exhibitionniste. Dans les expressions de l'inconscient collectif, exhiber quelque chose – dans notre cas, les organes génitaux – est presque toujours un indicateur de faillites au niveau des relations de groupe. Une telle description du rêve nous montre donc, du point de vue psychosocial, la tendance de la personne qui rêve à éviter les problèmes qui compromettent son status social.

* * *

Psychologue de 40 ans, déprimée, souffrant de problèmes sexuels

Présentation de l'animus :

Je suis en train de marcher dans la rue Santa Fe avec un groupe d'amis. À ce moment, passe une voiture Fiat de couleur blanche conduite par un ami d'enfance. Je monte dans la voiture et elle part à grande vitesse. Nous arrivons sur la route panaméricaine et, là, le chauffeur se transforme en homme menaçant. Je prends peur, mais je parviens à garder mon calme. Nous arrivons, toujours à grande vitesse, à un endroit inconnu. J'ai peur que l'homme m'oblige à descendre, mais il ne le fait pas. Ensuite apparaît, à côté de la voiture, une autre Fiat blanche, où se trouvent un homme et une femme. Je m'empresse de les inviter à descendre, mais ils ne répondent pas. Mon compagnon me dit : « Heureusement qu'ils sont partis. Ils sont dangereux. » Nous continuons à marcher et je me mets à contempler des couples d'animaux d'espèces très rares. Mon compagnon ne s'en trouble pas et cela me tranquillise. Plus loin, nous croisons deux voitures Dodge similaires. Je me réveille.

Interprétation psychologique individuelle :

L'animus apparaît comme un homme menaçant. Apparaissent ensuite les couples qui symbolisent le conscient et l'inconscient de la personne qui rêve.

Interprétation psychosociale :

Le choix des voitures et de l'avenue de Tránsito marque l'intention de fixer le conflit individuel dans un contexte social plus ample, dans l'« ici et maintenant ». Apparaissent, dans le désordre propre à une société conflictuelle ou à un inconscient social très sollicité, des animaux et des figures étranges et indéfinissables.

* * *

Présentation de l'animus, récit d'une vision :

Je vais chez un antiquaire avec une amie. Je remarque une tapisserie dans la vitrine et nous nous mettons à la contempler. Nous entrons demander le prix. Nous sortons et la regardons à nouveau. Quand nous nous éloignons, j'exprime à mon amie mon admiration pour le réalisme présenté par un cheval se tenant sur deux pattes qui figure sur la tapisserie. Ce cheval blanc figure au centre de la composition, tandis que les bords sont recouverts de feuillage. Le cheval est monté par un cavalier avec une plume sur son chapeau. Au fond d'un paysage très boisé, on aperçoit un château. En fait, je le devine plus que je ne le vois. Quelques jours plus tard, alors que je commente les figures de la tapisserie avec mon amie, elle me dit qu'elle n'a rien

vu de tout ce que j'ai vu. Intriguée, je retourne la voir et je constate que, sur le dessin de la tapisserie, ne figure que du feuillage.

Interprétation psychologique individuelle :

Pour Jung, les visions ont la même valeur sémiologique que les rêves, parce que, dans les deux cas, il se produit une « chute du niveau mental ». Ici, la personne voyante contemple un cavalier qui monte un cheval blanc signifiant l'argent alchimique. Il s'agit de l'état antérieur à la transformation du mercure en métal noble. Nous pouvons supposer que l'animus est prêt à s'effacer pour laisser la place privilégiée à l'émergence d'un autre archétype.

Interprétation psychosociale :

La patiente contemple les résurrections du vieil archétype du cavalier sur un cheval blanc. Nous devons supposer que retrouvent, ici, vigueur les images propres à sa formation de petite fille, quand le cavalier représentait pour elle l'idéal de l'homme.

* * *

Symbole d'intégration : la pierre ; récit de rêve :

Je me trouve au collège où j'ai poursuivi mes études secondaires. On me conduit dans la salle des fêtes. S'y déroule une cérémonie où l'on me remet comme prix un magnifique étui fermé. Quand je l'ouvre, je me rends compte qu'il contient une pierre qui n'a aucune valeur. En la regardant de plus près, j'observe qu'elle est de couleur bleue.

Interprétation psychologique individuelle :

Le prix n'a en apparence aucune valeur. C'est une vulgaire pierre qui, lorsqu'on la regarde, prend une tonalité bleue. C'est ce qui se passe avec la pierre de Spitteler dans *Prométhée et Épiméthée*, qui, pour cette raison, n'est pas connue. La couleur bleue rappelle le « lapis-lazuli » et nous met sur le chemin de l'alchimie. Cette pierre était la fleur bleue qui remplaçait parfois la « fleur d'or ». La couleur bleue, appliquée au plan psychique, était matière à indignation pour Nietzsche dans *Zarathoustra*. Pour lui, elle symbolisait le fait d'appliquer un nom aux vertus, de dissoudre l'unité de la psyché dans la diversité des noms. C'est la clé que nous avons commentée dans un rêve antérieur.

La désagréable surprise qui marque la découverte d'un prix apparemment modeste est un indice évident des difficultés extraordinaires pour parvenir à l'intégration.

Nous avons ainsi vu, par exemple, que certaines pierres gagnent un caractère sacré, parce qu'elles servent de vaisseau pour les âmes des morts – des ancêtres –, ou par le fait qu'elles manifestent ou qu'elles représentent une force sacrée, une divinité, ou encore, parce qu'elles signalent l'emplacement où a été signé un pacte, où s'est tenue une cérémonie religieuse, etc. Mais beaucoup d'autres pierres acquièrent un caractère magico-religieux grâce à une hiérophanie ou une kratophanie ; c'est-à-dire pour un symbolisme qui leur confère une valeur magique ou religieuse.

La pierre sur laquelle dormait Jacob et depuis laquelle il a vu en songe l'échelle des anges est devenue sacrée pour avoir été le siège d'une hiérophanie. Mais d'autres *bethel* ou *omphalos* sont sacrés pour se trouver au « Centre du monde » entre les trois zones cosmiques. De toute évidence, le « Centre » même est une zone sacrée et, pour cela, l'objet qui l'incarne ou qui le représente devient aussi sacré. Il peut, pour cette raison, être considéré comme une hiérophanie. Mais, en même temps, il convient de dire qu'un *bethel* ou un *omphalos* est un « symbole » du « Centre » dans la mesure où ce *bethel* ou cet *omphalos* porte en soi une réalité transspatiale – le « Centre » – et où l'un des deux l'introduit dans un espace profane. De

la même manière, certaines pierres percées deviennent sacrées à cause du symbolisme – solaire ou sexuel – que révèle leur forme. Dans ce cas, la hiérophanisation s'opère par un symbolisme patent, directement révélé par la « forme » même de la pierre – nous comprenons, ici, par « forme » ce qui permet d'être capté par l'expérience magico-religieuse et non pas l'expérience empirico-rationaliste. Mais il y a d'autres pierres magiques, médicinales ou précieuses, dont la valeur se doit à ce qu'elles participent d'un symbolisme qui n'est pas toujours évident.

Certains exemples permettent d'éclairer comment s'articule ce symbolisme chaque fois plus intriqué qu'il serait vain de chercher dans les hiérophanies et les kratophanies lithiques mentionnées plus haut.

Le jade est une pierre précieuse qui a joué un rôle considérable dans le symbolisme archaïque chinois. Dans l'ordre social, il incarne la souveraineté et le pouvoir ; en médecine, c'est une panacée que l'on prend pour régénérer l'organisme²⁸⁴ ; de surcroît, il est considéré comme un aliment pour les esprits et les taoïstes croient qu'il peut conférer l'immortalité²⁸⁵ ; de là, vient le rôle important du jade dans l'alchimie et la place qu'il a toujours occupée dans les théories funéraires.

Dans le texte de l'alchimiste Ko-Hung, on lit :

*En mettant de l'or et du jade dans les neuf orifices du cadavre, on évitera sa putréfaction*²⁸⁶.

Le traité Tao Hung-Ching (v^e siècle) donne, par ailleurs, les précisions suivantes :

*Si, en ouvrant une vieille tombe, le cadavre paraît vivant, vous saurez qu'il se trouve à l'intérieur et à l'extérieur du corps une grande quantité d'or et de jade. Selon les dispositions de la dynastie Han, les princes et les seigneurs étaient enterrés avec des vêtements ornés de perles et des étuis de jade pour préserver le corps de la décomposition*²⁸⁷.

De récentes fouilles archéologiques ont confirmé ce que disent les anciens textes sur le jade funéraire.

*Si le jade possède tant de vertus, cela se doit à ce qu'il incarne le principe cosmologique yang et qu'il est investi de tout un ensemble de qualités solaires, impériales, indestructibles. Le jade, comme l'or, contient le yang et, pour cela, se convertit en un centre chargé d'énergie cosmique. Sa multivalence instrumentale est la conséquence logique de la multivalence du principe cosmologique yang*²⁸⁸.

En ce qui concerne la perle, on retrace son symbolisme archaïque jusqu'à la préhistoire. Nous avons cherché à le faire dans un écrit antérieur. On a trouvé des perles, des coquillages, des mollusques dans les sépultures préhistoriques ; la magie et la médecine les utilisent ; on les offre rituellement aux divinités des rivières, etc. ; elles occupent une place importante dans certains cultes asiatiques, les femmes les portent pour provoquer la chance en amour et la fécondité. Il fut un temps où le coquillage, la perle et le mollusque avaient une signification magico-religieuse universelle ; peu à peu, leur rôle se limite à la sorcellerie et à la médecine ; à notre époque, la perle n'a plus qu'une valeur économique et esthétique pour certaines classes sociales.

Cette dégradation de la signification métaphysique du « cosmologique » à l' « esthétique » est en soi un phénomène intéressant sur lequel il nous faudra revenir, mais il est nécessaire d'abord de répondre à une autre question : pourquoi la perle avait-elle une signification magique, médicinale ou funéraire ? Pour être « née des eaux », pour être « née de la lune », pour représenter le principe yin, pour avoir été trouvée dans un coquillage, symbole de la féminité créatrice. Toutes ces circonstances métamorphosent la perle en « Centre cosmologique » où coïncident les présages de la Lune, de la Femme, de la Fécondité, de la Naissance. La perle était chargée de la force germinatrice de l'eau où elle s'est formée ; comme « née de la lune » (Atharva Veda, IV, 10), elle portait des vertus magiques et

s'imposait pour cela comme ornement féminin ; le symbolisme sexuel du coquillage en faisait un générateur de forces ; finalement, la ressemblance de la perle avec le fœtus lui conférait des propriétés génésiques et obstétriques – l'huître Pang « remplie d'une perle est semblable à la femme qui porte le fœtus dans son ventre », dit un texte chinois²⁸⁹. De ce triple symbolisme – la Lune, l'Eau, la Femme – dérivent toutes les propriétés magiques, médicinales, gynécologiques et funéraires de la perle.

En Inde, la perle devient une panacée ; elle sert contre les hémorragies, la jaunisse, la folie, l'empoisonnement, les maladies des yeux, la phtisie, etc. La médecine européenne l'a surtout utilisée comme remède contre la mélancolie, l'épilepsie et la folie ; comme on peut l'observer, il s'agit presque toujours de maladies « lunaires » : mélancolie, épilepsie, hémorragies, etc. Ses propriétés antitoxiques tiennent de la même explication : la lune était le remède contre tous les types d'empoisonnement. Mais la valeur de la perle en Orient se doit surtout à son caractère aphrodisiaque, fécondant et de talisman. Déposée dans une tombe près du cadavre, elle lie le mort à un principe cosmologique précis : la Lune, l'Eau, la Femme. En d'autres termes, elle régénère le mort, en l'insérant dans un rythme cosmique qui est cyclique par excellence, qui correspond – en concordance avec les phases de la lune – à la naissance, à la vie, à la mort et à la renaissance²⁹⁰.

Interprétation psychosociale :

Le collègue secondaire signifie l'intériorisation d'un grand nombre d'éléments culturels formateurs de la personnalité. La patiente a été une bonne élève et, pour cela, on lui donne un prix. En l'ouvrant, elle expérimente que tous ses efforts aboutissent à une pierre sans valeur ; c'est-à-dire que son effort a été vain : elle ne parviendra pas à s'intégrer dans la société comme elle le désire, elle doit changer les valeurs conventionnelles assumées à travers sa formation secondaire. Néanmoins, la pierre est bleue, indiquant probablement la nécessité d'assumer pleinement les nouvelles valeurs sans la moindre faille. À travers cette revalorisation des composantes sociales et de groupe, elle trouvera la « pierre philosophale » ; c'est-à-dire, son Soi.

* * *

Didactique, voyage vers l'inconscient :

Je me trouve dans une station service. On entend des coups de sirène et deux voitures passent à grande vitesse. Je sais que, dans la première, se trouvent les assassins du général Aramburu – président de la République argentine qui fut enlevé et assassiné dans les années 70 – et que la police les poursuit. Ensuite passent deux petites calèches tirées par deux chevaux. Je ris en pensant qu'ils ne parviendront jamais à les rattraper de cette manière.

Interprétation psychologique individuelle et psychosociale :

La personne qui rêve reste sous la forte impression de l'assassinat du général Aramburu et considère que les moyens de la police n'avaient pas été adéquats. Pour cela, elle imagine les policiers en petites calèches tirées par des chevaux lancés à la poursuite de deux voitures roulant à grande vitesse. Il leur sera ainsi impossible d'arriver à quoi que ce soit ou de réprimer les crimes de qui que ce soit.

* * *

Ingénieur de 40 ans, obsessif, qui disait ne pas rêver. Le rêve reproduit était très ancien, mais son souvenir ne le quittait pas

Présentation de l'animus, récit de rêve :

Je me trouve dans un avion au milieu des nuages. Je crois que je vais au Paraguay, mais je ne le sais pas. Derrière mon siège, Palito Ortega commence à chanter la chanson *La felicidad*.

Interprétation psychologique individuelle, commentaire :

Il est facile d'appliquer à ce rêve une analyse réductionniste apparemment satisfaisante. Le vol est un symbole phallique, le Paraguay une terre chaude, Palito Ortega un symbole du pénis et du coït anal par sa position derrière la personne qui rêve et par la félicité qu'il escompte tirer de cette expérience.

Cependant, nous n'en avons pas fini avec nos difficultés. Pourquoi l'inconscient aurait-il choisi un avion comme symbole phallique ? Il aurait pu en trouver un autre. De plus, l'avion est un symbole de voyage prolongé et de destination lointaine. On peut supposer qu'il s'agit d'accomplir un voyage et que celui-ci est long. La destination est le Paraguay. Ce n'est pas seulement un pays chaud, mais aussi une terre marquée par son sous-développement et ses gouvernements de type dictatorial comme l'ont été ceux de Francia et de Stroessner à différentes époques. D'où notre supposition que le patient appartient à une catégorie sociale a priori encline à rejeter un gouvernement comme celui du Paraguay. Le fait qu'il choisisse cette destination pour voyager nous indiquerait plutôt sa prédilection pour ce pays à cause des vicissitudes que nous traversons en Argentine. C'est-à-dire que son inconscient aspire à un gouvernement plus fort, paternaliste et moins fantaisiste.

Palito Ortega est un archétype, un personnage très populaire chez nous et la chanson qu'il chante est aussi très populaire. À notre avis, il s'agit d'un rappel du père cruel et castrateur qui le porte à penser qu'un retour vers le milieu d'origine peut lui assurer la félicité.

Note :

Palito Ortega est plus populaire que jamais : au moment d'analyser ce rêve, en l'année 1992, il est candidat au poste de gouverneur de la province de Tucuman pour les prochaines élections.

Interprétation psychosociale :

Le contenu social de ce rêve est très fort. Le choix de l'avion pour se déplacer révèle le désir de s'éloigner d'un milieu hostile, marqué par de graves conflits sociaux, économiques et financiers, pour s'intégrer à une société sous-développée, dotée de gouvernements paternalistes et dictatoriaux, où n'existent pas de conflits, ni de tensions sociales, tout au moins si l'on reste à la surface de la vie quotidienne.

La chanson *La felicidad* de Palito Ortega indique le caractère délibéré de la décision de départ.

* * *

Médecin de 30 ans

Voyage vers l'inconscient :

Je suis à la sortie d'une usine. Le personnel sort par groupes en criant le nom de l'équipe de football « Boca^{*} ». Cependant, les gens n'expriment pas de joie, ils sont désespérés. Je reconnais l'un d'eux et je m'approche pour lui demander ce qui se passe. Il me crie de m'en aller, parce que la police arrive. À ce moment, j'entends la sirène de la police. J'essaie de me cacher, mais je ne trouve pas d'endroit pour cela. Je me mets à courir avec le groupe d'ouvriers à la recherche d'un refuge. Je ne sais pas comment, mais je me retrouve dans un taxi où l'air est étouffant. À l'aide de ce véhicule, je m'éloigne des lieux sans savoir où je vais.

Interprétation psychologique individuelle :

Quand on explore l'inconscient, les situations de trouble sont choses courantes. Pour la personne qui rêve, c'est par la bouche (*boca*) qu'il doit s'exprimer. Il est aussi courant de rêver à des policiers ou à des voleurs, c'est-à-dire à des personnes qui pénètrent dans l'intimité. Le patient a peur de leur être confronté et il s'enfuit, paniqué, en courant de tous côtés.

Interprétation psychosociale :

Un match de football à Boca est toujours un événement social plein de danger. Dans ce cas-là, il tourne d'ailleurs à l'émeute. C'est le réacteur qui permet à la personne saisie de peur d'échapper à la domination de sa conscience et de tenter l'immersion dans l'inconscient « en usant de n'importe quel moyen de transport et en optant pour une destination inconnue ». Le patient est phobique, mais aussi un supporter fanatique de l'équipe de Boca. Son fanatisme opère au plan onirique comme un réacteur qui l'oblige à s'intégrer. Ce recours est éminemment précieux, parce qu'il agit comme un symbole social de masse qui possède une considérable charge libidinale.

* * *

Femme de 27 ans, célibataire, souffrant de conflits relationnels, excessivement soignée dans sa toilette

Voyage vers l'inconscient :

J'étais dans la chambre à coucher de mes parents. Il s'y trouvait aussi une voiture Fiat rouge. Je savais qu'elle était rouge, bien qu'elle ne possède pas de carrosserie. J'ai fait de la place pour pouvoir la sortir dans la rue. Je me suis trouvée face à mon frère, surpris par la présence de cette voiture dans la maison. Il m'a priée de ne pas le déranger avec un tel problème. Néanmoins, je suis parvenue à sortir la Fiat dans la rue. Là, elle apparaissait pourvue d'une carrosserie et de couleur rouge. Je me mets allègrement à la conduire, quand, au coin de la rue, je croise deux personnes de sexe masculin à l'apparence identique dans une autre voiture Fiat rouge identique à celle que je conduisais.

Interprétation psychologique individuelle :

Ici, la nécessité du voyage vers l'inconscient surgit par le biais d'une voiture Fiat dépourvue de carrosserie, c'est-à-dire qui ne présente rien d'apparent. Néanmoins, la personne qui rêve sait qu'elle est de couleur rouge, une couleur qu'elle observe ensuite dans un mandala géométrique. Apparaît ensuite, une fois de plus, le couple de jumeaux.

* Équipe de football, parmi les meilleures d'Argentine.

Boca veut dire bouche en espagnol et il faut le comprendre dans ce sens.

Interprétation psychosociale :

Tout le conscient est formel et apparemment adapté. Ainsi la carrosserie de la voiture a été soigneusement peinte. Parlons-nous pour cela du dedans ?

La patiente assume l' « ici et maintenant » dans le choix d'un certain type de voiture : une Fiat rouge. Mais elle doit s'immerger dans l'inconscient, accepter la confrontation avec son animus qui l'aide à évacuer vers la conscience la voiture dépourvue de carrosserie. En faisant cela, les pièces manquantes peuvent être incorporées dans le tout et la patiente peut allègrement engager des relations avec d'autres personnes dont les voitures sont également en bon état de marche. Elle croise les jumeaux qui sont un symbole de conjonction des contraires.

* * *

Cadre de 50 ans, insatisfait de sa situation professionnelle, avec des traits phobiques***Voyage vers l'inconscient et archétype du vieux sage, récit de rêve :***

Je sors de ma maison très pressé et une valise à la main. À la porte qui donne sur la rue, une diligence avec beaucoup de chevaux semblable à celles qui apparaissent dans les westerns m'attend. Le cocher descend de son siège. La diligence a des petites fenêtres fermées ornées de rideaux verts. Quand le cocher me prend les valises pour les placer sur le toit de la diligence, je vois, à ma grande surprise, que c'est Albert Schweitzer.

Interprétation psychologique individuelle :

Le Far West est l'ouest lointain. Il s'agit d'un voyage vers le ponant. Dans la thématique jungienne, le voyage vers l'ouest symbolise toujours une submersion dans l'inconscient en reprenant les études effectuées par Frobenius sur la mort et la résurrection du soleil. Au long voyage vers l'ouest, peut aussi être assimilée la submersion de Jonas dans le ventre de la baleine. Dans le voyage décrit ci-dessus, apparaît une figure archétypique : Albert Schweitzer, dont la vie fut dédiée à soulager la situation des Africains. Il est facile de déduire qu'avec une telle assistance, le patient pourra effectuer son voyage sans difficulté. Dans toutes les mythologies, on voit toujours apparaître, une fois franchi le seuil de la maison, un être protecteur qui soulage le voyageur des horreurs du voyage à la quête du « trésor » et qui est toujours présent pour trouver une issue satisfaisante aux situations dramatiques traversées par le voyageur. Pour ceux qui n'ont pas rejeté l'appel, la première rencontre du « héros » lors de son périple concerne une figure protectrice – souvent un vieil homme ou une vieille femme – qui fournit les amulettes contre les puissances adverses représentées par le dragon ou la mère dévoreuse. La fée marraine ou la vieille femme sont des figures très courantes dans le folklore européen. Dans le catholicisme, le même rôle est joué par la Vierge Marie. À la figure virginale, est associée la garantie de sécurité quand on s'introduit dans le ventre maternel, – la renaissance après la submersion dans l'inconscient –, la promesse que la paix du Paradis, qui fut l'objet de la première expérience dans le ventre maternel, subsiste quelque part. C'est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, la garantie que l'omnipotence ne sera pas remise en cause par les risques inhérents au franchissement du seuil et que les avatars propres à toute expérience se situant hors des sentiers battus seront toujours surmontés. L'individu doit suivre son chemin et être confiant dans le fait que les gardiens secrets apparaîtront toujours pour guider ses pas.

Interprétation psychosociale :

Il s'agit du voyage de l'immersion dans l'inconscient pris à ses prémisses. Du point de vue psychosocial, c'est la recherche des valeurs en vigueur dans la société, intériorisées avec une telle charge libidinale qu'elles sont en partie submergées dans l'inconscient collectif. Le voyage sera très long et très risqué, avec beaucoup de possibilités d'erreur, mais le cocher, Albert Schweitzer, apporte une garantie. Serait-il le psychothérapeute ? C'est, sans l'ombre d'un doute, une figure archétypique. Il s'agit d'un homme qui a consacré sa vie au bien des autres et qui est allé au-delà de bien des valeurs conventionnelles : les préjugés occidentaux sur la couleur de la peau, sur les mœurs, l'autosuffisance. Le choix de cette figure archétypique indiquerait la nécessité de dépasser les valeurs traditionnelles.

Albert Schweitzer fut un théologien, peut-être le plus grand organiste de son temps, grand interprète de Bach, et un théoricien de la musique réputé, avant d'étudier la médecine à l'âge de trente ans. C'est alors que prend place son engagement en Afrique et sa fondation de l'hôpital de Lambaréné.

* * *

Bureaucrate de 40 ans, obsessif

Voyage vers l'inconscient, récit de rêve :

Je suis à la campagne en train d'attendre à côté d'une barrière. C'est la nuit noire. Je sais que quelqu'un d'autre et moi-même allons effectuer une sortie à cheval, mais je vois mal comment, puisque l'on ne voit rien. Au moment où mes yeux s'adaptent à l'obscurité, j'aperçois, de l'autre côté de la barrière, le cheval que j'ai l'habitude de monter, déjà sellé. Je pense que ce n'est pas un animal fait pour une telle sortie de nuit, parce qu'il est très peureux. Arrive mon compagnon de chevauchée. Dans la vie réelle, je ne le connais pas. Arrive aussi, pour nous dire quelques mots, le contremaître de l'estancia. Dans le rêve, il apparaît avec le visage du professeur de golf de CUBA (Club universitaire de Buenos Aires).

Je suis sur le point de monter quand je me rends compte que la sangle est trop lâche. La monture tombe par terre. Je pense que quelqu'un m'a fait une plaisanterie de mauvais goût. Avec beaucoup de soin et beaucoup de caresses, je selle l'animal qui reste très nerveux. À ce moment, mon compagnon de chevauchée fait un mouvement violent et le cheval prend peur. J'essaie de lui prendre la tête avec les deux mains, mais il me mord un bras. Je lui tire les oreilles pour qu'il me lâche, mais il me mord encore plus fort. Je me sens rempli d'angoisse. Je pense que c'est un rêve et qu'il n'y a pas de raison d'avoir peur. J'ouvre les yeux, mais je n'arrive toujours pas à me réveiller. Je continue à lutter avec le cheval, jusqu'à ce que je me réveille pour de bon.

Interprétation psychologique individuelle :

De nouveau, il s'agit d'un voyage nocturne rempli de dangers. La nuit est très obscure, le cheval est effrayé. Le compagnon de chevauchée représente un professeur, même si ce n'est que de golf. Quand la personne s'apprête à partir, la sangle lâche. Après l'avoir remise en place, la personne qui rêve reçoit une morsure au bras de la part de sa monture, très effrayée. L'agression de l'inconscient est intensément présente et il est indispensable de ne pas l'éluder si l'on veut pénétrer en lui. Il s'agit de la morsure du cheval.

Interprétation psychosociale :

Le voyage vers l'inconscient signifie, du point de vue social, la tentative de recherche des valeurs intériorisées à travers la socialisation et submergées dans l'inconscient collectif. C'est un voyage difficile, rempli de dangers, unique forme pour parvenir à ses fins.

* * *

Présentation de la fonction dominante : la pensée ; récit de rêve :

Une maison au bord de la mer. Nous entrons avec ma femme. Dans cette maison, habite l'un de mes anciens professeurs particuliers. Je ne me rappelle pas ce que nous y faisons. Au bout de quelque temps, nous sortons. Mon ancien professeur et moi marchons sur une grande étendue de sable, en direction de la mer. Derrière, marchent ma femme et un autre monsieur. Cet inconnu me place sa main droite sur la tête.

Interprétation psychologique individuelle :

Le numéro quatre apparaît, représenté par quatre personnes. L'ancien professeur semble jouer son rôle d'antan, consistant à enseigner quelque chose de nouveau. La maison apparaît fugacement, mais la personne qui rêve et son ancien professeur marchent vers la mer – l'inconscient – en traversant une grande étendue de sable. La marche sur le sable est fatigante et signifie le commencement des difficultés, mais les marcheurs s'approchent de l'inconscient. Cependant, le voyage vers l'inconscient prend fin, puisqu'ils ne parviennent pas à la mer.

Interprétation psychosociale :

L'homme qui touche la tête de la personne qui rêve réalise une imposition des mains. Vieille tradition que l'on retrouve dans l'acte d'armer un futur chevalier, quand le roi lui touche les deux épaules avec son épée. La croyance selon laquelle les rois possèdent des pouvoirs magiques ou surnaturels en vertu desquels ils peuvent fertiliser la terre ou convoquer toutes sortes de bénédictions à leurs sujets, est partagée par les ancêtres de presque tous les peuples aryens, depuis l'Inde jusqu'à l'Irlande. En Angleterre, elle a laissé des traces profondes jusque dans les Temps modernes. Dans l'Inde traditionnelle, l'ancien code de lois appelé « Les lois de Manu » décrit les rites de bénédiction royale. Dans la Grèce homérique, les rois et les chefs sont considérés comme sacrés ou divins.

Les demeures royales avaient le même caractère divin. Au Moyen Âge, quand le roi du Danemark, Valdemar I^{er}, partit pour l'Allemagne, les mères lui apportaient leurs enfants et les paysans leurs semences pour qu'il les bénisse par imposition des mains.

Peut-être que le dernier vestige de cette tradition fut l'idée selon laquelle les rois pouvaient guérir les écrouelles par l'imposition des mains. Pour cette raison, cette maladie était appelée « maladie du roi ». La reine Isabelle la Catholique exerça fréquemment ce don miraculeux de guérison.

Charles I^{er} guérit par imposition des mains une centaine de malades dans la chapelle royale de Holyrood, mais ce fut sous le règne de son fils, Charles II, que cette pratique connut sa plus grande vogue. On raconte que, durant le cours de son règne, ce souverain pratiqua l'imposition des mains sur près de cent mille personnes atteintes d'écrouelles. Les bousculades pour s'approcher du roi étaient souvent formidables. Une fois, six ou sept personnes moururent piétinées dans la foule qui se pressait pour l'approcher. Guillaume III, qui était un roi paisible, refusa dédaigneusement de se prêter à cette pratique et, quand son palais fut assailli par une foule malodorante qui voulait se faire guérir, il leur ordonna de repartir après leur avoir versé l'aumône.

Dans l'unique occasion où le souverain céda à un sujet qui demandait qu'on lui impose les mains, il lui dit :

*Dieu te donne meilleure santé et davantage de bon sens. Cela n'empêcha pas la coutume de perdurer à travers le mal dégrossi et fanatique Jacques II et sa fille non moins mal dégrossie, la reine Anne*²⁹¹.

* * *

Didactique, conscient et inconscient :

Nous allions, une amie, que je ne connais pas, et moi-même dans la rue Santa Fe. Nous portions, dans une petite carriole, deux personnes. Elles étaient assises dedans. Personne ne semblait se préoccuper de ce que faisaient les autres. Mon amie disparut et je me retrouvai seule à porter la carriole. Les deux personnes à l'intérieur se transformèrent en deux gros chiens, puis en deux belettes. Celles-ci se transformèrent à leur tour en éléphants. Pourtant je n'éprouvais aucune difficulté à les transporter.

Interprétation psychologique individuelle :

Il s'agit d'une nouvelle apparition des jumeaux qui symbolisent le conscient et l'inconscient.

Interprétation psychosociale :

Ce rêve est une mise en garde contre le danger de transformations trop rapides de la société, ainsi que contre la présence de personnes indésirables, entrées subrepticement dans le gouvernement.

* * *

Vision, représentation du conscient et de l'inconscient :

Je contemple, dans toute la netteté de ses détails, le tableau du Greco, *L'enterrement du comte d'Orgaz*, immédiatement avant de m'endormir (le patient est, dans la vie professionnelle, un cadre atteint de phobies qui éprouve des difficultés d'intégration sociale).

Interprétation psychologique individuelle et psychosociale :

Il m'est arrivé, un nombre considérable de fois, de contempler des reproductions de *L'enterrement du comte d'Orgaz* et d'en tirer un sentiment d'extase suprême. Des années après m'être initié, comme à travers une révélation, à la théorie et à la pratique jungiennes, je suis parvenu à percevoir, dans le tissu du tableau, une parfaite expression de la structure de la psyché, telle que la conçoit Jung.

La chose évoquée est liée à une tradition tolédane qui ne manquerait pas de constituer un événement opaque, perdu dans les très anciens in-folio existant à l'église de Santo-Tomé, tel qu'on peut s'en souvenir dans les chroniques augustines si el Greco, lui-même, n'avait pas été confronté avec lui.

Don Gonzalo Ruiz de Toledo était un baron de haute noblesse, seigneur de la ville d'Orgaz et chancelier de Castille. Il n'était pas comte, comme on a coutume de le dire, mais il possédait le titre, beaucoup plus important à un certain niveau de dignité, de seigneur. De mœurs paisibles et de foi incorruptible, il dédia sa vie à la Charité, faisant réédifier et agrandir l'église de Santo-Tomé, obtenant de la reine doña Maria de Molina la cession d'une maison d'augustins et faisant bâtir la chapelle de san Esteban. Au moment où les prêtres s'appêtaient à enterrer son corps, en l'an de grâce 1312, une chose insolite et admirable se produisit. Saint Augustin et saint Étienne descendirent du ciel pour assister à l'enterrement et ils dirent : « Que quiconque serve Dieu et ses saints comme le fit cet homme reçoive de tels honneurs ».

L'église de Santo-Tomé de Tolède, édiflée au XIV^e siècle, est couronnée par une très belle tour mudéjar qui nous ramène au temps de la restauration du temple, ordonnée par don Gonzalo Ruiz.

Elle s'élève dans un dédale de petites rues, en se fondant à l'intérieur d'un groupe de petites maisons très vieilles. À l'intérieur, se trouve le temple, petit et obscur, fait de pierres sépulcrales poreuses avec, en son centre, des bannières et des trophées décolorés et cassés, qui figurent les faits guerriers des seigneurs d'Ayala. Dans une chapelle de petites dimensions, se trouvent la tombe du chevalier et la toile immortelle.

El Greco, reconnu comme un grand maître par tous les peintres et admiré par les intellectuels et les mystiques pour avoir su exprimer de multiples facettes de leur sensibilité, développe son sujet en deux temps, en deux styles, en deux thèmes. La partie supérieure, *La Gloire*, objet de dissension entre les panégyristes et les détracteurs du maître de Tolède, semble imaginée par un élu, un homme torturé par l'anxiété de la solitude, absent d'un monde quotidien, qu'il rejette comme aliéné. Le double courant, le plus spiritualisé, l'accomplit en appelant une technique presque irrévérencieuse de couleurs et de coups de pinceau insolites, et le plus réaliste à travers une peinture simple et claire. Le tableau, indéniablement harmonieux, se définit au premier coup d'œil par sa curieuse gamme de couleurs. Il est sobre, car il correspond au véritable monde intérieur du peintre. Le contraste entre les deux parties s'avère aussi violent que la lutte permanente qui se déroule entre le corps et l'âme. Dans l'enterrement, on assiste au premier jeu de contraires, à l'insoluble conflit entre la quotidienneté écrasante du monde matériel et l'irréalité visionnaire du surnaturel.

El Greco avait, de toute évidence, atteint un très haut point de concentration et de perception de son intériorité qui paraît surgir comme un témoin du miracle.

Une enfilade serrée de bustes, dans une pose de singulière dignité, sert de limite entre le monde terrestre et le monde de la gloire. Pour nous, cette limite marque la séparation entre le conscient, sphère des faits matériels, et l'inconscient, qui ouvre sur les lueurs de l'au-delà. Les cavaliers pâles, dont l'identification a préoccupé tant d'érudits, frappent par leur couleur cadavérique, leur teint foncé, leur corps décharné qui se devine sous d'élégants vêtements et leur expression recueillie. Cet impressionnant ensemble offre une unité physique quasi raciale, que manifestent extérieurement les barbiches fines et longues, les traits aristocratiques, si semblables les uns aux autres malgré les différences de physionomie. On devine des existences dominées par la préoccupation de l'au-delà, dans les yeux sombres et profonds, où se reflètent les appétits charnels contenus, les aiguillons réprimés de la passion mondaine. Le silence domine le tableau, où seules parlent les mains, ces merveilleuses mains que peint le Crétois. Le miracle ne provoque aucune stupeur chez les témoins, il ne les dérange pas, ils le reçoivent comme quelque chose de naturel. Nous retrouvons un trait bien espagnol de la Renaissance, où les faits les plus extraordinaires – tels que la découverte et la conquête de l'Amérique, avec ses prodigieuses richesses – s'accueillent avec une authentique indifférence.

Les somptueuses chapes pluviales des hommes qui conduisent l'enterrement, l'armure polie du mort, les foulards blancs des chevaliers, la mousseline de la robe du prêtre mal rasé – autre réussite du Greco – se détachent avec vigueur. Tout comme les hidalgos habillés avec une luxueuse distinction, le petit page qui se trouve dans la partie inférieure gauche du tableau porte une hache à la main qui signale le miracle.

De son gousset émerge un mouchoir avec la date 1576. Ce détail est incompréhensible, si on ne sait pas qu'il indique la tragique naissance de Jorge Manuel, le fils du peintre qui surgit dans la vision.

La Gloire est une des plus étonnantes et des plus vigoureuses créations d'un génie comme el Greco. Elle se compose de quelque chose comme des membranes anatomiques, le tout

couronné par la très belle figure de Jésus près de sa mère. Les deux personnages sont entourés par une multitude de saints qui les contemplant, pendant qu'ils reçoivent l'esprit du chevalier, d'abord représenté par une sorte de fœtus, qui brise les nuages pour se transformer en un énorme corps nu.

En méditant sur ce tableau, avec son orchestration mesurée, ses nuances savantes de couleurs et de tons, sa manière héroïque et stoïque, je ne pouvais m'empêcher de sourire en songeant à ces érudits qui affirment que s'y manifeste la folie de Dominique. Dans cette *Gloire*, tout est, au contraire, rigoureusement pesé et pensé. Les couleurs du ciel tumultueux, brun et gris sombre tendant au noir, contrastent violemment avec les reflets jaunes, comme touchés par une lumière surnaturelle, qui émergent du bord des nuages. La correspondance n'a non plus rien d'arbitraire entre les draperies sombres de la partie inférieure et le noir franc, qui contraste avec les brusques clartés de l'aube sur le plan supérieur. Nous remarquons, dans cette dernière partie, une courbe semblable à une vague autour des quatre figures, qui atteint son sommet dans la silhouette du prêtre vu de dos et dont la profondeur indique le centre optique. Cette courbe double se continue jusqu'à se fermer avec le chevalier mort. Le jeu linéaire dans l'espace inférieur est la correspondance inversée de l'arc de la voûte supérieure. L'ensemble, depuis la terre, où figure un chœur humain dont la quiétude est telle qu'il paraît plus mort que le comte d'Orgaz jusqu'au ciel qui pointe sur les bords des nuages, offre un singulier contraste avec l'enterrement du comte.

Dans la partie du tableau où se produit le miracle, on peut tracer sans aucune difficulté un cercle autour du corps du seigneur d'Orgaz. Au centre du cercle, la main d'un chevalier signale le miracle. Saint Augustin et saint Étienne penchés sur le corps du mort forment le cercle mandalique, où le docte saint Augustin soutient la tête, tandis que saint Étienne, le premier martyr, soutient les pieds. Ce qui est suggéré est assez clair : l'érudition qui remplit l'esprit et la fermeté d'attitude, poussée jusqu'au sacrifice, doivent marquer l'étape mondaine de l'homme catholique. La présence de Jorge Manuel ne s'accorde pas avec le reste de la scène bien qu'il signale aussi le miracle de sa main gauche, celle du cœur. Sa présence nous apparaît quelque peu superflue. Mais nous excuserons facilement un génie comme el Greco d'avoir voulu imposer son fils dans ce « miracle » de la création artistique et saluer sa mémoire.

De notre point de vue, le cercle retracé marque la structure de la psyché selon Jung. Nous y retrouvons la conception, propre au Greco, de la résurrection comme une nouvelle naissance. De là, l'image fœtale, qui se transforme immédiatement en un homme adulte, le temps ne comptant pas plus dans *La Gloire*, qu'il ne compte dans l'inconscient.

Dans *La Gloire*, on perçoit aussi un cercle mandalique centré autour de la figure de Jésus. Le chœur des saints assiste à la présentation du comte devant le Juge Suprême, où la Vierge, qui joue infatigablement son rôle intercesseur auprès des hommes, cherche à atténuer la rigueur de la sentence.

En d'autres termes, nous pouvons percevoir deux cercles mandaliques, l'un corporel et l'autre céleste, qui s'opposent comme le conscient et l'inconscient. Nous voyons figurées deux fonctions psychiques – la pensée et l'émotion – à travers saint Augustin et saint Étienne. Nous pouvons situer le centre du mandala terrestre dans la main du chevalier, qui représente le faire, l'*homo faber*. Enfin, nous pouvons percevoir la « conjonction des contraires » dans la figure suprême de Jésus.

Note :

La vision hypnagogique possède la même valeur sémiologique selon Jung. Le voyant contemple, à travers sa vision, son conscient et son inconscient et la possibilité d'intégration

des deux par un fait miraculeux comme celui de la découverte de Soi. Ce fait marque une nouvelle naissance avec la résurrection à un autre niveau, beaucoup plus libre, de la réalité. Cette libération de l'individu, cet affranchissement de sa situation contextuelle, s'expriment dans le fait d'assumer les nouvelles valeurs de l'individuation et l'incorporation dans la gloire, de l'observation de l'ensemble depuis le plan du conscient.

* * *

Analyse didactique, conscient et inconscient :

À côté du cinéma de mon village, on en a construit un autre, exactement semblable. Cela me surprend beaucoup, parce que je ne suis pas au courant de cette construction. J'entre dans le nouveau cinéma avec une amie et je me retrouve dans l'ancien. Je ne comprends pas ce qui se passe. Je sors avec mon amie et je me retrouve encore dans le hall d'entrée du nouveau cinéma. Pour saisir ce qui se passe, nous observons les affiches. Dans l'un comme dans l'autre cinéma, on joue le même film : « Hiroshima, mon amour^{*} ». Mon idée est que les deux cinémas sont confondus. Je me réveille.

Interprétation psychologique individuelle et psychosociale :

La patiente contemple le conscient et l'inconscient comme deux choses semblables qui communiquent entre elles. « Hiroshima, mon amour », film complexe avec beaucoup de symboles de l'inconscient collectif : la main, la coupure du cuir chevelu, la manifestation pacifiste, etc. Tous ces éléments lui rappellent la complexité de l'analyse.

* * *

Conscient et inconscient, récit de rêve :

Il se passe quelque chose d'étrange dans ma maison, je suppose qu'il s'agit d'une fête. Dans ma chambre, se trouvent deux personnes de sexe masculin, qui se ressemblent beaucoup. Je sais que l'un est docteur et l'autre écrivain, bien que je ne les connaisse pas. Ils sont assis sur le sol en vêtements d'intérieur. Je vais à la cuisine et je les laisse seuls. Je rencontre mon frère dans la cuisine. Il me demande si je suis au courant que l'écrivain est homosexuel. Je me rends compte alors qu'il utilise des vêtements en surfilé. De la bouche de l'écrivain sort un oiseau.

Interprétation psychologique individuelle :

La paire de jumeaux est le signe du conscient et de l'inconscient. Le fait que l'un d'eux soit homosexuel indique les composantes homosexuelles de l'inconscient de la personne qui rêve. De plus, de la bouche de cet homosexuel, sort un oiseau. Il s'agit là des dangers de perte de l'âme. Dans notre cas, cet aspect est positif, s'agissant des composantes homosexuelles chez la personne qui rêve. La perte de l'âme est un sentiment ressenti comme très réel. Quand une personne meurt, on dit qu'elle a expiré, pour évoquer le soupir d'agonie que produit sa bouche. E. Lucas Bridges relate une expérience²⁹² de magie conduite par un « koon », un sorcier, de chez les Onas, Indiens de la Terre de Feu :

« Houshalan²⁹³ », le mage, se mit debout et commença à chanter ; il paraissait en transes, possédé par un quelconque esprit étrange. Il se redressait autant qu'il le pouvait et fit un pas vers moi, laissant tomber sur le sol le manteau qui lui servait d'unique vêtement. Il leva les

* Film des années 55, projeté en permanence en raison de sa valeur symbolique et de ses qualités intemporelles.

mains à la bouche et, avec un geste très expressif, il les écarta avec les poings serrés et les pouces joints. Levant ensuite les poings à hauteur de mes yeux, jusqu'à ce qu'ils fussent à un demi-mètre de mon visage, il les sépara lentement. Je vis qu'il tenait un petit objet, à moitié transparent, d'environ deux centimètres de diamètre en son centre et qui diminuait de volume entre ses mains. Ce pouvait être un morceau d'élastique ou de pâte. Quelle que fût cette chose, elle semblait animée et tournait à grande vitesse, pendant que Houshken tremblait violemment, sans doute à cause de la tension musculaire.

La nuit était si claire qu'on aurait pu lire et l'étrange objet semblait toujours plus transparent au fur et à mesure que le sorcier écartait ses mains. Quand elles furent à sept ou huit centimètres de distance, je vis que l'objet n'était plus là. Il ne se brisa pas ni n'éclata comme une bulle, il disparut tout simplement, après avoir été visible pendant moins de cinq secondes. Houshken ne fit aucun mouvement brusque, mais il ouvrit seulement ses mains lentement et il les retourna pour que je puisse les inspecter. Elles paraissaient propres et sèches. Houshken était complètement nu et il n'avait aucun complice à ses côtés. J'ai regardé la neige.

Houshken, malgré son stoïcisme, ne put s'empêcher de sourire, puisqu'il n'y avait rien.

Les autres nous entouraient et, quand l'objet disparut, certains poussèrent un cri de frayeur.

Houshken les calma en leur disant : « Ne vous inquiétez pas. Je le ferai revenir ».

Il s'assit nu une nouvelle fois et recommença à psalmodier son cantique. Bientôt il se mit debout, il étendit les mains et, en produisant ce qui apparaissait comme un considérable effort, il attrapa un objet invisible en l'air. Les deux mains du sorcier se trouvaient à quatre-vingts centimètres l'une de l'autre. Avec une formidable agitation de tous ses muscles, il entreprit de les rapprocher entre elles. Quand elles se trouvèrent à quelque quarante centimètres de distance l'une de l'autre, l'objet gélatineux réapparut entre elles et il fut pris de grandes contorsions. Au fur et à mesure que les mains se rapprochaient, l'objet se faisait plus visible et perdait sa transparence. Quand les paumes des mains d'Houshken se touchèrent, il les porta à la bouche avec un cri de stentor. Immédiatement, il roula par terre, comme épuisé par le formidable effort qu'il avait accompli.

Carlos Gallardo²⁹⁴ eut l'opportunité d'assister à la même expérience, réalisée par une femme, l'épouse d'un « koon ». L'objet visualisé avait l'apparence de son propre petit chien blanc, qui faisait quelque vingt-cinq centimètres de long. On lui voyait la queue et les oreilles, le tout de couleur blanche très pure. Nous n'étions pas loin de supposer que l'objet était constitué de plumules, c'est-à-dire cette plume très fine ou duvet que certains oiseaux, notamment les cygnes, possèdent collé à la peau.

Interprétation psychosociale :

En dehors de la composante individuelle, les jumeaux symbolisent aussi, très souvent, la dualité de l'homme comme être individuel et comme être social. Dans ce cas précis, le médecin peut être vu comme l'être individuel et l'écrivain comme l'être social. Le fait que l'homme social se présente comme homosexuel indiquerait qu'il contemple la situation argentine comme manquant de virilité. L'oiseau sortant de la bouche de l'écrivain nous indiquerait, toujours du point de vue social, la perte de l'âme, c'est-à-dire d'un authentique sentiment communautaire, dans la société où vit le patient.

* * *

Écrivain et politologue

Présentation d'un archétype porteur de charisme : perte des forces et coupe des cheveux ; récit de rêve (fragment) :

Je me souviens seulement d'éléments décousus de mon rêve, dont les principaux étaient des oreillers et des yeux. Ces yeux, en réalité, étaient cernés d'un triangle. Ensuite, je vis un homme qui coupait les cheveux du général Perón et du président Menem.

Interprétation psychologique individuelle et psychosociale :

Le triangle avec un œil à l'intérieur est un vieux symbole d'intégration. Il n'existe pas dans la réalité. L'inconscient le produit pour démontrer la possibilité de visualiser, à travers un composant masculin, le chiffre trois, avec tout ce que le terme a de connotation*.

La coupe des cheveux rappelle les vieux mythes relatifs à la tête et à la coupe des cheveux. Presque tous, ces nombreux mythes signalent l'usage de la composante intellectuelle. Quand, comme dans le cas de ce rêve, la coupe des cheveux succède à une série de symboles, nous pouvons supposer que la personne qui rêve est victime de son trop grand rationalisme. Ici, la figure qui fait l'objet de la coupe des cheveux nous porte à considérer sa place dans l'histoire de notre pays. La personne qui rêve se souvient, entre autres, de Samson (Juges, XII, XIV, XV et XVI) dont le pouvoir résidait dans les cheveux. Cet emblème est plus évident chez les figures sacrées comme les rois et celles qui sont consacrées à Dieu comme Samson. De nombreuses chroniques des rois wisigoths d'Espagne montrent qu'ils devaient garder leurs chevelure sans la couper. Wamba fut déposé du trône et enfermé dans un couvent, parce qu'Ervice, son ambitieux successeur, lui coupa les cheveux, tandis qu'il dormait.

La même coutume avait cours chez les rois francs. On ne leur permettait pas de se couper les cheveux et, s'ils se faisaient raser les abondantes boucles qui leur tombaient sur les épaules, ils devaient renoncer au trône. Quand les deux frères scélérats Clotaire et Chilbert convoitèrent le trône de leur frère mort Clodomir, ils s'emparèrent par la ruse de leurs deux neveux, les fils de Clodomir. Ils envoyèrent à Paris la reine Clotilde, grand-mère des enfants, en lui remettant une épée, avec l'option de leur couper les cheveux ou de leur donner la mort. La reine mère, sainte Clotilde, répondit que, si ses petits-fils ne devaient pas monter sur le trône, mieux valait mourir pour eux. Leur oncle Clotaire lui donna immédiatement satisfaction en faisant assassiner les enfants.

Cette tradition se poursuivit durant les guerres de religion en France. La duchesse de Montpensier, sœur d'Henri de Guise, s'était confectionné des ciseaux en or pour couper les cheveux d'Henri III de Valois. Elle ne parvint, cependant, pas à leur trouver utilisation, puisque Henri III ne fut pas détrôné, mais mourut assassiné, après avoir fait assassiner, lui-même, Henri de Guise. C'est ce qui ouvrit la succession à Henri IV de Navarre.

En bref, couper les cheveux à un personnage montre la prétention de la personne qui rêve de le dépouiller de ses caractéristiques quasi royales et de le fondre dans l'anonymat.

* * *

Homme de 58 ans, témoin actif de l'époque Perón et en fonction actuellement à la Présidence de la République argentine sous Menem***Archétype de mort et de résurrection, récit de rêve :***

* Les formes géométriques symbolisent, par ailleurs, des moments dans la cure analytique de structuration de l'énergie psychique.

Je vois une main, que j'identifie comme celle de ma fille, d'où sortent quatre sucettes rondes, enveloppées dans du papier bleu avec des rayures blanches qui se terminent par quatre pointes. Je me réveille bien. Je vois le visage de profil de mon frère au-dessus d'une plante semblable au troène. Il se rapproche rapidement et son corps entier apparaît avec des gestes très familiers. Je vois sa femme qui le regarde très sereinement. Le visage de mon frère disparaît alors et la scène se répète avec un autre visage qui n'est pas le sien. Je me réveille très bien. Je me trouve dans une fête où l'on porte une poupée au bûcher.

Interprétation psychologique individuelle :

Dans le premier rêve, apparaissent à nouveau les quatre fonctions psychiques. Dans le second, le frère est mort. Il s'agit d'une résurrection.

Interprétation psychosociale :

La poupée brûlée sur le bûcher est une très ancienne coutume printanière des habitants des villes et des campagnes en Europe. On y brûle l'effigie du dieu Momo. On pratique encore cette coutume, comme le montre le film « Amarcord ». Nous avons aussi les feux de la Saint-Jean qui, en Europe, coïncident avec le solstice d'été. Je les ai vus à Buenos Aires. Bien qu'on ait donné un vernis chrétien à cette célébration, on ne peut douter qu'elle date d'une époque bien antérieure au christianisme. Elle a pour objet²⁹⁵ de constituer une protection contre les sorcelleries, la foudre, la grêle et les maladies du bétail.

Cette célébration du solstice d'été se fait aussi dans les pays musulmans. De même, on célèbre les fêtes du feu le jour de la Toussaint. Ces fêtes du feu sont liées au culte solaire et sont antérieures au christianisme. Il y a la curieuse coutume qui consiste à accrocher des roues embrasées, confectionnées avec des matériaux facilement combustibles comme de la paille, pour servir de protection contre les sorcières. Cette pratique est comparable à celle qui consiste à décocher des flèches enflammées en l'air afin d'essayer de tuer, par hasard, une sorcière, qui, avec la chevelure au vent, déplace sa méprisable personne en chevauchant un balai. De plus, ces fêtes du feu étaient utiles contre les succubes, les incubes et les vampires qui sucent le sang des humains et des animaux. Dans notre cas, l'effigie brûlée peut être assimilée aux fêtes du feu. Postérieurement, on peut l'identifier à la « mère dévoreuse », à la mort et à la résurrection.

* * *

Médecin de 40 ans

Analyse didactique ; symbole d'intégration, présentation de mandala ; récit de rêve en couleur :

J'entre dans une pièce que je découvre dans la maison de ma mère. Il y a quatre tapis superposés avec des dessins semi-circulaires, mais qui ne forment pas un cercle complet. Une fenêtre donne sur une bouche d'aération. L'endroit est très illuminé, très joyeux, très aéré. Il y a des lits à côté de la fenêtre. Je crois, sans en être sûr, que les couvre-lits sont bleus et un des tapis de couleur vert pomme sans aucun dessin. Il y a un bureau et une chaise.

Interprétation psychologique individuelle :

Dans le rêve apparaît un mandala constitué par les dessins semi-circulaires qui forment un cercle complet. De plus, il s'agit d'une scène joyeuse, dans une ambiance très éclairée. C'est-à-dire que le conscient pénètre dans l'inconscient. Les lits sont couverts par des couvre-lits

bleus, ce qui enlève tout aspect charnel à la scène. La couleur bleue est toujours celle du manteau de la Vierge. Mais l'analyse peut se poursuivre sur d'autres points. Selon Jung, l'archétype de l'anima se manifeste différemment suivant les moments du processus d'individuation dans la cure analytique, et il en est, de même, pour l'animus comme nous l'avons déjà observé. Il s'échelonne donc quatre présentations bien différenciées de l'archétype. On peut les identifier comme Ève, la femme avec qui l'on aspire à un commerce sexuel et qui, par la suite, devient la mère du fils de la chair ; Hélène, l'éternel féminin ; Sophie, la sage ; et Marie, la vierge. Nous nous trouvons, dans ce cas, à l'étape de l'anima Marie. Pour cela, les dessins forment un mandala et, par ailleurs, le patient, dans ses associations, ressent en lui un sentiment d'extrême sérénité, comme s'il avait été caressé par une cape bleue et verte comme protectrice qui aurait été liée à quelque chose de sacré.

Interprétation psychosociale :

Les mandalas ne signifient pas seulement un arrondissement de la personnalité de l'être humain, mais aussi la possibilité d'une parfaite intégration sociale, à partir de la prise de conscience objective des nécessités et des exigences aussi bien factives que normatives de la société globale.

* * *

Historien de 47 ans

Symbolisme religieux antique, sacrifice du taureau :

Je me sens très inquiet sans savoir pourquoi. Bientôt, je me retrouve à la campagne, où un paysan vêtu de blanc avec un grand tablier empoigne un poignard. Devant lui, se trouve un taureau entravé comme s'il était prêt au sacrifice. Je dis aux personnes autour de l'animal qu'ils se rendent bien compte qu'il s'agit d'un taureau adulte et qu'on ne doit pas le sacrifier pour autant, les animaux à sacrifier étant de jeunes taureaux. L'homme vêtu de blanc me répond qu'il le sait parfaitement, mais il s'étonne que je ne sache pas que l'animal à sacrifier doit être un taureau. Il s'empare du couteau et il le cloue dans le cou en visant le cœur. Je me réveille très agité et angoissé.

Interprétation psychologique individuelle et psychosociale :

Il s'agit d'une scène du rite mithraïque. De nombreuses cultures représentent Mithra avec un genou sur l'encolure du taureau, lui enfonçant un couteau dans le flanc. Comme produit du sacrifice du taureau, Mithra doit porter son péché sur le dos sous la forme du taureau chargé sur ses épaules. En revanche, dans le bouddhisme, on nous enseigne que le taureau doit être dompté et qu'ensuite l'enfant qui l'a dompté voyage commodément sur son dos. Il nous est indiqué qu'en aucune manière, on ne peut tuer l'inconscient, puisque ce sacrifice est fatal pour l'intégrité de l'homme. On doit trouver un accord avec l'inconscient, l'appivoiser, c'est-à-dire utiliser sa force brutale pour le placer au service de l'homme.

La personne qui rêve appartient à la bureaucratie étatique. Devant les nouvelles forces indomptées que déchaînent les bouleversements sociaux, elle pense d'abord à les sacrifier, à les extirper, à les tuer.

Néanmoins, la scène évocatrice du sacrifice de Mithra qui lui revient en mémoire nous indiquerait que cette opération est vaine. Tuer l'animal serait effectivement annihiler le vigoureux changement social qui incorpore une libido qui n'était pas, auparavant, canalisée dans la masse de la société. Ce qui serait efficace et approprié serait, en revanche, de la domestiquer.

* * *

Femme de 40 ans, hystérique***Symbole d'intégration : le réveil ; récit de rêve :***

Je vais avec Papa dans un petit village de la province de Buenos Aires. Je ne sais pas lequel. D'abord, nous prenons le petit-déjeuner dans un bar, puis nous trouvons un magasin où se vendent des objets empaillés et très anciens. Je parcours l'endroit de long en large, comme en transes. Je cherche une montre de gousset. Je m'inquiète de ne pas avoir assez d'argent pour l'acheter. D'autre part, il me vient à l'esprit que, bien que ce type de montre me plaise beaucoup, peut-être n'est-il pas exactement approprié pour une femme. Après ou avant ce premier rêve, j'en fais un autre la même nuit. Je vois Papa assis dans un fauteuil et tournant le dos à la fenêtre, avec un cornet de papier en forme de L, qui remplit la fonction de périscope. Je ne comprends pas pourquoi il recourt à ce subterfuge pour s'informer de ce qui se passe dans la rue.

Interprétation psychologique individuelle :

Ce qui est, ici, évoqué est la recherche du « trésor » et la patiente l'effectue en compagnie de son père, dans un magasin qui vend des objets très anciens. Elle parcourt le local comme en transes, à la recherche d'une montre de gousset. De nouveau le symbole de la montre ou de l'horloge. La patiente pense qu'elle ne pourra peut-être pas l'obtenir, par manque d'argent, c'est-à-dire de mérites. Elle essaie alors de se tranquilliser en considérant qu'une montre de ce type n'est pas appropriée pour une femme.

Dans le second rêve, elle voit son père observant de manière dissimulée ce qui se passe autour de lui ; c'est-à-dire que, pour la première fois, elle éprouve la sensation d'avoir été surveillée par son père au moyen de subterfuges semblables au cornet de papier. Bien qu'elle ne comprenne pas pourquoi il doit recourir à ce procédé, elle en éprouve de l'indignation.

Interprétation psychosociale :

Il s'agit d'une personne soumise à une intériorisation de valeurs, par l'intermédiaire de son père. Elle comprend qu'elle doit s'en libérer pour être authentique et s'intégrer à la société en tant que personne. Pour cela, elle cherche une montre de gousset, une montre d'homme ancienne. Elle se sent observée par elle-même, ce qui implique un effort de perlaboration de sa part et aussi la recherche de ses propres valeurs ainsi que sa différenciation conséquente.

* * *

Célèbre écrivain de 65 ans, névrose dépressive***Impossibilité d'intégration et d'intériorisation, avec symbologie religieuse chrétienne :***

Je me trouve à Paris. Je monte les escaliers à la Madeleine. Au fur et à mesure que je monte, j'expérimente des difficultés majeures à le faire et je note, à ma grande surprise, que l'église s'éloigne de moi. Je ne sais pas comment j'entre dans celle-ci, mais je la trouve très changée. Au lieu de l'autel, se trouve un grand vase de couleur noire d'où émergent des vapeurs. Cependant, à côté du vase, se tient un prêtre vêtu de ses habits de cérémonie. Il semble prêt à

dire la messe. Voyant cela, je regarde à nouveau l'autel et là, il n'y a plus de vase, mais une statue pareille à celle de l'Apollon du Belvédère. Je ne sais pas ce qui se passe ensuite, mais, en continuant, je me trouve sur la « rive gauche », entouré de « hippies ».

Interprétation psychologique individuelle et psychosociale :

La personne qui rêve est un homme de grande culture et un écrivain de talent. Il est confronté à sa religion, mais, au fur et à mesure qu'il veut s'en rapprocher, son érudition l'en éloigne, car, selon son association, seuls les enfants entrent au royaume des cieux. Il pénètre dans l'église et trouve là le vase hermétique de l'alchimie, une forme « gnostique », venue d'une hérésie du christianisme. Bien que la présence du prêtre semble indiquer un office religieux, notre écrivain voit son attention captée par l'Apollon du Belvédère. Il se trouve ensuite sur la « rive gauche » de la Seine au milieu de « hippies », c'est-à-dire en plein paganisme. Sa tentative d'approche de l'église a échoué.

La véritable crise de notre temps telle que peut la vivre un témoin moderne est, selon les termes de Jung, l'impossibilité de « vivre » les symboles chrétiens. Dans notre cas, la personne qui rêve essaie de vivre des symboles religieux qui lui permettent de projeter dans la société sa libido réprimée. Pour cela, apparaissent les symboles alchimiques et apolliniens, puis les représentants d'une franche rébellion contre les valeurs sociales en vigueur : les « hippies ».

Note :

Ce rêve date d'il y a quelques années. Le patient le porte presque à la fin de sa vie, puisqu'il meurt peu après de mort subite.

* * *

Archétype du mage :

C'est le bureau où je travaille. Il y a un homme sans bras, ce qui ne l'empêche pas de se mettre à nouer et dénouer sa cravate, puis à taper à la machine.

Interprétation psychologique individuelle :

Présentation du mage, homme capable de faire des choses qui vont contre l'entendement, mais s'avèrent efficaces.

Interprétation psychosociale :

Le patient, qui enseigne dans l'Argentine actuelle, ignore comment parvenir à dominer un domaine aussi complexe que la psychologie sociale. Il a la foi et, parvenu à ce stade de l'analyse, nous pouvons nous remémorer l'exclamation de l'ancien président du Conseil, Paul Reynaud, après l'effondrement de la France devant les forces allemandes :

Si un miracle est nécessaire pour sauver la France, je crois dans les miracles, parce que je crois dans la France.

Dans notre cas, la personne soumise à une analyse didactique comprend que, si un miracle est nécessaire pour régler le conflit social en Argentine, alors un miracle se produira.

* * *

Sociologue de 30 ans, dépressif

Archétype-Le n°4 :

Nous sommes dans une brasserie allemande, en train de manger, mon frère avec sa fiancée, et moi avec ma femme. Le garçon apporte un énorme plateau couvert. Je pense que c'est de la langouste du Chili, mais, en soulevant le couvercle, apparaît un réveil très ancien. C'est celui qui sonnait pour me réveiller quand j'allais au collège.

Interprétation psychologique individuelle :

Quatre personnes ont exécuté un acte en commun. La brasserie est allemande et la langouste du Chili. Sont évoqués deux pays qui sont successivement tombés sous des régimes despotiques. Le réveil est un symbole mandalique – il est rond et animé par le mouvement de ses aiguilles – et il est là pour rappeler au patient son devoir d'étudier le problème social tel qu'il se posait dans ces pays. La personne qui rêve est sociologue.

Interprétation psychosociale :

L'Allemagne, pays qui a réussi à se rétablir totalement de son passage par le national-socialisme et de sa défaite militaire.

Le Chili, pays qui est passé par une difficile expérience sociale.

Ce qui est commun à ces deux pays est le rétablissement de leur économie, où tous les secteurs de la population ont été mobilisés dans l'élan général vers plus de production et de consommation.

La présence du réveil équivaut à un appel sous forme d'alerte, d'avertissement, devant la réalité sociale argentine.

* * *

Didactique, archétype du mage :

Je sais que la scène se déroule dans le cabinet de consultation de mon psychologue. Je sais qu'il s'agit de lui bien qu'il apparaisse totalement distinct. Au lieu du bureau, il y a un lit, mais je me trouve dans cette pièce avec un homme inconnu qui fait des tours comme au cirque. Il touche le téléphone et celui-ci se transforme en seau d'eau. Je me souviens avoir regardé l'eau pour me rendre compte qu'elle n'y était plus. Mais je n'ai aucune idée de la manière dont elle a disparu. Je me demande comment l'homme a bien pu faire. En le regardant attentivement, je me trouve avec une autre personne, que je connais depuis plusieurs années. C'est un de mes collègues. Je lui demande comment il peut réaliser de telles choses et il me répond que je n'ai pas à me soucier de la raison pour laquelle l'eau jaillirait du téléphone. Je ne sais pas ce qu'il a voulu dire par là, je lui redemande et il me dit de le regarder. Il se soulève dans les airs et, depuis le haut, il me jette un hameçon. Je ne sais que faire. Je lui dis de redescendre, mais il me répond qu'il ne le fera que quand je serai reparti. Je m'apprête à partir. Apparaît le psychologue qui crie impérativement à l'homme de descendre du toit. Celui-ci obéit sans rechigner. Je me réveille.

Interprétation psychologique individuelle :

Présentation du mage, dont l'autorité met de l'ordre dans l'inconscient.

Interprétation psychosociale :

La personne qui rêve est très préoccupée par la réalité argentine qu'elle perçoit comme hautement chaotique et désordonnée : chacun n'y fait qu'à sa tête et les choses les plus

incongrues se produisent. L'inconscient de la personne lui suggère la nécessité de l'avènement d'un leader autoritaire représenté par le psychologue.

* * *

Le matériel présenté sous le titre de « Casuistique » provient d'une sélection réalisée sur un matériel de plus de 700 rêves communiqués par différents analystes argentins.

La sélection a été le produit de longues années de travail régulier, mené conjointement.

L'hétérogénéité sous laquelle se présentent les cas cités se doit au fait que certains des analystes contributeurs ont apporté le rêve, son interprétation, son intégration dans le temps de la cure analytique, le diagnostic du cas tout comme les données sur la situation personnelle, sociale et professionnelle du patient.

Dans d'autres cas, le rêve ou les rêves sont présentés, étant donné leur valeur indubitable, avec un matériel illustré et didactique. Aucune autre information n'a été incluse pour des raisons de secret professionnel, de possible identification de la personne qui rêve à travers les faits sociaux ou professionnels relatés.

La sélection des rêves s'est faite en tenant compte de variables socioculturelles, mythiques et historiques qui apparaissent dans les associations des patients.

Nous pouvons conclure qu'à plus de 80 %, notre hypothèse sur la validité d'une lecture psychosociale complémentaire du matériel onirique n'était pas seulement convenante, mais nécessaire.

Actuellement, notre travail se poursuit et notre point focal d'intérêt touche à la comparaison du matériel onirique apporté par des patients appartenant à des contextes psychosociaux différents

CONCLUSIONS (17 ans après)

De nouveaux domaines d'étude peuvent être fécondés par la pensée de Jung. À tous ceux qui ont suivi dans l'ombre ses orientations générales, on pourrait appliquer ces considérations : *Ce fut un précurseur qui se rendait parfaitement compte que de nombreuses interrogations qui demandaient davantage d'investigations restaient encore sans réponse. C'est pourquoi il concevait ses concepts et ses hypothèses à partir de la base la plus large possible – sans la rendre trop vague néanmoins – et ses idées forment un système « ouvert » qui n'est pas fermé à de nouvelles découvertes possibles. Pour Jung, ses concepts étaient de simples instruments ou des hypothèses heuristiques qui pouvaient nous aider à explorer la vaste zone de réalité ouverte par la découverte de l'inconscient, découverte qui n'a pas seulement amplifié notre conception du monde, mais qui lui a, de fait, donné une autre dimension*²⁹⁶.

Un peu plus loin, le même auteur nous dit :

*Les idées de Jung ne forment pas une doctrine, mais elles constituent l'amorce d'une nouvelle perspective qui continue à évoluer et à se développer. J'espère qu'elles donneront au lecteur une idée de ce qui me paraît avoir été l'attitude scientifique et essentielle de Jung. Il a toujours poursuivi ses recherches avec une liberté inhabituelle vis-à-vis des préjugés courants et c'est avec une grande modestie et une grande précision qu'il a cherché à comprendre le phénomène de la vie. Il ne courait pas après les idées quand il pensait qu'il n'avait pas suffisamment de faits disponibles pour en dire quelque chose d'important ; ainsi attendait-il, généralement, de longues années pour publier ses nouvelles profondes découvertes, en les éprouvant de mille manières et en se posant à leur sujet toutes les interrogations possibles*²⁹⁷.

Par conséquent, ce qui pourrait paraître choquant au lecteur dans les idées de Jung, c'est, notamment, une certaine imprécision de sa part qui procède de son attitude scientifique de modestie intellectuelle. À notre avis, les idées créatrices montrent leur valeur quand elles s'avèrent des clés servant à « ouvrir » des connexions jusque là incompréhensibles et permettant à l'homme de pénétrer plus profondément dans le mystère de la vie.

Nous avons la certitude que les idées de Jung peuvent servir à trouver et interpréter de nombreux aspects dans plusieurs domaines de la science et de la vie quotidienne, conduisant simultanément l'individu à une conscience plus équilibrée, plus éthique et plus heureuse.

Parmi les projections de la pensée de Jung en dehors du champ strictement psychologique, nous mentionnerons les œuvres de J. B. Priestley, *La littérature et l'homme occidental* ; celle de Gottfried Diener, *Faust et Hélène* ; celle de James Krisch, *Hamlet de Shakespeare* ; les études sur l'art d'Herbert Read, d'Aniela Jaffé ; les études musicales de Michael Tippett et les contributions à la sinologie de Richard Wilhelm, Erwin Rousselle et de Manfred Porket ; enfin, les œuvres de Micheline Sauvage sur *Don Juan Tenorio* et les études anthropologiques de Paul Rodin.

Mais là où l'influence de Jung s'avère la plus déterminante est sur Toynbee. Le concept de ce dernier d'une « Église chrysalide » comme véhicule de la « paternité de la filiation » des civilisations se rapproche jusqu'à se confondre avec celui d'un archétype de Jung. De même, les études de Toynbee sur la nécessité des différentes religions fondées sur la caractérologie de l'homme procède de Jung, tout comme ses concepts courageux sur l'idolification de l'État, du technocrate, du chef politique, en tant que succédanés religieux publiés dans *Étude de l'histoire et L'historien et la religion*. Son diagnostic porté sur le siècle actuel est aussi d'inspiration jungienne, de même que son sentiment de « progrès » dans la religion, qu'il

interprète comme un « progrès de la libido ». Pour nous exprimer en termes jungiens, il s'agit de l'intériorisation du phénomène religieux qui perd l'objectivité en acquérant la subjectivité. Le concept de « complémentarité » de Nils Borth en microphysique, où se retrouve l'action complémentaire du conscient et de l'inconscient, est aussi jungien.

Le physicien Wolfgang Pauli a postulé la nécessité d'établir un rapport entre l'observation des objets extérieurs et l'investigation psychologique d'origine intérieure de nos concepts scientifiques.

Jung, en travaillant en collaboration avec Pauli, a découvert que les conceptualisations de sa psychologie se rapprochaient jusqu'à se confondre avec les nouvelles idées de la physique. Ce que Jung appela les archétypes correspond à ce que Pauli appelait des « intuitions mathématiques primaires ». Parmi elles, il mentionna spécialement les idées d'une série infinie de nombres en arithmétique ou du *continuum* en géométrie.

Les idées de Jung se montrèrent extraordinairement utiles pour de nombreux chercheurs et artistes. Nous voulons d'abord mentionner les artistes que l'on peut considérer comme les plus avancés dans l'évolution de la pensée et de l'action. Tout l'art appelé moderne ou abstrait, mais que l'on ferait mieux d'appeler « imaginaire », reproduit dans un autre domaine les idées du maître de Zurich. Elles sont surtout évidentes dans le courant surréaliste, dont les figures pléthoriques d'émotion contenue et d'exubérance symbolique inconsciente méritent une étude approfondie. Nous citerons seulement dans ce domaine, pour sa vigueur inconsciente, le tableau de Salvador Dalí : *La girafe en flammes*.

L'essai d'Abraham Haber²⁹⁸, *Un symbole vivant*, qui fut primé par le journal argentin, *La Nación*, examine les possibilités dérivées des archétypes de Jung dans l'histoire, dans l'art, dans la magie, dans la société et dans la science.

Il est curieux que toute l'histoire se présente caractérisée comme la lutte entre deux principes, thème qui nous vient de la lointaine Égypte et qui pose la question de savoir si les luttes entre les peuples procèdent de l'économie, de la religion, de la politique ou si elles sont réellement la cristallisation d'un archétype.

Là aussi, ressort l'analogie entre les idées de Jung et les structuralistes. Ce dernier courant aspire à rechercher les structures inconscientes sous-jacentes dans les sciences sociales et humaines, notamment en linguistique à partir de Ferdinand de Saussure et en ethnologie à partir de Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss nous dit :

Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés – comme le montre clairement l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage – alors, il est nécessaire et suffisant d'atteindre la structure inconsciente sous-jacente dans chaque institution et dans chaque coutume pour obtenir un principe valide d'interprétation pour d'autres institutions et d'autres coutumes à condition, naturellement, d'aller plus loin dans l'analyse²⁹⁹.

Ces concepts sont très proches de Jung. Les structuralistes le savent, mais ils insistent sur leurs différences. Roland Barthes³⁰⁰ signale que l'une des positions les plus originales et fécondes de Claude Lévi-Strauss consiste à admettre que l'apport de l'inconscient dans les institutions et les coutumes est donné par les formes et non par les contenus. Barthes reconnaît que cette position implique la critique des archétypes de Jung.

À notre avis, l'erreur des structuralistes orthodoxes consiste à différencier, sur le terrain de l'inconscient, deux choses qui, de ce point de vue, sont exactement semblables : les formes et les contenus. De la même manière qu'en microphysique où il est possible de superposer, par exemple, les ondes et les corpuscules de la lumière afin que l'inconscient ne distingue pas la différence entre contenu et forme, les formes inconscientes que découvrent les structuralistes

dans les phénomènes culturels forgent un plan abstrait que la conscience dessine sur le fond indifférencié de l'inconscient. Le livre même de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, avec son système d'interrelation matrimonial montre très clairement l'archétype de l'« ouroborus », le dragon ou le serpent qui se mord la queue.

Signalons, pour résumer, que les idées jungiennes sur la société, l'histoire et l'individu, sont en pleine élaboration. Jung, lui-même, n'a donné aucune formulation définitive à ses idées en psychologie sociale. Il a préféré ébaucher des pensées sur les rapports entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale. En fait, il s'est limité dans l'établissement de la profondeur psychique individuelle et sociale. Pour cette raison, le chemin est ouvert à de nouvelles spéculations et investigations. L'emploi qu'en feront ses successeurs – et nous ne nous référons pas, seulement, ici, aux jungiens orthodoxes qui, eux seuls, forment un groupe, mais à tous ceux qui, dans le vaste champ des sciences sociales, utilisent ses concepts – indiquera la véritable amplitude de ses préoccupations. Plus ses recherches seront approfondies et spécifiques, plus en sera le rayonnement. Les penseurs dont les inspirations seront jungiennes auront, finalement, l'avantage de profiter, au mieux, de son œuvre pour en devenir les dignes continuateurs.

* * *

17 ans après

À présent, je suis un peu plus moi-même : un regard plus lucide sans être, pour autant, moins passionnée. Je suis plus proche de l'« entièreté » dont parle Humbert. Je m'autorise à exister, à penser. La conscience est moins un épiphénomène, elle commence à « être ».

Depuis 1931, *L'homme à la découverte de son âme* a retenu l'attention. Il dut être réédité et il continue à l'être actuellement. Dans l'édition de 1987, l'œuvre devient à chaque fois plus riche en observations cliniques du D^r Roland Cahen, traducteur et interprète de Jung. Sa présence est crédible, son professionnalisme indiscutable, sa qualité clinique mérite le respect de tous les spécialistes de toutes les écoles.

* * *

Réponse à Cahen pour la préface de l'édition de décembre 1986 : j'ai suivi les traductions de Cahen depuis toujours. Le livre est apparu dans les années 1928, 31, 33, 34, 44 et 87 ; quarante ans et la même actualité !

Le relire produit un effet particulier. C'est toujours la première fois, parce que nous ne sommes jamais les mêmes.

* * *

Et Cahen dit dans sa préface de l'édition de 1986 :

En 1943, par ce livre, j'exprimais l'espoir, obscur mais tenace, dont était porteuse la psychologie des profondeurs. Dans les années 1960 – préface à la sixième édition –, je relevais le désarroi où l'homme se débattait et se débat. Dans les années 1980, puisque la vie m'a donné la chance du recul, il apparaît que tout reste à faire.

Cahen a raison. Il cite René Huyghe à la page huit. Cet auteur, dans *Formes et Forces* (Paris, Flammarion 71), paraît se référer, avec une certaine tristesse, aux cent ans écoulés depuis l'apparition de la psychologie des profondeurs dans les années 1880 avec Charcot et, ensuite,

avec la psychanalyse de Freud, la volonté de puissance d'Adler et les archétypes de Jung. L'auteur conclut – et la sélection du texte par Cahen me paraît d'une extrême justesse – que le bilan d'ensemble de la psychologie actuelle offre de forts contrastes : des clartés éblouissantes et des ombres abyssales.

Et, un peu plus loin, Cahen dit :

Mais dans la période de transition où nous sommes, les ombres sont encore bien lourdes. Quelles sont les plus grossières embûches sur la voie de « L'homme à la découverte de son âme » ? Force nous est de constater que cette quête, cette découverte empirique de l'âme, cette révélation quasi expérimentale qu'il était un vivant doté d'âme, n'a pas apporté à l'homme, à l'humanité, le bonheur qu'ils pouvaient espérer. Bien au contraire, avouons que, pour une certaine part, peut-être moins mince qu'on ne le pense, la psychologie des profondeurs a contribué, certes sans le vouloir, mais de façon inévitable, ne serait-ce qu'en minant les certitudes dont s'entouraient les attitudes anciennes, à déstabiliser le monde.

Si les préjugés, le matérialisme à outrance, la fossilisation et l'apparente perte de certains discours comme la loyauté des chevaliers et la transcendance comme but de l'action de l'homme, semblent entraver la découverte de l'âme dans la réalisation du Soi, cette découverte ne peut pas s'attarder aujourd'hui, car la vitesse des changements et les états de crise dominent la scène mondiale.

Les discours de valeurs périmées ne semblent être que des signes morts. En fait, ils ne sont que refoulés dans l'inconscient.

Nietzsche a dénoncé dramatiquement la mort de Dieu. C'était, à ce moment-là, qu'il le reconnaissait dans toute son ampleur, car on ne peut tuer que ce qui existe et dont on a l'évidence. Le mythe religieux n'est pas mort, mais refoulé dans l'inconscient d'où il émerge avec puissance pulsionnelle en s'exprimant par le symptôme de la croissance illimitée de sectes qui sont des recherches différentes de la fonction paternelle théiste refoulée.

Il ne s'agit pas d'une dichotomie entre un discours théiste, religieux, dépassé et un autre scientifique en vigueur, de nos jours, car ce ne sont pas des discours antagoniques dans la *praxis*, mais complémentaires. Même s'ils s'énoncent comme dissociés, c'est leur harmonisation dans un style de fonctionnement dynamique, sans prééminence hiérarchique, qui pourra conduire aussi bien l'homme individuel que les sociétés à la découverte de l'âme. Nous sommes le 18 décembre 1993. Il se peut qu'un changement soit en train de se produire, car nous sommes à la limite de la perte de l'âme dans le Soi.

Aujourd'hui, devenir sujet revêt un caractère d'urgence. La vitesse de changement ne peut qu'engendrer l'inflation des contenus de l'inconscient collectif avec les séquelles que nous connaissons fort bien dans ce XX^e siècle de totalitarisme et de massacres.

Tout change : les frontières géographiques, les systèmes de pensées, les expressions des idéologies.

Les modèles sociaux restent, rarement, purs. Les systèmes politiques changent plus rapidement que la possibilité de l'homme à concevoir autrement la société.

L'anomie sociale a l'apparence de vouloir devenir le mythe d'aujourd'hui. L'état de dissociation entre la réalité que nous vivons et notre capacité de nous adapter débouche sur la menace d'une psychose collective, situation dans laquelle l'anxiété paranoïaque n'est pas facilement réductible par l'être individuel. Cette anxiété pénètre dans tous les sens. La récession, le silence, l'indifférence remplacent la création qui est la grande et irremplaçable fonction libératrice.

Et plus loin le D^r Cahen continue en disant :

Certes, notre psychologie est encore partiellement au berceau. Elle est loin d'avoir fait son unité en elle-même. Les luttes d'écoles, les zizanies, les exclusives font rage autant, même plus qu'aux premiers jours. Le taire pudiquement ne servirait à rien, bien au contraire, puisque,

par voie de presse ou de bouche à oreille, les échos de ces luttes intestines viennent conforter le public dans son scepticisme face à tant d'irresponsabilité, à tant d'étroitesse et d'obscurantisme.

Je suis d'accord, mais je soutiens que si les luttes entre écoles sont évidentes le manque d'unité à l'intérieur des écoles est encore plus tragique. En outre, les générations passent et les maîtres disparaissent et les héritiers semblent se disputer la proie d'une population toujours plus réduite en analysés. Le monde est invalide à cause des nouvelles techniques et des méthodes rapides. Dans les cénacles des « sectes », parce que certaines orientations sont sectaires, les critères de sélection se limitent à des anecdotes personnelles, des jeux de rôle et de pouvoir, ce qui porte à s'interroger sur l'état actuel des choses :

- Tout disciple peut-il rencontrer un maître ?
- Se produit-il, dans notre nouvelle science, l'énoncé du maître renonçant à tout savoir préconçu pour être seul catalyseur et obstétricien de l'accouchement psychoaffectif du sujet qui deviendra futur analyste ?
- Remplit-il le postulat par lequel le disciple n'a que le maître qu'il mérite et réciproquement ?

Parce que, quelques lignes auparavant, le D^r Roland Cahen dit et je cite textuellement :

... Cela, bien sûr, a ouvert la porte, dans notre société marchande et de consommation, au mercantilisme, à la médiocrité triomphante dans un no man's land, vierge de toute protection légale.

À côté d'un corps de praticiens, médecins et psychologues non médecins, sérieux, solides, admirables même souvent, sont apparus beaucoup d'esprits attirés, fascinés par ces latitudes et ces lassitudes de l'âme, mais insuffisamment préparés ou armés pour ces thérapies pleines de dangers et de chausse-trappes.

Je considère aujourd'hui, 7 février 1993, que la défense d'un jungien représente un effort plus grand, car l'œuvre de Jung est prise de plus en plus comme référence pour soutenir des concepts, des idées et des croyances d'origines multiples et de valeur relative.

Si les phrases sélectionnées du discours de Jung s'adaptent pour soutenir des concepts ésotériques, plus ou moins sérieux, selon les cas, cela tient sans doute à ce qu'il pénètre à travers ses investigations dans le mystère suprême de Dieu, de l'homme et de la science en débordant avec son travail le champ analytique clinique comme aussi les espaces adjacents des sciences sociales devant la nécessité de donner une réponse à des interrogations de portée existentielle et presque métaphysique. Le processus d'individuation personnel de Jung dure autant que sa vie et à la fin de celle-ci, il affirme, sans trembler, que Dieu existe.

Les doutes sur la foi qui assaillirent son père le conduisirent à essayer de comprendre, expliquer et communiquer ce qui, tout au long de sa vie, fut son objectif : savoir sur Dieu et sur l'homme et sur lui-même. Comprendre le pourquoi de la création, accéder au sens, donner un sens et découvrir la finalité.

* * *

Sa relation avec les phénomènes parapsychologiques provient de l'évidence de ce que toute énergie est substantielle. Son travail avec les psychotiques révèle au-delà de toute spéculation scientifique la compréhension de la communication symbolique à partir de la réalité de l'existence d'un seul inconscient que nous partageons tous.

* * *

Jung disait à Hermann Hesse dans la dernière année de sa vie :

« Je demande à Dieu qu'il ne m'envoie pas de nouvelles idées, parce que je n'aurai pas le temps de les développer³⁰¹. »

Et dans une autre lettre dont le destinataire fut, je crois, un théologien, le père White, le jeune Jung disait :

« Je ne sais pas si Dieu existe, mais chaque fois que j'ai voulu faire quelque chose sur quoi il n'était pas d'accord, je n'ai jamais pu le faire³⁰². »

Sans doute il était déjà un homme de foi, mais dans sa jeunesse il essaya de croire ou il crut et, à la fin de sa vie, il sut.

* * *

Jung est un psychologue croyant et sa psychologie s'adapte aux nécessités du XXI^e siècle qui, comme l'a souligné Malraux, *sera religieux ou ne sera pas*.

L'homme a besoin de croire, mais, en plus, il a besoin de savoir. Jung est le symbole vivant d'une recherche, c'est un modèle de vie.

De toutes les manières, je considère normal le fait que Jung soit utilisé pour soutenir des conceptualisations ésotériques, philosophiques ou des formes de vie et des voies d'ascèse. Ce n'est pas pour autant que, nous qui le suivons, nous devons nous sentir exclus de la pensée rationaliste comme des sorciers. Les textes de Jung sont des textes cliniques.

Dans *Psychologie et alchimie*, dans une partie de ce texte en apparence mystérieux, Jung dit, en parlant des livres écrits par les alchimistes, comme aussi de ses différentes méthodes pour trouver la pierre philosophale – le Soi – que :

« La vérité est ce qu'ont en commun les différents textes et les différentes méthodes. »

Ainsi, les différents chemins vers la compréhension d'une possible évolution psychologique de l'homme ont comme objectif commun de devenir conscient, libre, fort, sujet et non plus objet.

Dans sa maison de Bollingen, sur la porte d'entrée, Jung marqua seulement une phrase en latin : "Invoqué ou non, Dieu sera présent".

Cette phrase précède mon livre, ma vie et mon travail.

Il est clair que Jung connaissait les dangers que pourrait entraîner l'interprétation capricieuse de ses travaux, mais cela ne lui enleva pas le courage de communiquer ses conclusions. Il ouvrit les portes. À nous maintenant de continuer. Le déplacement vers la vérité paraît être plein de risques, mais toute question a une réponse si on la cherche.

Dix-sept ans plus tard, je considère que nous sommes seulement en train de commencer.

Ajouter plus, donner plus d'information ne nous mènerait qu'à engendrer de la confusion et notre mission est didactique. Ceci n'exclut pas l'énoncé de bibliographie complémentaire qui sera utile pour celui qui est intéressé à aller plus loin et tirer ses propres conclusions. Ce travail est une tentative d'aller plus loin. Aujourd'hui, il s'agit d'inclure ce qui en vaut la peine et d'exclure ce qui est inutile. Nous nous dirigeons aux personnes capables de réfléchir sur le drame contemporain. Nous nous retrouvons au-delà de toute différence d'écoles ou de modèles de référence en face de la nécessité d'agir consciemment.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Introduction

1. Progoff Ira : *La psicología de C. G. Jung y su significación social*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 24.
2. Jung C. G. : *Dos ensayos sobre psicología analítica*, en obras completas, Ed. Routledge y Kegan Paul, London, t. VII, p. 2.
3. Progoff Ira : *La psicología de C. G. Jung y su significación social*, *op. cit.*, p. 25.

I. Jung, homme concret

4. Storr A. : *Jung*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1973, p. 7.
5. Jung C. G. : *Dos ensayos sobre psicología analítica*, *op. cit.*, p. 37.
6. *Ibid.*, p. 53.
7. *Ibid.*, p. 124.
8. *Ibid.*, p. 37.
9. *Ibid.*, p. 40-41.
10. *Ibid.*, p. 43.
11. *Ibid.*, p. 43.
12. *Ibid.*, p. 43.
13. *Ibid.*, p. 79-81.
14. *Ibid.*, p. 81.
15. *Ibid.*, p. 95.
16. *Ibid.*, p. 114.
17. *Ibid.*, p. 102.
18. *Ibid.*, p. 102.
19. *Ibid.*, p. 102.
20. *Ibid.*, p. 107.
21. *Ibid.*, p. 104.
22. *Ibid.*, p. 121.
23. *Ibid.*, p. 122.
24. *Ibid.*, p. 124.
25. Sarró Ramón : *El yo y el inconsciente*, Ed. Miracle, Barcelona, 1964, p. 14.
26. Jung C. G. : *Dos ensayos sobre psicología analítica*, *op. cit.*, p. 178.
27. Storr A. : *Jung*, *op. cit.*, p. 26.
28. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, Ed. Gredos, Madrid, 1967, p. 28.
29. Cohen E. : Prefacio a A.D.C., citado por Baudoin, *op. cit.*, p. 27.
30. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, *op. cit.*, p. 27.
31. *Ibid.*, p. 27.

II. Aspect physique, profils psychologiques et psychothérapeutiques

32. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, Ed. Aguilar, 1966, p. 57.
33. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, *op. cit.*, p. 23.
34. *Ibid.*, p. 23.
35. *Ibid.*, p. 24.
36. Serrano Miguel : *El círculo hermético*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1967, p. 65.
37. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, *op. cit.*, p. 34.
38. *Ibid.*, p. 34.
39. Serrano Miguel : *El círculo hermético*, *op. cit.*, p. 104.
40. Evans Richard : *Conversaciones con Jung*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1964, p. 37.
41. *Ibid.*, p. 37, 40.
42. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, *op. cit.*, p. 23.
43. Bennet Enoch Arnold. : *Lo que verdaderamente dijo Jung*, Ed. M. Aguilar, Méjico, 1970.
44. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, *op. cit.*, p. 26.

III. Freud et Jung

-
45. Jones Ernest : *Vida y obra de Sigmund Freud*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1962, t. II, p. 13.
 46. *Ibid.*, p. 18.
 47. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 156.
 48. Jones Ernest : *Vida y obra de Sigmund Freud*, *op. cit.*, t. II, p. 42.
 49. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 158.
 50. Jones Ernest : *Vida y obra de Sigmund Freud*, *op. cit.*, p. 42.
 51. *Ibid.*, p. 44.
 52. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 158.
 53. Jung C. G. : *Psicología de la transferencia*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1954, p. 34.
 54. Jung C. G. : *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 159.
 55. *Ibid.*, p. 166.
 56. *Ibid.*, p. 166.
 57. *Ibid.*, p. 167.
 58. *Ibid.*, p. 168.
 59. Jones Ernest : *Vida y obra de Sigmund Freud*, *op. cit.*, p. 45.
 60. *Ibid.*, p. 56.
 61. *Ibid.*, p. 61.
 62. *Ibid.*, p. 61.
 63. Sarró Ramón : *El yo y el inconsciente*, *op. cit.*, p. 11.
 64. Jones Ernest : *Vida y obra de Sigmund Freud*, *op. cit.*, p. 158.
 65. Jung C. G. : *Recuerdos, sueños y pensamientos*, *op. cit.*, p. 166.
 66. *Ibid.*, p. 166.
 67. *Ibid.*, p. 172.
 68. *Ibid.*, p. 173.
 69. *Ibid.*, p. 174.
 70. *Ibid.*, p. 177.
 71. *Ibid.*, p. 162.
 72. Sarró Ramón : *El yo y el inconsciente*, *op. cit.*, p. 13.
 73. *Ibid.*, p. 14.
 74. Ehrenwald H. : *Psicoterapia, mito y método*, Ed. Toray, Barcelona, 1969, p. 108.
 75. Becker Raymond, de : *Las maquinaciones de la noche*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1966, p. 248.
 76. Sarró Ramón : *El yo y el inconsciente*, *op. cit.*, p. 14.
 77. Ravagnan Luis María : *Centenario del nacimiento de C. G. Jung*, *La Nación*, Buenos Aires, domingo 27 de julio de 1975.

IV. Contexte historique, politique et idéologique du développement conceptuel jungien

78. Toynbee Arnold : *Estudio de la historia*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1960, t. I, capítulo IV, p. 23.
79. Bergson Henri : *Las dos fuentes de la moral y la religión*.
80. Toynbee Arnold : *Estudio de la historia*, *op. cit.*, p. 165.
81. *Ibid.*, p. 165.
82. *Ibid.*, p. 155.
83. Ortega y Gasset José : *La rebelión de las masas*, capítulos V, VI, VII.

VI. Sources de la pensée de Jung

84. Jung C. G. : *Recuerdos, sueños y pensamientos*, *op. cit.*, p. 174.
85. Jung C. G. : *Tipos psicológicos*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1936, p. 454.
86. Hostle Raymond : *Del mito a la religión*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 113.
87. Jung C. G. : *Psicología y religión*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1949, p. 20.
88. Jung C. G. : *Tipos psicológicos*, *op. cit.*, p. 231.
89. Dieter : *Las escuelas de psicología profunda*, Ed. Gredos, Madrid, 1964, p. 485.

VII. La science à l'époque de Jung

90. Korn Alejandro : *Influencias filosóficas de la evolución nacional*, obras completas, Ed. Claridad, p. 171.

VIII. Normes générales

91. Jung C. G. : *Psicología y religión, op. cit.*, p. 75.
92. Spranger E. : *Formas de vida, Revista de Occidente*, Madrid, 1961, p. 21.
93. *Ibid.*, p. 23.

IX. Essence et structure de la psyché

94. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung*, Ed. Espese Calpe, Madrid, 1963, p. 32.
95. *Ibid.*, p. 34.
96. Jung C. G. : *Tipos psicológicos, op. cit.*, p. 475.
97. *Ibid.*, p. 467.
98. Carvalho Rolf : *Medicina psicossomática*, Ed. Moratta, Madrid, p. 82.
99. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente*, Ed. Miracle, Barcelona, 1936, p. 20.
100. *Ibid.*, p. 135.
101. *Ibid.*, p. 136.
102. *Ibid.*, p. 137.
103. Adler Gérard : *Études de psychologie jungienne*, Ginebra, 1957, p. 11.
104. Adler Gérard : *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, Paris, 1961, p. 243, 343.
105. *Ibid.*, p. 346.
106. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente, op. cit.*, p. 457.
107. Baudoin Charles : *La obra de Jung, op. cit.*, p. 62.
108. *Ibid.*, p. 19.

X. Fonctions de la conscience

109. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente, op. cit.*, p. 590.
110. *Ibid.*, p. 458.
111. *Ibid.*, p. 464.
112. *Ibid.*, p. 459.
113. *Ibid.*, p. 454.
114. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung, op. cit.*, p. 40.
115. Progoff Ira : *La psicología de Jung y su significación social, op. cit.*, p. 131-132.
116. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente, op. cit.*, p. 590.
117. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung, op. cit.*, p. 46.
118. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente, op. cit.*, p. 76.
119. *Ibid.*, p. 78.
120. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung, op. cit.*, p. 115.

XI. Types psychologiques

121. Schreider Eugenio : *Los tipos humanos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1950.
122. Jung C. G. : *La realidad del alma*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 98.
123. Jung C. G. : *Tipos psicológicos, op. cit.*, p. 169.
124. *Ibid.*, p. 426.
125. *Ibid.*, p. 453.
126. *Ibid.*, p. 341, 351, 358, 363.
127. *Ibid.*, p. 383, 389, 395.

XII. La persona

128. *Ibid.*, p. 408.
129. Jung C. G. : *Dos ensayos sobre psicología analítica, op. cit.*, p. 64.

XIII. L'âme

130. Jung C. G. : *Problemas de psicología profunda*, p. 107.

XIV. Le symptôme et le complexe

131. Jung C. G. : *Tipos psicológicos, op. cit.*, p. 411.
132. Jung C. G. : *Problemas de psicología profunda, op. cit.*, p. 128.

XV. Dynamique et action de la psyché

133. Jung C. G. : *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1954, p. 9.
134. *Ibid.*, p. 31.
135. Mondolfo Rodolfo : *Heráclito*, Ed. Siglo XXI, Méjico, 1956.
136. Jung C. G. : *Energética psíquica y esencia del sueño*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1954, *op. cit.*, p. 19.
137. *Ibid.*, p. 22.
138. *Ibid.*, p. 25.
139. *Ibid.*, p. 29.
140. Fordham Frieda : *Introducción a la psicología de Jung*, Ed. Alameda, Madrid, 1955, p. 199.
141. Jung C. G. : *Energética psíquica y esencia del sueño*, *op. cit.*, p. 69, 71.
142. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, p. 20-21.
143. *Ibid.*, p. 55.
144. *Ibid.*, p. 91.
145. *Ibid.*, p. 94.
146. *Ibid.*, p. 85.
147. *Ibid.*, p. 107, 109.
148. Campbell Joseph : *El héroe de las mil caras*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1959.
149. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 128.
150. *Ibid.*, p. 150.
151. Vivante A. e Imbelloni J. : *El libro de las Atlántidas*, Biblia Humanios, Ed. Anessi, Buenos Aires, 1939, p. 383-384.
152. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 67, 76, 79, 81, 313.

XVI. Les rêves

153. Freud Sigmund : *La interpretación de los sueños*, obras completas, Ed. Nueva, Madrid, 1948.
154. Jung C. G. : *Energética psíquica y esencia del sueño*, *op. cit.*, p. 116.
155. *Ibid.*, p. 49-50.
156. *Ibid.*, p. 52, 70.
157. Cahen Roland : *Psychothérapie de Jung*, Encyclopédie médico-chirurgicale, Paris, 1955.
158. Baudoin Charles : *La obra de Jung*, *op. cit.*, p. 71.
159. Jung C. G. : *Psicología del inconsciente*, p. 62.
160. Garma Ángel : *La interpretación de los sueños*, Ed. El Ateneo, 1971.
161. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente*, *op. cit.*, p. 109.
162. Jung C. G. : *Psicología y alquimia*, Santiago de Rueda, Buenos Aires, 1957, p. 75.
163. Jung C. G. : *Psicología y educación*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1949, p. 89.
164. Jung C. G. : *Energética psíquica y esencia del sueño*, *op. cit.*, p. 80.
165. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung*, *op. cit.*, p. 129.
166. Jung C. G. : *Psicología y alquimia*, *op. cit.*, p. 338.
167. Jung C. G. : *Tipos psicológicos*, *op. cit.*, p. 461.
168. *Ibid.*, p. 461.

XVII. Processus d'individuation

169. Fromm Erich : *El lenguaje olvidado*, Ed. Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 203.
170. Jung C. G. : *Psicología y alquimia*, *op. cit.*, p. 44.
171. *Ibid.*, p. 73.
172. Jacobi Jolande : *La Psicología de C. G. Jung*, *op. cit.*, p. 188.
173. Jung C. G. : *Psicología y alquimia*, *op. cit.*, p. 20.
174. Jung C. G. : *El yo y el inconsciente*, *op. cit.*, p. 109.
175. Jung C. G. : *El secreto de la flor de oro*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1961, p. 38.
176. Jung C. G. : *Psicología y alquimia*, *op. cit.*, p. 236.
177. Jung C. G. : *Símbolos de transformación*, Ed. Paidos, Buenos Aires, 1962, p. 81.
178. Eliade Mircea : *Yoga e inmortalidad*, Ed. El Ateneo.
179. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 213.
180. *Ibid.*, p. 219.
181. Toyneeb Arnold : *Estudio de la historia*, *op. cit.*, t. III, p. 235.

-
182. Jung C. G. : *Símbolos de transformación, op. cit.*, p. 147.
 183. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos, op. cit.*, p. 83.
 184. *Ibid.*, p. 85.
 185. *Ibid.*, p. 82.
 186. *Ibid.*, p. 58.
 187. *Ibid.*, p. 59.
 188. Progoff Ira : *La Psicología de Jung y su significación social, op. cit.*, p. 154.
 189. Jung C. G. : *Psicología y alquimia, op. cit.*, p. 59.
 190. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung, op. cit.*, p. 141.
 191. Ravagnan Luis María : *Centenario del nacimiento de C. G. Jung, op. cit.*

XVIII. Psychothérapie jungienne

192. Jung C. G. : *Dos ensayos sobre psicología analítica, op. cit.*, p. 205.
 193. Jung C. G. : *Psicología y alquimia, op. cit.*, p. 14.
 194. Jung C. G. : *Energética psíquica y esencia del sueño, op. cit.*, p. 103.
 195. *Ibid.*, p. 93.

XIX. Psychologie et religion

196. Korn Alejandro : *Influencias filosóficas de la evolución nacional, op. cit.*, p. 213.
 197. Jung C. G. : *Respuesta a Job*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Méjico, p. 114.
 198. *Ibid.*, p. 160.

XX. Considérations finales

199. Rapela : *Prólogo de psicología y educación.*
 200. *Ibid.*
 201. Victoria Marcos : *Que es la psicología*, Ed. Columba.
 202. Brochfeld Oliver : *Teoría del psicoanálisis.*

Interprétation de son développement conceptuel

203. Sarró Ramón : en el Prólogo a *La India de los Yoguis*, Ed. Sciente, Barcelona, 1971, p. 23.
 204. Progoff Ira : *La psicología de C. G. Jung y su significación social, op. cit.*, p. 23.
 205. *Ibid.*, p. 25.

XXI. Concept social

206. Lévy-Bruhl Lucien : *Cahiers*, Ed. Gallimard, Paris, 1954, p. 4.
 207. Jung C. G. : *Ensayos sobre la ciencia de la antología*, p. 100.

XXII. L'énergie psychique dans la personnalité et dans la culture

208. Jung C. G. : *Contribuciones a la psicología analítica*, p. 45.
 209. *Ibid.*, p. 53.
 210. *Ibid.*, p. 53.
 211. *Ibid.*, p. 54.
 212. Jung C. G. : *Tipos psicológicos, op. cit.*, p. 467.
 213. *Ibid.*, p. 467.
 214. Jung C. G. : *Contribuciones a la psicología analítica, op. cit.*, p. 54.
 215. Jung C. G. : *Ensayos sobre la ciencia de la mitología*, p. 127.
 216. Jung C. G. : *Ensayos sobre la ciencia de la antología, op. cit.*, p. 127.

XXIII. La transformation des symboles dans l'histoire

217. Jung C. G. : *Ensayos de psicología contemporánea*, p. 10.
 218. *Ibid.*, p. 11.
 219. Jung C. G. : *La integración de la personalidad*, p. 195.

220. *Ibid.*, p. 195.
 221. Jung C. G. : *Ensayos de psicología contemporánea*, p. 8-9.
 222. *Ibid.*, p. 11.
 223. Jung C. G. : *Psicología y religión*, *op. cit.*, p. 108.
 224. Eaton : en el Prólogo a la obra de W. M. Kranefield, *El secreto viaje del hombre y su destino*, Ed. Holt, Nueva York, 1932.
 225. Proffoff Ira : *La psicología de C. G. Jung y su significación social*, *op. cit.*, p. 277.

Investigations dans les limites

226. Jung C. G. : *Recuerdos, sueños y pensamientos*, *op. cit.*, p. 232.
 227. Jung C. G. : *El secreto de la flor de oro*, *op. cit.*, p. 55.
 228. Loisy Alfred : *El nacimiento del cristianismo*, Ed. Argos, Buenos Aires, 1948.
 229. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 211.
 230. Jacobi Jolande : *La psicología de C. G. Jung*, *op. cit.*, p. 87.
 231. Jung C. G. : en el Prólogo de *El secreto de la flor de oro*, *op. cit.*, p. 17.
 232. Jung C. G. : *Interpretación de la naturaleza y la psique*, p. 26.
 233. *Ibid.*, p. 88.
 234. *Ibid.*, p. 19.
 235. *Ibid.*, p. 28.
 236. *Ibid.*, p. 28.
 237. *Ibid.*, p. 38.
 238. *Ibid.*, p. 39.
 239. *Ibid.*, p. 41.
 240. *Ibid.*, p. 42.
 241. *Ibid.*, p. 116.
 242. Jung C. G. : *Un mito moderno*, Ed. Sur, Buenos Aires, p. 25.
 243. Cencillo L. : *Mito, semántica y realidad*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, p. 3.
 244. Jung C. G. : *Símbolos de transformación*, *op. cit.*, p. 17.
 245. *Ibid.*, p. 16.
 246. Ehrenwald H. : *Psicoterapia, mito y método*, *op. cit.*, p. 11.
 247. Berthelot Marcelin : *Science et libre pensée*, Paris, 1905, p. 450.
 248. Pascal Blaise : *Les Pensées*.
 249. Gusdorf G. : *Mito y metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires.
 250. Alain Emile : *Préliminaires à la mythologie*.
 251. *Ibid.*, p. 21.
 252. Valéry Paul : *Petit traité sur les mythes*, p. 249-250.
 253. Ehrenwald H. : *Psicoterapia, mito y método*, *op. cit.*, p. 37.
 254. Marcel Gabriel : *Métaphysique*, 1935, p. 236.
 255. Gusdorf G. : *Mito y metafísica*, *op. cit.*, p. 199.
 256. *Ibid.*, p. 205.
 257. Evans-Pritchard Edward, sir : *Oracles and magic among the Azande Oxford*, Ed. Clarendon Press, 1937.
 258. Ehrenwald H. : *Psicoterapia, mito y método*, *op. cit.*, p. 17.
 259. *Ibid.*, p. 16.
 260. *Ibid.*, p. 23.
 261. Cencillo L. : *Mito, semántica y realidad*, *op. cit.*, p. 9.
 262. *Ibid.*, p. 452.
 263. Jung C. G. : *El hombre y sus símbolos*, *op. cit.*, p. 128.
 264. Caillois Roger : *El mito y el hombre*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1939, p. 30.
 265. *Ibid.*, p. 43.
 266. Cassirer Ernst : *Filosofía de las formas simbólicas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1971, t. II, p. 117.
 267. Gusdorf G. : *Mito y metafísica*, *op. cit.*, p. 53.
 268. Quiles Ismael : *Filosofía budista*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1968.
 269. Relan D. : *El templo y la casa*, Ed. Monte Avila, Caracas, 1970.
 270. Cassirer Ernst : *Filosofía de las formas simbólicas*, *op. cit.*, p. 123.
 271. Génesis, XVIII, 11.
 272. *Ibid.*, XVIII, 12.
 273. *Ibid.*, XVIII, 13.

-
274. Eliade Mircea : *Tratado de historia de las religiones*, p. 224.
 275. Cassirer Ernst : *Filosofía de las formas simbólicas, op. cit.*, p. 118.
 276. Eliade Mircea : *El mito del eterno retorno*, p. 21.
 277. Eliade Mircea : *Tratado de historia de las religiones*, p. 126.
 278. *Ibid.*, p. 128.
 279. *Ibid.*, p. 138.

Casuistique

280. Viroleau : *Le voyage de Gilgamesh au paradis*, Tableta VIII, p. 204.
 281. Carcopino Jérôme : *La basilique pythagoricienne*, p. 299.
 282. Eliade Mircea : *Tratado de historia de las religiones*, p. 275.
 283. Toynbee Arnold : *El historiador y la religión*, Trad. Alberto Luis Bixio, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1958, p. 96.
 284. Laufer : *Jade*, Passim, p. 296.
 285. de Groot : *Religious system of China*, t. I, p. 271, 273.
 286. Laufer : *Jade, op. cit.*, p. 299.
 287. *Ibid.*, p. 299.
 288. Karlgren : *Some fecundity symbols in ancient China*, Stockholm, 1936.
 289. *Ibid.*, p. 136.
 290. Eliade Mircea : *Tratado de historia de las religiones*, p. 413.
 291. Frazer James George, sir : *La rama dorada*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1969, p. 120.
 292. Bridges, E. Lucas : *El último confín de la tierra*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1952.
 293. Cruz de Schweim Elena : Traducción de *Houshalan*, p. 290.
 294. Gallardo Carlos : *Los Onas*, Ed. Cabaut y Cía., Buenos Aires, 1910, p. 301.
 295. Frazer James George, sir : *La rama dorada, op. cit.*, p. 699 ss.

Conclusions (17 ans après)

296. Franz Marie-Louise von : *El hombre y sus símbolos*, p. 304.
 297. *Ibid.*, p. 310.
 298. Haber Abraham : *Un símbolo vivo*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
 299. Lévi-Strauss Claude : *Antropología estructural*, Ed. Galena, Buenos Aires.
 300. Barthes Roland : *Cuadernos de psicología*, Buenos Aires.
 301. Seminario de traducción : Instituto de Altos estudios del hombre, Roland Cahen, Paris, 1981.
 302. *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

- Carotenuto, Aldo et Trombetta, Carlo, *Sabina Spielrein entre Freud et Jung*, Aubier Montaigne, Paris, 1981.
- Donn, Linda, *Freud y Jung*, Vergora, Buenos Aires, 1990.
- Ejilevitch Grimaldi, Horacio, *C. G. Jung, el último de los magos*, Fundación C. G. Jung de psicología analítica, Buenos Aires, 1987.
- Evans, Richard, *Entretiens avec C. G. Jung*, Payot, Petite bibliothèque, 1964.
- Freud, S., et Jung, C. G., *Correspondance*, vol. I (1906-1909) et vol. II (1910-1914), coll. « Connaissance de l'Inconscient », Gallimard, Paris, 1975.
- Hannah, Barbara, *Rencontres avec l'âme : l'imagination active selon Jung*, Ed. Jacqueline Renard, Paris, 1990.
- Jung, sa vie et son œuvre, coll. « La Fontaine de Pierre », Dervy-Livres, Paris, 1989.
- Humbert, Élie, *Jung*, traduction del francés por D^{ra} E. G. Píoton-Cimetti, Paris, 1992.
- Jornada Rioplatense interdisciplina, *Freud-Jung-Lacan*, Instituto Jung de Buenos Aires, 1985.
- Jung, Carl Gustav, *Les racines de la conscience*, Buchet-Chastel, Paris, 1971.
- , *Aïon : études sur la phénoménologie du soi*, Albin-Michel, Paris, 1983.
- , *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, Albin-Michel, Paris, 1979.
- , *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Paris, 1964.
- , *L'âme et la vie*, Buchet-Chastel, Paris, 1963.
- , *L'âme et le soi, Renaissance et individuation*, Ed. Albin-Michel, Paris, 1990.
- , *L'essence de la mythologie*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1980.
- , *L'homme à la découverte de son âme*, Albin-Michel, Paris, 1987.
- , *La guérison psychologique*, Ed. Université, Georg et C^{ie}, Genève, 1976.
- , *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- , *Los complejos y el inconsciente*, Alianza editorial, Madrid, 1974.
- , *Ma vie*, Gallimard, Paris, 1973.
- , *Psychologie de l'inconscient*, Ed. Université, Georg et C^{ie}, Genève, 1986.
- , *Psychologie et alchimie*, Buchet-Chastel, Paris, 1970.
- , *Psychologie et orientalisme*, Albin-Michel, Paris, 1985.
- , *Réponse à Job*, Buchet-Chastel, Paris, 1975.
- , *Synchronicité et paracelsica*, Albin-Michel, Paris, 1988.
- , *The visions seminaries*, Book 1, Spring Publications, New York, 1976.
- , *Types psychologiques*, Ed. Université, Georg et C^{ie}, Genève, 1950.
- Jung, Emma, *Animus and anima*, Spring publications, New York, 1972.
- Maillard, Christine, *Les sept sermons aux morts de Carl Gustav Jung*, Presses universitaires de Nancy, Nancy, 1993.
- Mc. Guire, W., et Hull, R.F.C., *C. G. Jung parle : rencontres et interviews*, Buchet-Chastel, Paris, 1985.
- Progoff, Ira, *La psicología de C. G. Jung y su significación social*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Serrano, Miguel, *C. G. Jung et Herman Hesse*, Ed. Georg, Genève, 1991.
- Spring 1970, 1974-1977, *An annual of Archetypal psychology and Jungian thought*, Spring publications, New York, 1970-1977.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

- La Théorie psychanalytique*. Traduction de Mme M. Schmid-Guisan, Éd. Montaigne, Paris 1932, épuisé.
- L'Homme à la découverte de son âme*. Préface et adaptation du Dr Roland Cahen, 1943, 6^e éd., 1962, Éd. du Mont-Blanc, Genève, et Buchet/Chastel, Paris, 8^e éd., Petite Bibliothèque Payot, Paris 1966.
- Aspects du drame contemporain*. Préface et traduction du Dr Roland Cahen, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1948, 2^e éd., 1967.
- Types psychologiques*. Préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1950, 2^e éd., 1958, 3^e éd. 1967.
- Psychologie de l'inconscient*. Préface et traduction du Dr Roland Cahen, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1953, 2^e éd., 1963.
- La Guérison psychologique*. Préface et adaptation du Dr Roland Cahen, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1953.
- Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1953, éd., 1967.
- Introduction à l'essence de la mythologie* (avec Ch. Kerényi). Traduction d'Henri Del Medico, Payot, Paris 1953.
- L'Énergétique psychique*. Préface et traduction d'Yves Le Lay, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1956.
- Le Fripon divin* (avec Ch. Kerényi et P. Radin). Traduction d'Arthur Reiss, Collection Analyse et Synthèse, Librairie de l'Université, Genève, et Buchet/Chastel, Paris 1958.
- Psychologie et religion*. Traduction de M. Bernson et G. Cahen, Buchet/Chastel, Paris 1960.
- Un mythe moderne*. Préface et adaptation du Dr Roland Cahen, avec la collaboration de René et Françoise Baumann, Gallimard, Paris 1960, 2^e éd., 1963.
- Problèmes de l'âme moderne*. Traduction d'Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris 1961, 2^e éd., 1961.
- Présent et avenir*. Traduction et annotations du Dr Roland Cahen, avec la collaboration de René et Françoise Baumann avec la collaboration de René et Françoise Baumann, Buchet/Chastel, 1962.
- Psychologie et éducation*. Traduction d'Yves Le Lay, Buchet/Chastel, 1963.
- La Dialectique du moi et de l'inconscient*. Préface, traduction et annotations du Dr Roland Cahen, Gallimard, Paris 1964, 2^e éd., 1967.
- Réponse à Job*. Traduction et annotations du Dr Roland Cahen, avec une posface d'Henry Corbin, Buchet/Chastel, Paris 1964.
- L'Âme et la vie*. Textes essentiels de C. G. Jung choisis par J. Jacobi. Traduction du Dr Roland Cahen et d'Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris 1965.
- Ma vie*. Souvenirs, rêves et pensées recueillis par Aniéla Jaffé. Traduction du Dr Roland Cahen et d'Yves Le Lay, avec la collaboration de Salomé Burckhardt. Collection Témoin, Gallimard, Paris 1967.
- Psychologie et alchimie*. Traduction du Dr Roland Cahen et d'Henry Pernet, Buchet/Chastel, Paris 1970.
- Les Racines de la conscience*, études sur l'archétype. Traduction d'Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris 1971.
- Psychologie du transfert*. Traduction d'Yves Le Lay.

INDEX

*Sont mentionnés les protagonistes des disciplines suivantes :
religion, histoire, mythologie, science et littérature.*

- Abraham, Carl:31, 32, 76, 123
 Abyrga:191, 192
 Adam:190, 191
 Adler, Alfred:22, 32, 35, 129, 133, 137, 138, 228
 Adler, Gerard:78, 133
 Adonis:199
 Agamémnon:172
 Agrippa, voir Nettlesheim:161
 Ahrinan:191
 Ahura-Mazda:191
 Alain, Émile-Auguste:166
 Alexander, Franz:66, 67, 68
 Alexandre le Grand:176, 198
 Amenhotep:33
 Aménophis IV:33
 Amon:33
 Ampère, André Marie:62, 70
 Anderson, Carl David:64
 Andromède:116
 Anne, reine de Grande-Bretagne et d'Irlande:213
 Anu:191
 Aphrodite:199
 Apollon:192, 222
 Aramburu, Pedro, général:207
 Archimède:165
 Aristote:67, 144, 164
 Atlas:192, 195
 Attis:199
 Augustin, saint:77, 213, 215
 Avenarius, Richard:55
 Avogadro, Amedeo:62
 Bach, Johann Sebastian:22, 211
 Bachofen, Johann Jakob:20, 51
 Bacon, Francis:164
 Bain, Alexander:63
 Barbe Bleue:116
 Barthes, Roland:226
 Bartók, Béla:41, 63
 Bateson, Gregory:8
 Baudoin, Charles:21, 23, 24, 108
 Becker, Raymond de:35
 Becquerel, Henri:62
 Belbey:138
 Bell, Graham:61, 62
 Belle de Jours:200
 Belle et la Bête, La:102
 Bergson, Henri:41, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 75, 132, 137, 156, 183
 Berkeley, George:131
 Bermúdez, Rojas:8
 Berthelot, Marcelin:62, 164
 Betz:72
 Bichat, Marie François Xavier:71
 Binswanger, Ludwig:28, 32
 Bleuler, Eugen:31, 32, 58, 70, 136, 137
 Bochian:65
 Bohr, Aage:67, 168
 Borth, Nils:226
 Bouddha:121, 154, 173
 Bouriates:191
 Boutroux, Émile:53, 62
 Braque, Georges:41, 63
 Breton, André:41
 Bridges, E. Lucas:216
 Broca, Paul:71, 72
 Brochfeld, Oliver:138
 Brodmann, K.:72
 Broglie, Louis de:64
 Bruno, Giordano:70
 Brunschvicg, Léon:41, 165
 Brutus, Marcus Junius:45
 Bunge, Mario:49
 Burckhardt, Jacob:18, 20, 43, 51, 142
 Busse:95
 Cahen, Roland:9, 22, 108, 227, 228, 229
 Caillois, Roger:176
 Camoens, Luis de:176
 Campbell, Joseph:101
 Carnot, Sadi:61
 Carotenuto, Aldo:137
 Carus, Carl Gustav:35, 75
 Cassirer, Ernst:173, 174
 Castor et Pollux:101
 Caycedo, Alfonso:140
 Cencillo, L.:179
 Cendrillon:101
 César, Caius Julius:45, 118
 Charcot, Jean Martin:57, 227
 Charles Ier:212
 Charles II:212
 Chiang Kai-shek, Jiang Jieshi, dit:39
 Childebert, roi des Francs:218
 Chirico, Giorgio de:41
 Chistensen, A.:191
 Christ:24, 55, 102, 120, 122, 133, 134, 135, 154, 158, 159, 167, 171, 177
 Christophe, saint:122
 Clausius, Rudolf:61

-
- Clodomir, roi d'Orléans:218
 Clotaire, roi des Francs:218
 Clotilde, sainte:218
 Collingwood, Cuthbert:67
 Colomb, Christophe:176
 Compton, Arthur Holly:64
 Comte, Auguste:62, 63, 71
 Corr ea:198
 Coulanges, Fustel de:171
 Cr sus, roi:107
 Croce, Benedetto:22, 41, 167
 Cues, Nicolas de:66
 Curie, Pierre et Marie:62
 Cushing, Harvey Williams:72
 Cybèle, Frigia:199
 Cyrène:122
 Dalí, Salvador:41, 226
 Dalton, John:62
 Darendorf, Ralph:42
 Darwin, Charles:62
 David, roi:199
 Davisson, Clinton Joseph:64
 Debussy, Claude:63
 Degas, Hilaire Germain Edgar:61
 Delon, Alain:188
 Descartes, René:165
 Dewey, John:41
 Diener, Gottfried:225
 Dilthey, Wilhelm:41, 60, 62, 141, 156
 Dimitris:153
 Dionysos:192
 Dirac, Paul:67
 Dollard:198
 Dominique:215
 Dostojevski, Fiodor Mikha lovitch:153
 Driesch, Hans:62, 65
 Dufy, Raoul:41
 Durkheim, Émile:142, 143
 Eaton:156
 Eckberg, Anita:193
 Eckhart, Maître:17
 Edison, Thomas:61, 168
 Einstein, Albert:63, 64, 67, 164
 Eliade, Mircea:170, 177
  lis e:199
 Eminescu, Mihail:176
 Empédocle:17
  n e:176
 Engels, Friedrich:41
Enkidu:190
  ph siens:159
 pim th e:205
 Ervige, roi des Wisigoths:218
 Escard , Florencio:8
 Esculape:102
 Étienne, saint:213, 215
 Evans, Richard:25
 Evans-Pritchard, Edward, sir:168
  ve:116, 220
  z chiel:199
 Fanon, Frantz:42
 Farau:22
 Farouk, roi d'Égypte:39
 Faust:14, 104, 116, 138, 176, 225
 Fechner, Gustav Theodor:71, 72
 Ferenczi, Sandor:23, 30, 32
 Ferrero, Guglielmo:37
 Filon:161
 Fils, voir Christ:133
 Fliess, Wilhelm:28
 Flourens, Pierre:71
 Flournoy, Théodore:35, 58, 136
 Foe, Daniel de:176
 Ford:168
 Fordham, Frieda:97
 Forel, Augusto:32, 136
 Francia:208
 François-Ferdinand de Habsbourg, archiduc d'Autriche:38
François-Joseph I^{er}, empereur d'Autriche:37
 Frazer, James George, sir:198
Frédéric II le Grand, roi de Prusse:38
 Frédéric-Guillaume Ier, roi de Prusse:38
 Freeman, John:25
 Freud, Sigmund:6, 7, 8, 10, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 57, 59, 75, 76, 91, 92, 94, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 123, 133, 137, 138, 140, 142, 146, 147, 163, 167, 172, 177, 228
 Friedrich, Caspar David:62
 Frobenius, Leo:102, 210
 Fromm, Erich:138, 169
 Furtado, Celso:42
 Gagarin, Youri Alex ievitch:39
 Galeno, Klaudies Galen s, dit:85
 Galilée, Galilei:66
 Gallardo, Carlos:217
 Garma, Ángel:8, 110
 Gaille, Charles de:39
 Gay-Lussac, Louis Joseph:62
 Gerner:64
Gilgamesh:190, 191
 Giverti, Eva:8
 Goering, Hermann:21
 Goethe, Johann Wolfgang von:14, 38, 71, 103, 104
 Goldschmidt, Victor:65
 Goldstein, Eugen:62, 65
 Goncourt, Edmond et Jules de:61
 Grande Mère:102, 117, 198, 199
 Greco, Domenikos Theotokopoulos, dit el:164, 213, 214, 215
 Gris, Juan:41, 63
 Gross, M. M.:85
 Guillaume III, d'Orange-Nassau:212
 Guise, Henri de:218
 Haber, Abraham:9, 226
 Haeckel, Ernst:62
 Haendel, Georg Friedrich:22
Hamlet:225
-

- Han, dynastie chinoise*:206
 Hannah, Barbara:137
 Hannibal:199
 Hartmann, Karl Eduard von:18, 35, 41, 66, 67, 75, 143
 Head, Henry:54, 72
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:17, 42, 55, 62, 70
 Heidegger, Martin:41
 Heisenberg, Werner:64, 67
 Hélène:116, 220, 225
 Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von:61
 Henri III de Valois, roi de France:218
 Henri IV de Navarre:218
 Héraclès, voir Hercule:190, 192
 Héraclite d'Éphèse:17, 51, 52, 95, 160, 175
 Herbart, Johann Friedrich:71
 Hercule:77
 Hermas, Pasteur d':159
 Hermès:59
 Hérodote:192, 198
 Hesse, Hermann:229
 Hitler, Adolf:21, 39, 99
 Hitzig, E.:72
 Hohenheim:70
 Holstein-Augustenburg, duc de:82
Homère:52
Houshalan:216
Houshken:217
 Hubble, Edwin Powell:64
 Humbert, Élie:9, 227
 Humboldt, Alexander von:15
 Hume, David:63
 Husserl, Edmund:41, 55, 56, 132, 156
 Huxley, Aldous:19, 41, 62
 Huyghe, René:227
 Hyde, voir Jeckill:193
 Imbelloni, José:102
 Immaculée Conception, voir Vierge:134, 171
 Isabelle I^{ère}, dite la Catholique:212
 Iscariote, voir Judas:171
 Ishtar:199
 Izurieta, Ernesto:8
 Jackson, John Hughlings:71, 72
 Jacob:9, 173, 205
 Jacobi, Jolande:75, 82, 118, 126
Jacques II, roi de Grande-Bretagne et d'Irlande:213
 Jaffé, Aniela:225
 James, William:41, 58, 62, 132
 Janet, Pierre:57, 75, 91, 136, 151
 Janus:21
 Jason:192
 Jaspers, Carl:41, 128
 Jean, saint:102, 164, 219
 Jeans, James Hopwood, sir:67, 161
 Jeckill:193
 Jensen, Joannes Vilhelm:169, 170
 Jésus, voir Christ:122, 215
 Jésus-Christ, voir Christ:45, 158
Job:132, 133, 157
 Joliot-Curie, Irène et Frédéric:64
 Jonas:210
Jones, Ernest:31
 Jordan, Pascual:66, 85
 Josué:199
 Joule, James Prescott:61
 Jourdain, Monsieur:177
 Joyce, James:41, 136
 Judas:171
 Jung, Carl Gustav:6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 172, 175, 180, 186, 188, 189, 205, 213, 215, 220, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230
 Jung, Carl Gustav, grand-père paternel:14, 15
 Jung, Carl, trisaïeul paternel:14
 Jung, Emma, née Rauschenbach, épouse de Carl Gustav:16
 Jung, Franz Ignaz, bisaïeul paternel:14
 Jung, Gertrud, sœur de Carl Gustav:15
 Jung, Jean Paul Achille, père de Carl Gustav:15
 Jung, Joh-Sigismund, frère de Franz Ignaz, arrière-grand-oncle:14
 Kafka, Franz:41, 114, 162
 Kalmuks:191
 Kant, Emmanuel:17, 18, 59, 63, 67, 70, 164, 165, 170
Karamazov:153, 163
 Kash:191
 Katz, Elen:8, 9
 Keder:161
 Kekule von Stradonitz, August:62
 Kelvin, lord, voir Thomson, William, sir:61
 Kemmerer:160
 Kerényi, Karl:149
 Khrouchtchev, Nikita Sergheïevitch:39
 Kierkegaard, Sören Aabye:41
 Klee, Paul:41
 Koch, Robert:71
 Ko-Hung:206
 Kolbe:62
 Korn, Alejandro:44, 104, 130
 Kotzebue, August von:14
 Krafft-Ebing, Richard:19
 Kretschmer, Ernst:85
 Krisch, James:225
 Külpe, Oswald:95
 Kun, Béla:40
 Kundry:116

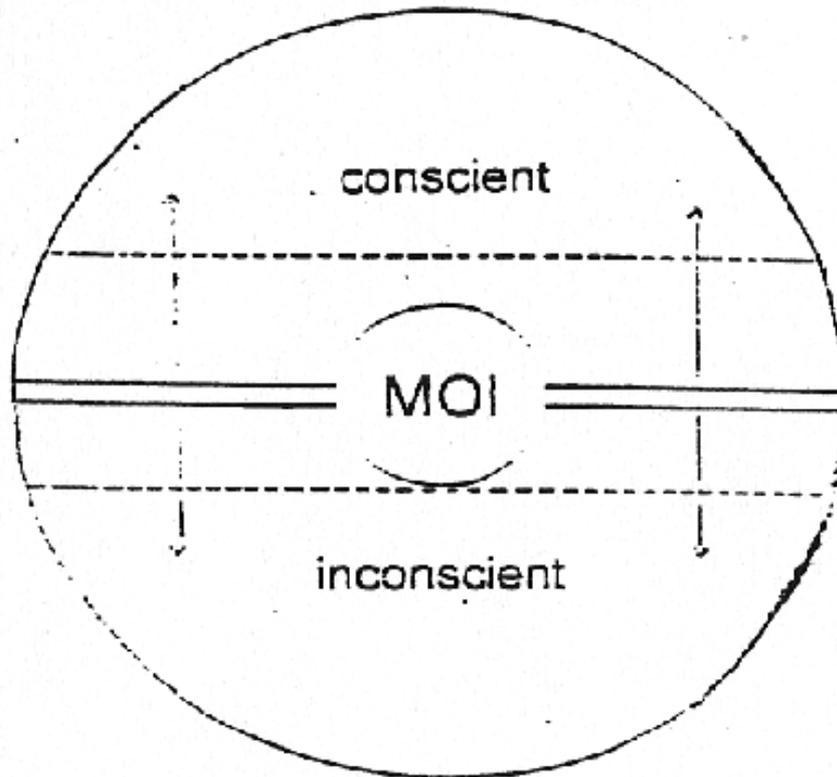
- Laënnec, René:71
 Lamarck, Jean-Baptiste de Monet, chevalier de:62
 Lanza del Vasto, Joseph Jean:51, 178
 Lao-Tseu, Lao zi, dit:160
 Lassalle, Ferdinand:63
 Lavelle, Louis:41
 Le Verrier, Urbain Jean Joseph:21, 62
 Leibniz, Wilhelm Gottfried:67, 160, 161
 Lemaître, Georges Henri, chanoine:64
 Lénine, Vladimir Ilitch Oulianov, dit:39, 41
 Lepedhinskaia:65
 Leprince-Ringuet, Louis:64
 Lévi-Strauss, Claude:180, 226, 227
 Lévy-Bruhl, Lucien:59, 79, 102, 143, 144, 145
 Lorentz, Konrad:62
 Loyola, Ignace de, saint:120
 Luc, saint:102, 171
 Mach, Ernst:56, 62
 Madone, La, voir Vierge:153
 Magendie, François:70
 Mahomet:154
 Malinowski, Bronislaw Kaspar:168
 Mallarmé, Stéphane:61
 Malraux, André:230
 Manès:154
 Manet, Édouard:41, 61
 Mantis:173
 Manu:212
 Manuel, Jorge:214, 215
 Mao Tsé-Toung, Mao-Zedong, dit:39
 Maraval:46, 47
 Marc, saint:102
 Marcel, Gabriel:41, 166
 Marción:159
 Marías, Julián:164
 Marie, voir Vierge:102, 116, 133, 210, 220
 Maritain, Jacques:41
 Marx, Karl:41, 42, 62, 63, 167
 Mastroiani, Marcelo:193
 Matisse, Henri:41
 Matthieu, saint:102
 Maxwell, James:62, 64
 May, Rollo:163
 Mayer, Julius Robert von:55, 61
 Mead, G. H.:156
 Meany:25
 Mendel, Gregori:62
 Mendeleïev, Dimitri Ivanovitch:62, 64, 65
 Menem, président de la République argentine:218
 Menem, président de la République d'Argentine:218
 Méphistophélès:115
 Meyer, Édouard:44, 48, 49
 Meyer, Viktor:62
 Meyerson, Émile:56
 Midhunn:191
 Mill, John Stuart:63, 71
 Miller, Miss:35
 Millikan, Robert Andrews:62
Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, comte de:38
 Miró, Juan:41
 Mithra:220
 Moïse:29
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, dit:177
 Molina, doña Maria de:213
 Momo:219
 Monekow, Constantin von:65, 72
 Monet, Claude:41
 Montpensier, Anne-Marie Louise d'Orléans, duchesse de:218
 Moreno, Jacob Lévy:8
 Morgan, Lewis Henry:62
 Morton Prince:136
 Müller, Johann Peter:71
 Mumford, Lewis:141
 Mussolini, Benito Amilcare Andrea:39
 Nagas:102
 Napoléon I^{er}:14, 48
 Nettesheim, Agrippa Heinrich Cornelius von:161
 Newton, Isaac, sir:64
 Nietzsche, Friedrich:18, 51, 54, 61, 62, 78, 99, 118, 124, 135, 143, 165, 205, 228
Oberhuber:32
 Œdipe:76, 116, 172, 189
 Onas:216
 Orgaz, comte d':213, 215
 Ortega y Gasset, José:43, 44, 45, 141, 167
 Ortega, Palito:208
 Osiris:199
 Pacha Mama:198
 Pan:165, 172
 Pandore:172
 Pang:207
 Paracelse, Philippus Aureolus von Hohenheim, dit:157, 158, 161
 Parsifal:116
 Pascal, Blaise:165
 Pasteur, Louis:62, 165
 Paul, saint:158
 Pauli, Wolfgang:162, 226
 Pende:85
 Perón, Juan Domingo, général:218
 Persée:116
 Perséphone:199
 Pesagno Espora, Mario Augusto:6
 Phénix:77
 Pic de la Mirandole, Giovanni:161
 Picasso, Pablo:41
 Pichon Rivière, Enrique:8
 Pissarro, Camille:41
 Piuet:202
 Planck, Max:63, 64, 164
 Platon:17, 177
 Plotin:53, 54
 Plücker, Julius:62
 Pollux, voir Castor:101
 Porket, Manfred:225
 Power, Tyrone:186, 187

-
- Priestley, John Boynton:225
 Progoff, Ira:12, 82
 Prométhée:77, 78, 205
 Proudhon, Pierre Joseph:63
 Pueblos, Indiens:23, 25
 Pythagore:17
 Rabelais, François:51
 Radin, Paul:101
 Rapela:136
 Raskolnikov:153
 Read, Herbert Edward, sir:225
 Reimer, G. A.:14
 Reimer, Hermann:15, 170
 Renan, Ernest:63
 Renoir, Pierre Auguste:61
 Reynaud, Paul:222
 Rhine, Joseph Banks:160
 Ribeiro, Darcy:42
 Ribot, Théodule:63
 Rodin, Auguste:61
 Rodin, Paul:225
 Rogers, Carl:8, 163
 Romains:158
 Röntgen, Wilhelm Konrad von:62
 Rousselle, Erwin:225
 Rubino, Vicente:9
 Ruersch:8
 Ruiz de Toledo, Gonzalo, don:213, 214
 Russell, Bertrand:41
 Rust:14
 Rutherford of Nelson, Ernest, lord:63
 Sabitu:191
 Samson:218
 Sand, Carl Ludwig:14
 Sarró, Ramón:121, 140
 Sartre, Jean-Paul:41, 144
 Satan:132, 171
 Saül, roi:199
 Saussure, Ferdinand de:226
 Sauvage, Micheline:225
 Scheler, Max:41, 42, 50, 131, 178
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von:70, 71
 Schiller, Johann Christoph Friedrich:82, 83
 Schönberg, Arnold:41, 63
 Schopenhauer, Arthur:17, 143, 161, 164
 Schreber, cas:123
 Schweitzer, Albert:210, 211
 Seigneur, voir Christ:173, 199
 Serrano, Miguel:24, 25
 Shakespeare, William:20, 225
 Shaw, Bernard:28
 Sherrington, Charles Scott, sir:72
 Siegfried:116
 Sisley, Alfred:41
 Sophie:116, 133, 220
 Sorokin, Pitirim:42
Spencer, Herbert:62
 Spengler, Oswald:45, 52
 Spielrein, Sabina:10, 137
 Spinoza, Baruch:81
 Spitteler, Carl:51, 78, 205
 Spranger, Eduardo:74
 Staline, Iossif Vissarionovitch Djougachvili, dit:39
 Stavriguin:153
 Steckel, Wilhelm:28, 32
 Stravinski, Igor Féodorovitch:41, 63
 Stroessner:208
 Tammuz:199
 Teilhard de Chardin, Pierre:22
Tenorio, Juan, don:225
 Terme:171
 Tertullien, Septimius Florens:134
 Théophraste, Tyrtame, dit:161
 Thomas, saint:17
 Thomson, Joseph John, sir:62
 Thomson, William, sir:61
 Tillich, Paul:141
 Tiptet, Michael:225
 Toynbee, Arnold:37, 123, 135, 141, 225
 Trithemius, abbé:158
 Trofinovitch:153
 Trombetta, Carlo:137
 Trotski, Lev Davidovitch:39
Ulysse:136, 176
 Urnashbi:191
 Ut-Napishtim:190, 191
 Valdemar I^{er}:212
 Valentino, Rudolph:116, 188
 Valéry, Paul:166
 Van't Hoff, Jacobus Henricus:62
 Vénus:199
 Verdi, Giuseppe:61
 Verjovenski:153
 Verlaine, Paul:61
 Victoria, Marcos:137
 Vierge:56, 116, 132, 189, 215, 220
 Viola:85
 Virchow, Rudolf:71
 Vries, Hugo de:62
 Wagner, Richard:61
 Wamba, roi des Wisigoths:218
 Warburg, Otto:65
 Weber, Max:47, 71
 Weiss, Pierre:64
 White, Victor, père:230
 Whitehead, Alfred North:41, 66, 67, 68, 156
 Whizinga:203
 Wilhelm, Richard:21, 119, 157, 160, 225
 Wilson, Charles Thomson Rees:62
 Winnebagos, Indiens:101
 Wittgenstein, Ludwig Josef:41
 Wolff, Toni:137
 Wotan, dieu de la guerre:21, 99, 151
 Wright Mills, Charles:42
 Wundt, Wilhelm:63
 Xenopol, Alexandru:45
 Yashy:191
 Yasna:191
-

Yima:191
Zarathoustra, voir Zoroastre:18, 118, 205
Zeeman, Peter:62
Zeus:199
Zola, Émile:61
Zoroastre:154, 161
Zosime:158
Zubiri, Javier:66, 67, 68

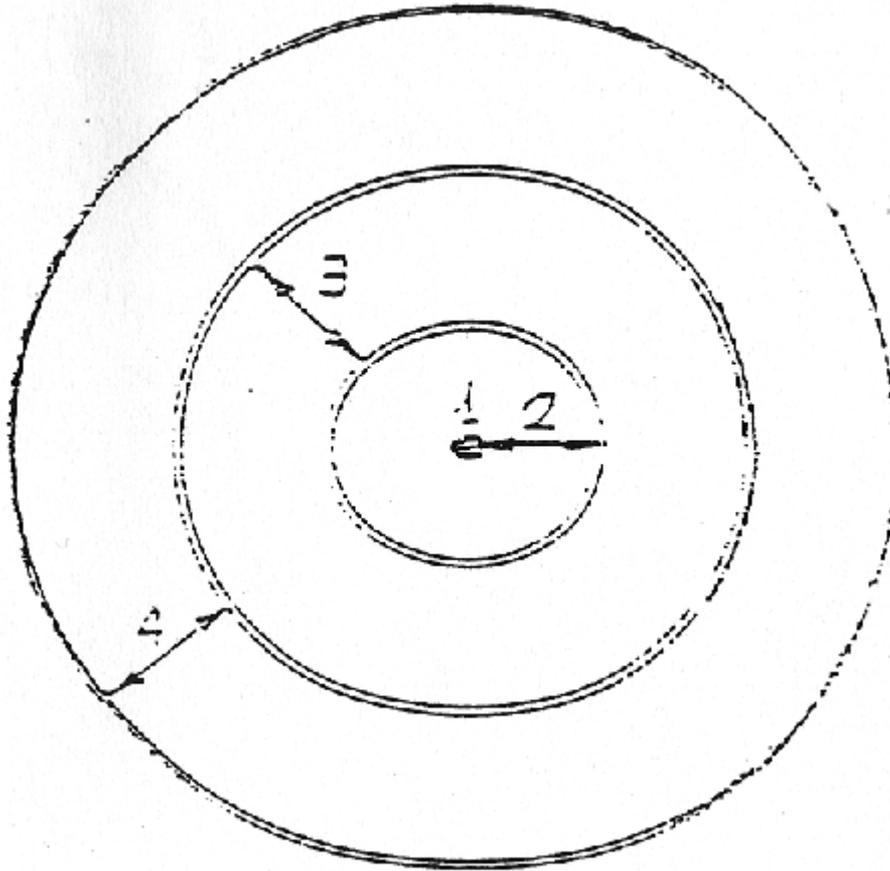
ILLUSTRATIONS

Schéma 1



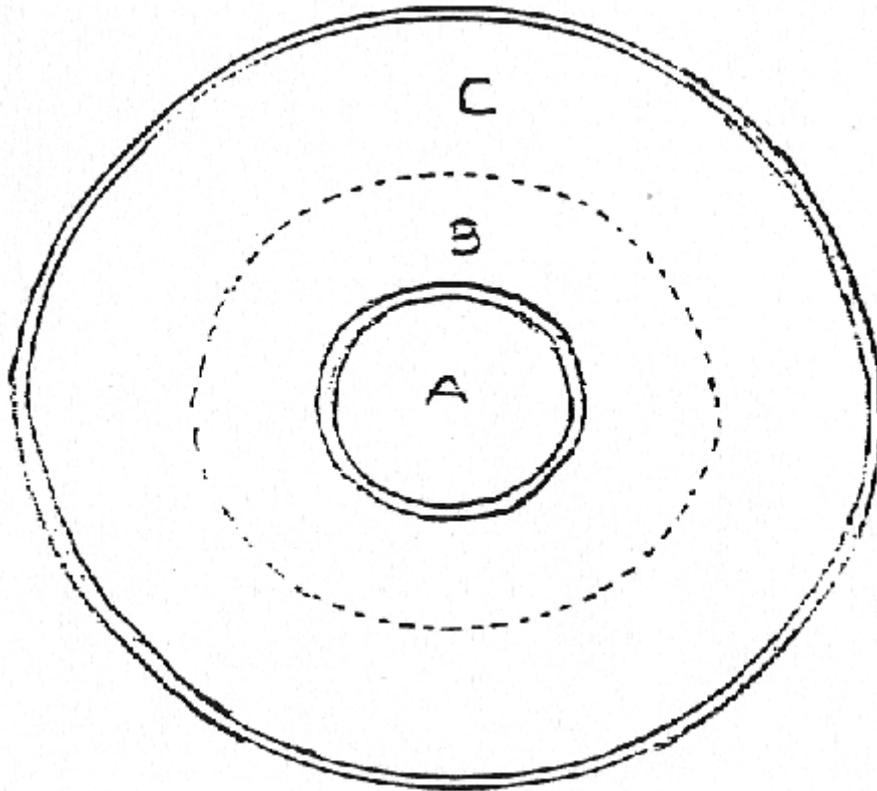
La psyché est constituée de deux sphères, opposées par ses propriétés, et complémentaires par son comportement : Le conscient et l'inconscient. Le moi participe dans les deux sphères.

Schéma 2



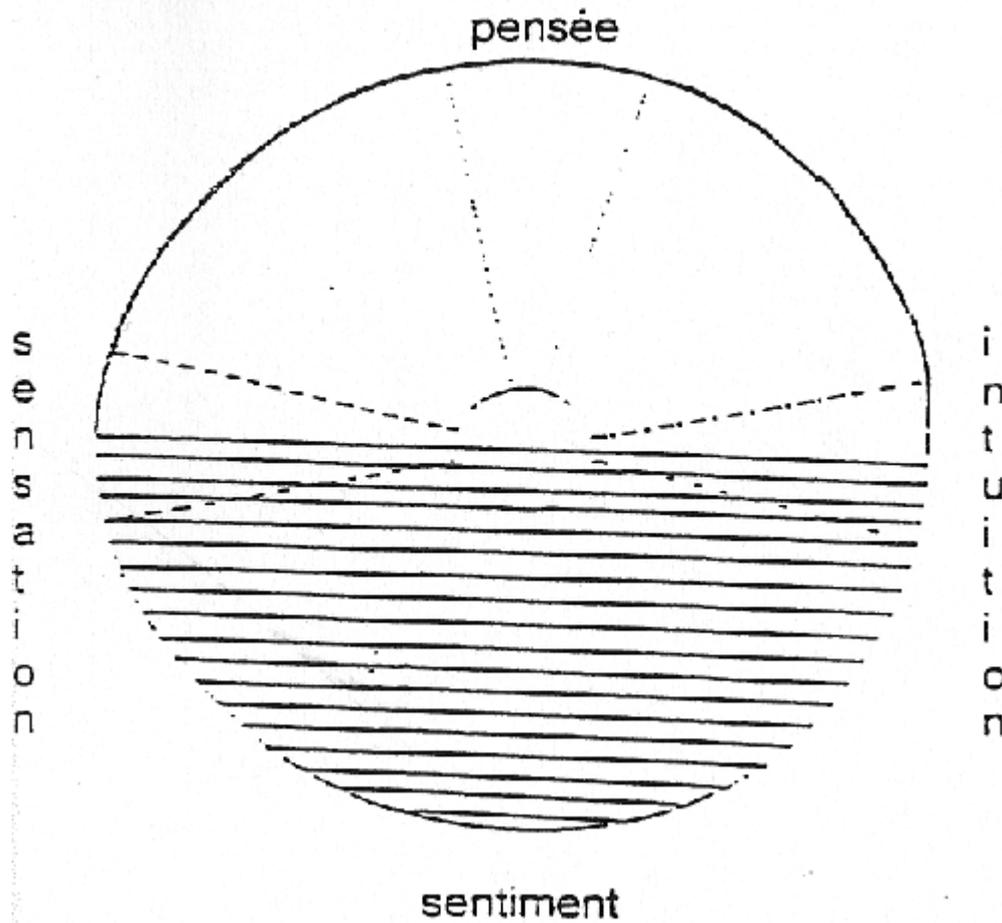
- 1 – Moi
- 2 – Sphère de la conscience
- 3 – Sphère de l'inconscient personnel
- 4 – Sphère de l'inconscient collectif

Schéma 3



- A – Partie de l'inconscient collectif qui ne peut jamais accéder au conscient
- B – Sphère de l'inconscient collectif
- C – Sphère de l'inconscient personnel

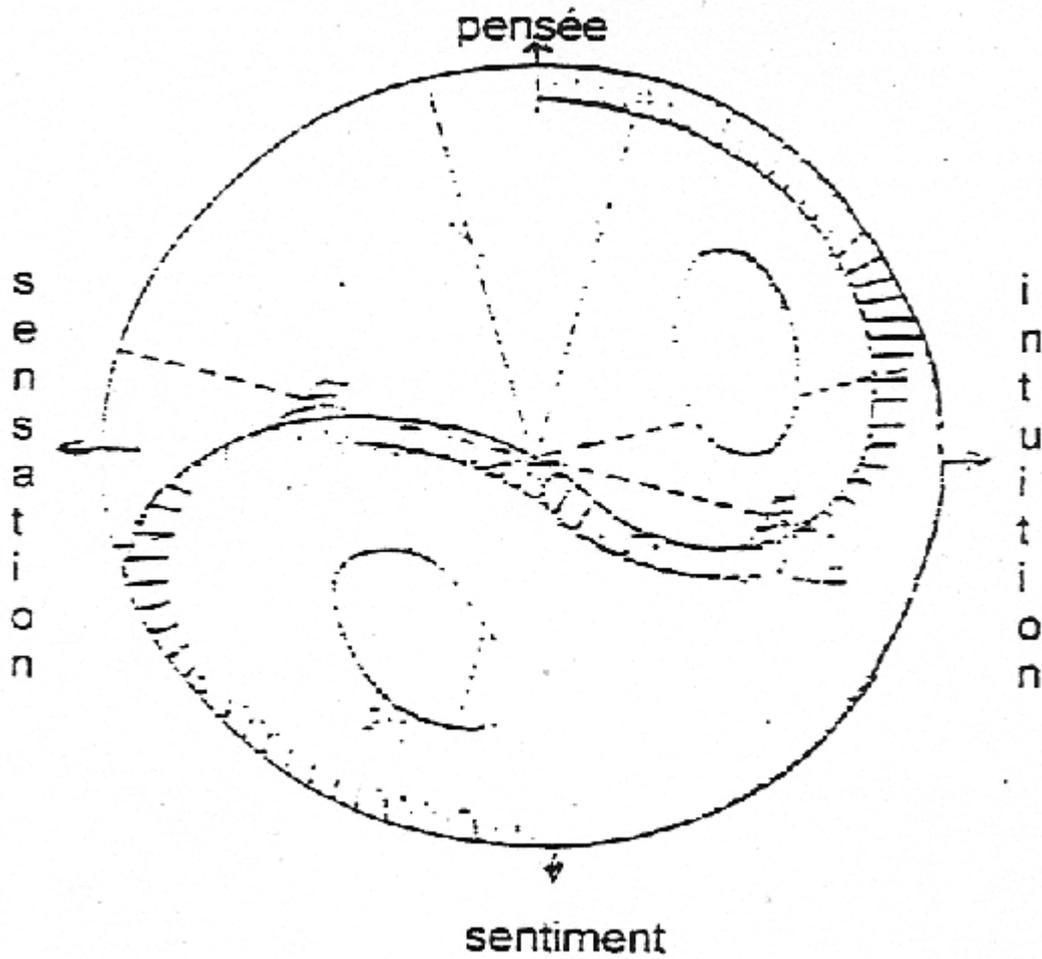
Schéma 4



Le cercle symbolise la totalité psychique. Aux quatre points cardinaux s'inscrivent les quatre fonctions : Pensée, intuition, sentiment, sensation

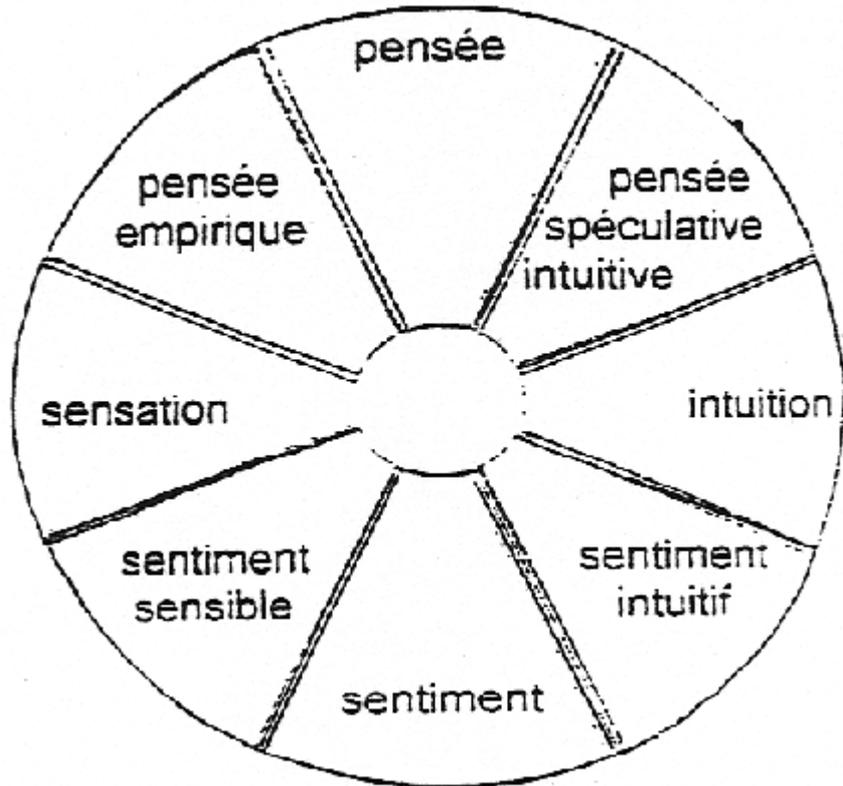
Ce modèle est inspiré du livre, *L'homme à la découverte de son âme* (2ème édition, Préface et traduction de R. Cahen, Éd. du Mont-Blanc, Genève, 1945, page 96), mais la position du dessin et les commentaires appartiennent à l'auteur.

Schéma 5



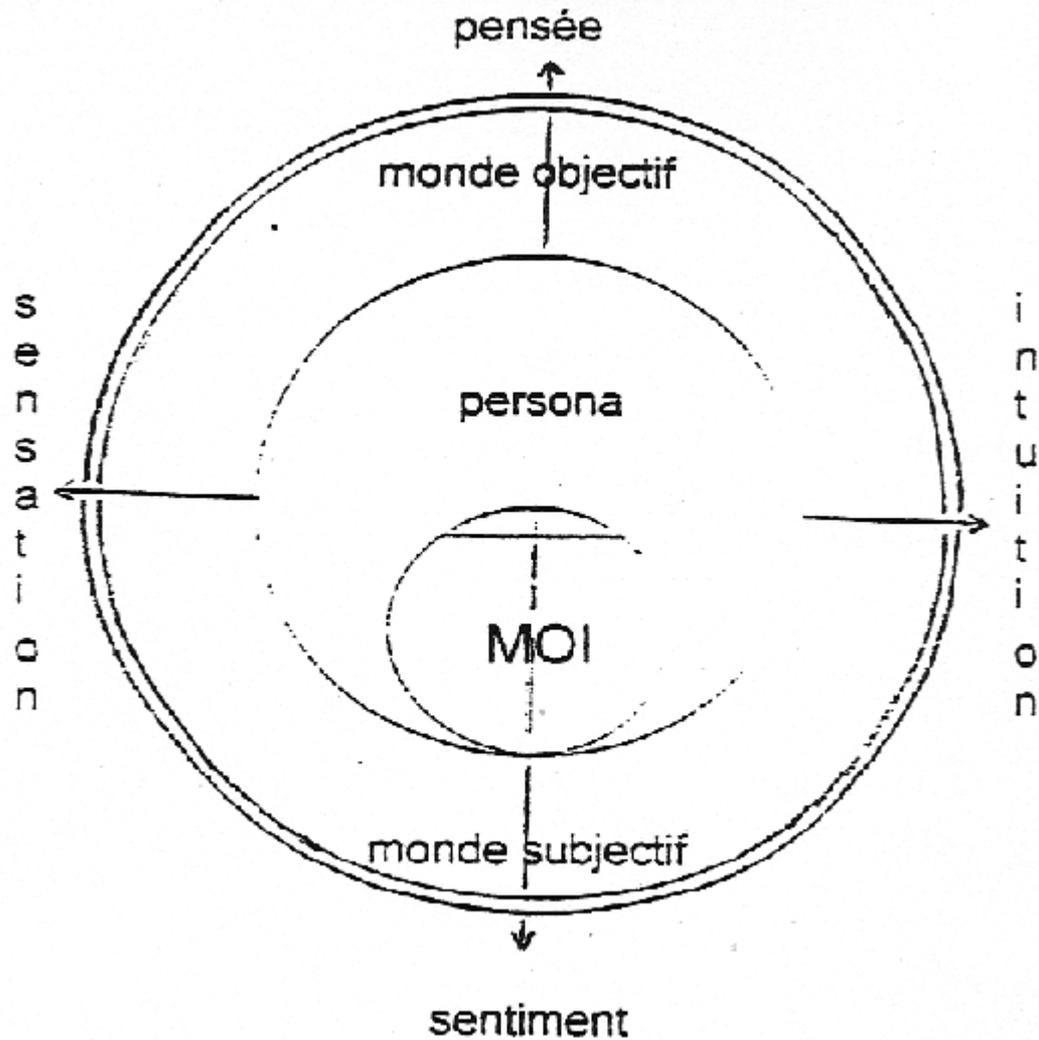
Symbole représentatif de la dualité des mondes des contraires en intégration harmonieuse
Constater la correspondance entre le schéma 4 et ce dessin de Taigitu.

Schéma 6



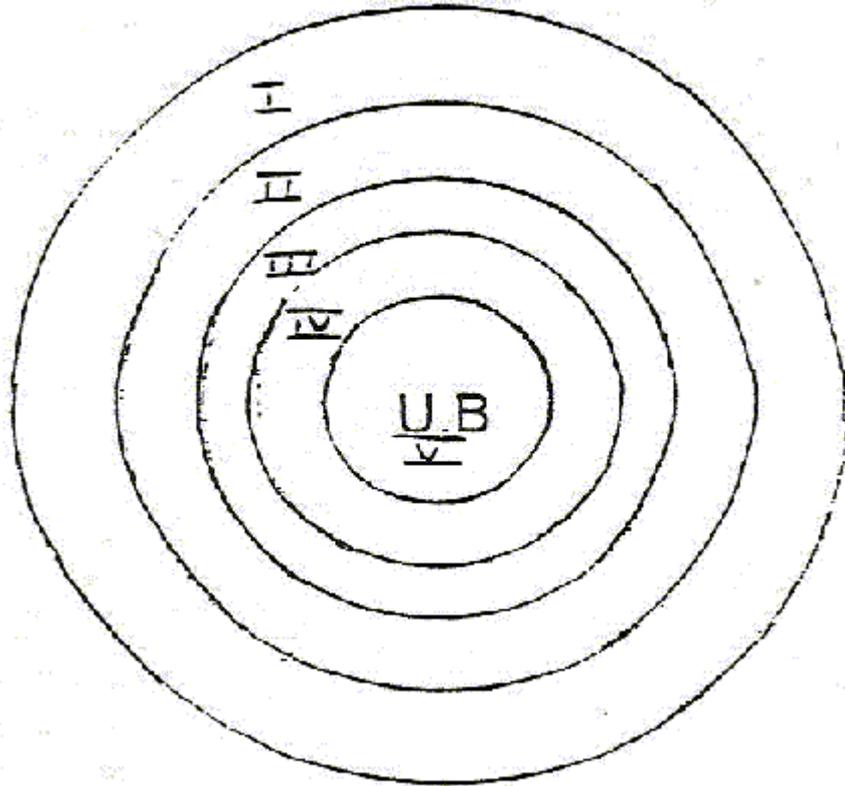
Ce schéma provient du schéma 4. Il exprime une série de combinaisons possibles entre les fonctions de la pensée, de l'intuition, de la sensation et du sentiment

Schéma 7



Nous voyons ici la persona avec son moi et ses fonctions. Elle participe et se compromet entre le monde objectif et le monde subjectif

Schéma 8



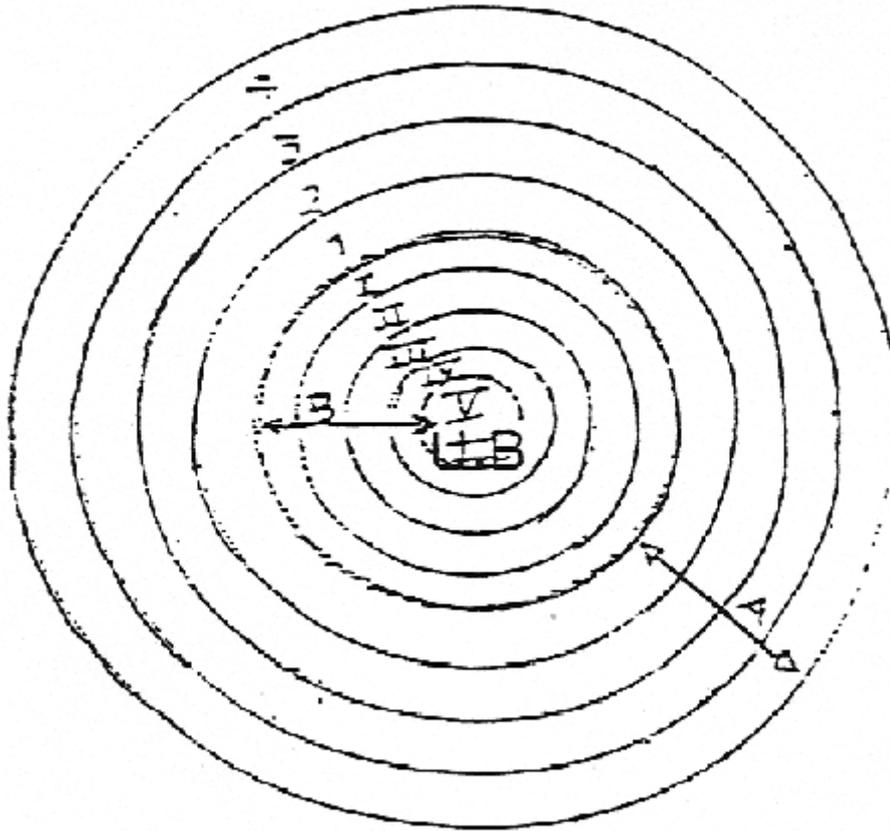
SPHERE DE L'INCONSCIENT

I – Souvenirs	Inconscient personnel
II – Moi refoulé	„ „
III – Affects	Inconscient collectif
IV – Irruptions	„ „
V – Partie de l'inconscient qui ne peut jamais devenir conscient““	

« U.B » signifie : unbewußt dans la langue allemande, c'est à dire inconscient en français.

L'idée vient du schéma 4 du livre, *L'homme à la découverte de son âme* (2ème édition, Préface et traduction de R. Cahen, Éd. du Mont-Blanc, Genève, 1945, page 132), mais ce qui est exprimé ne nécessite pas une numérotation jusqu'au 11.

Schéma 9



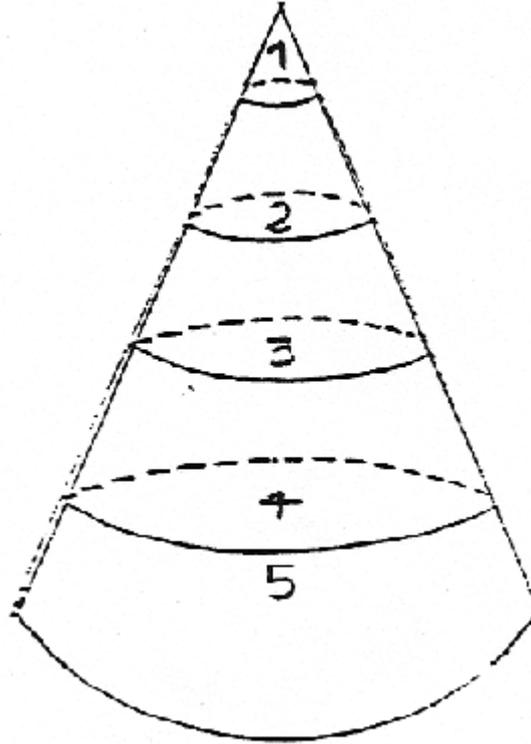
A – Sphère de la conscience
B – Sphère de l'inconscient

1 – Sensation
2 – Sentiment
3 – Intuition
4 – Pensée

I – L'oublié
II – Affects
III – Irruptions
IV – Sensations
V – Partie de l'inconscient collectif qui ne pourra jamais être conscient

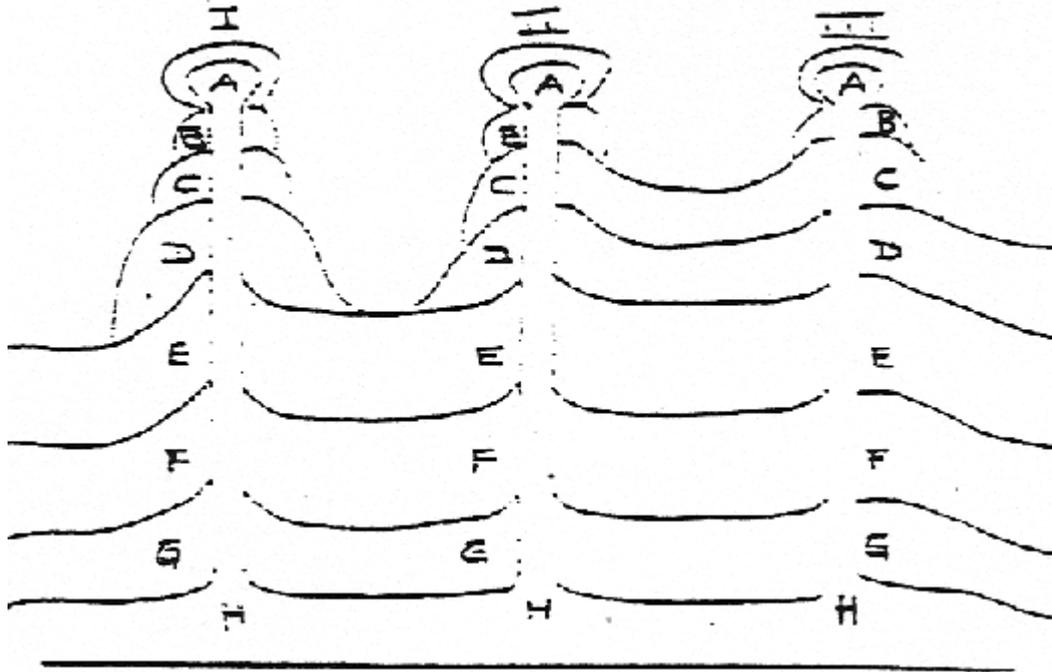
« U.B » signifie : unbewußt dans la langue allemande, c'est à dire inconscient en français.

Schéma 10



- 1 – Moi
- 2 – Conscient
- 3 – Inconscient personnel
- 4 – Inconscient collectif
- 5 – Partie de l'inconscient collectif qui ne pourra jamais devenir conscient

Schéma 11

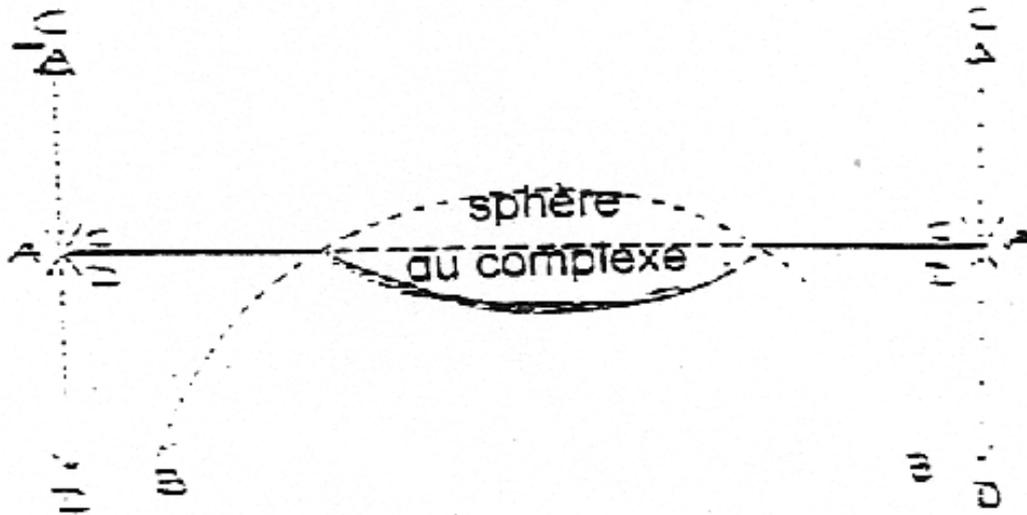


I – Nation isolée
II et III – Groupe de nations (ex Europe)

A – Individu
B – Famille
C – Race
D – Nation
E – Groupe ethnique
F – Ancêtres humains
G – Ancêtres animaux
H – Force centrale

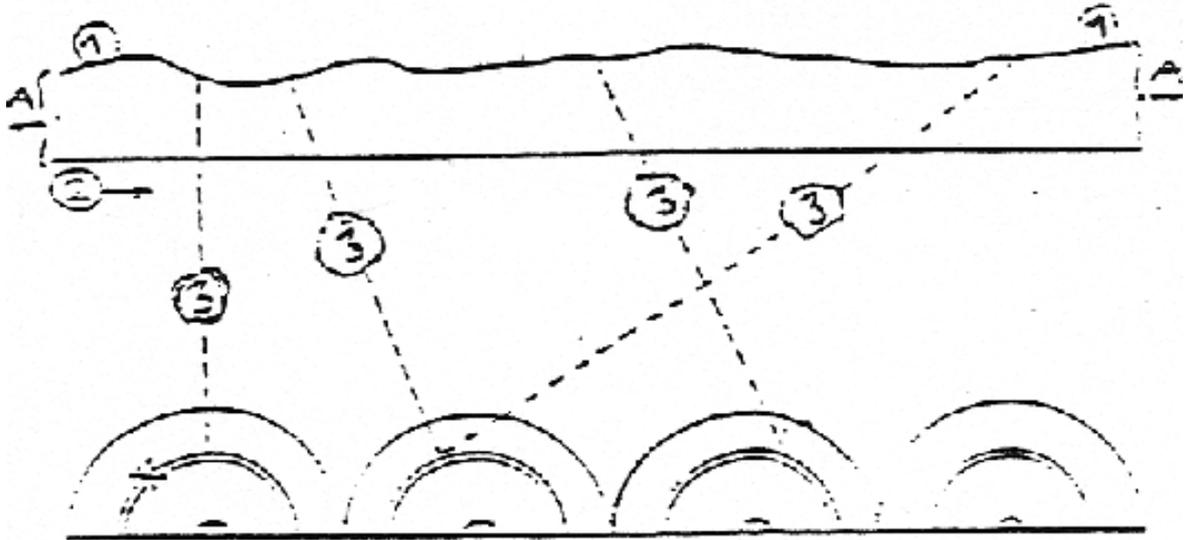
Ce schéma est inspiré, avec de légères variations, du livre, *Jung*, de Barbara Hannah (Éd. Dervy-Livres, Paris, 1989, page 19).

Schéma 12



- AA – Abaissement du niveau de la conscience qui est submergée dans la ligne de points, c'est à dire dans l'inconscient
BB – Le chemin du complexe ascendant
CC – Sphère de la conscience
DD – Sphère de l'inconscient

Schéma 13

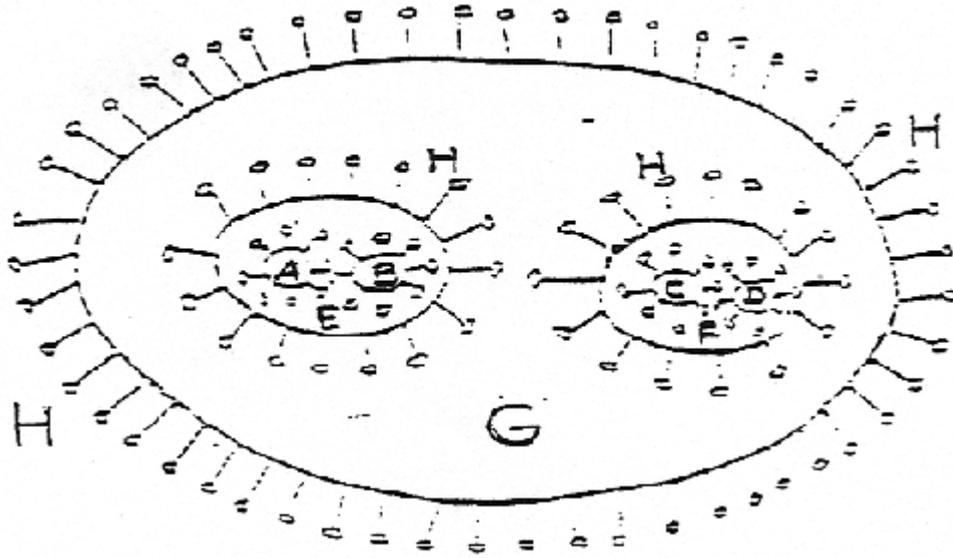


Représente la stratification de la psyché en relation avec l'action des archétypes

- 1 – Surface de la conscience
- 2 – Sphère dans laquelle commence à agir « l'ordre interne »
- 3 – Chemin que prennent les contenus quand ils tombent dans l'inconscient
- 4 – Les archétypes et leur champ de force magnétique
- AA – Zone dans laquelle l'événement archétype pur devient invisible

Schéma 14

thèmes isolés dans le contexte du rêve



A. B. C. D. – Thèmes isolés dans le contexte du rêve

E. F. – Liaison de deux éléments pour comprendre le sens du rêve (motifs oniriques) formant un nouveau tout. Ils peuvent signifier :

A : Corne

B : Animal

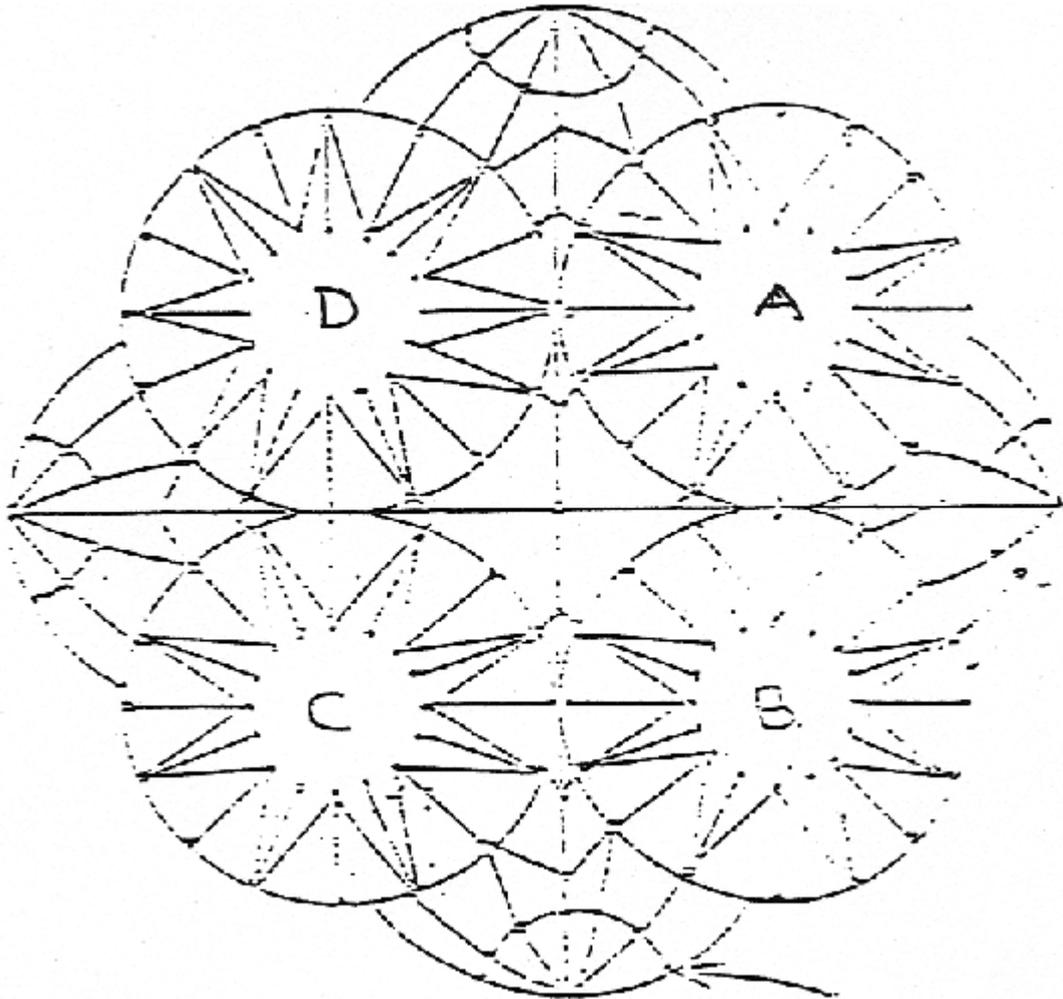
C : Animal cornu

G : Totalité du rêve dans son sens d'unité comme par exemple en analogie avec un mythogème, c'est à dire H

H – H : Différentes analogies

Schéma 15

METHODES D'INTERPRETATION DES REVES



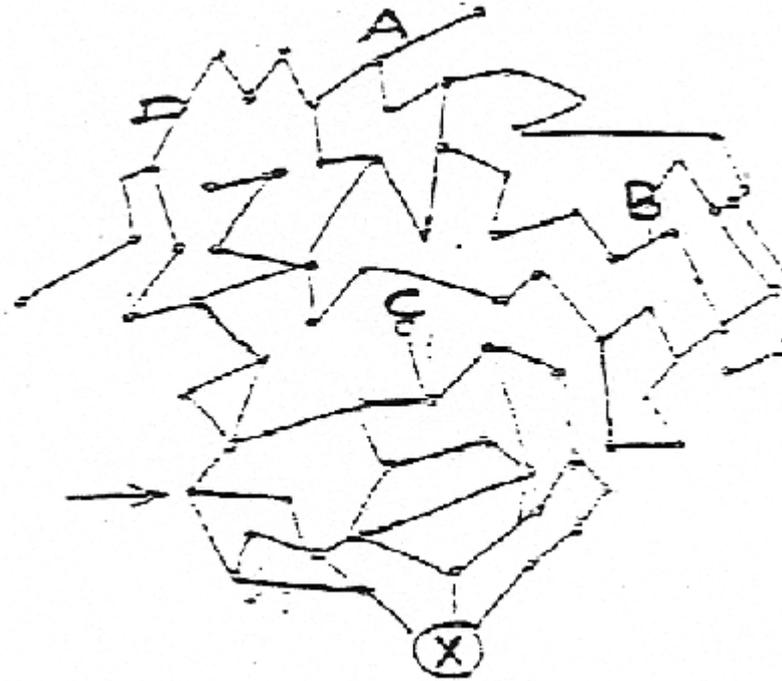
Amplification

A. B. C. D. : Les éléments du rêve

Les points d'union dans le système de relation – signalés par la flèche – représentent des analogies multiples. Ce sont des amplifications

Schéma 16

METHODES D'INTERPRETATION DES REVES

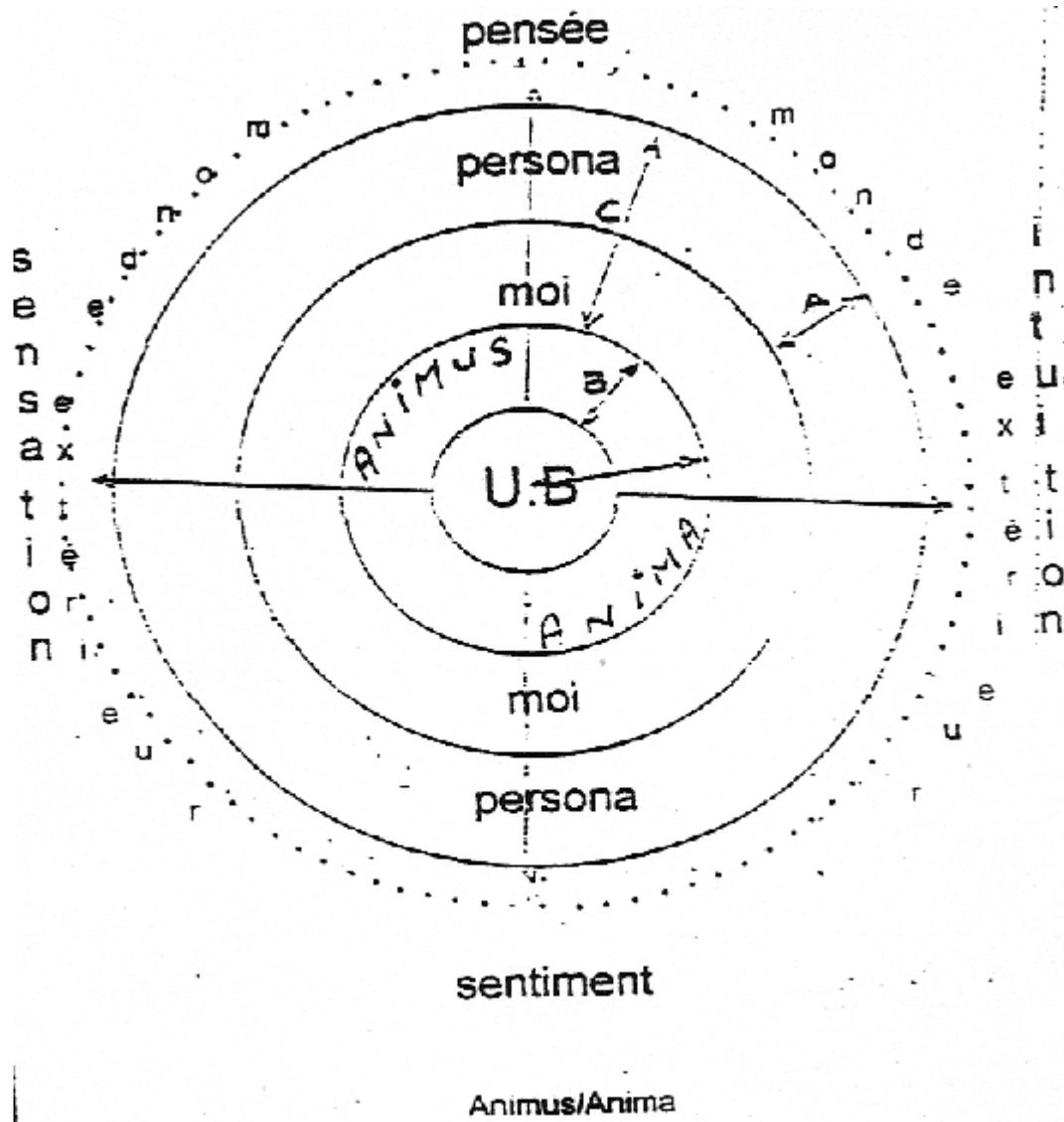


Réduction

A. B. C. D. : Les éléments du rêve
X : Image primitive

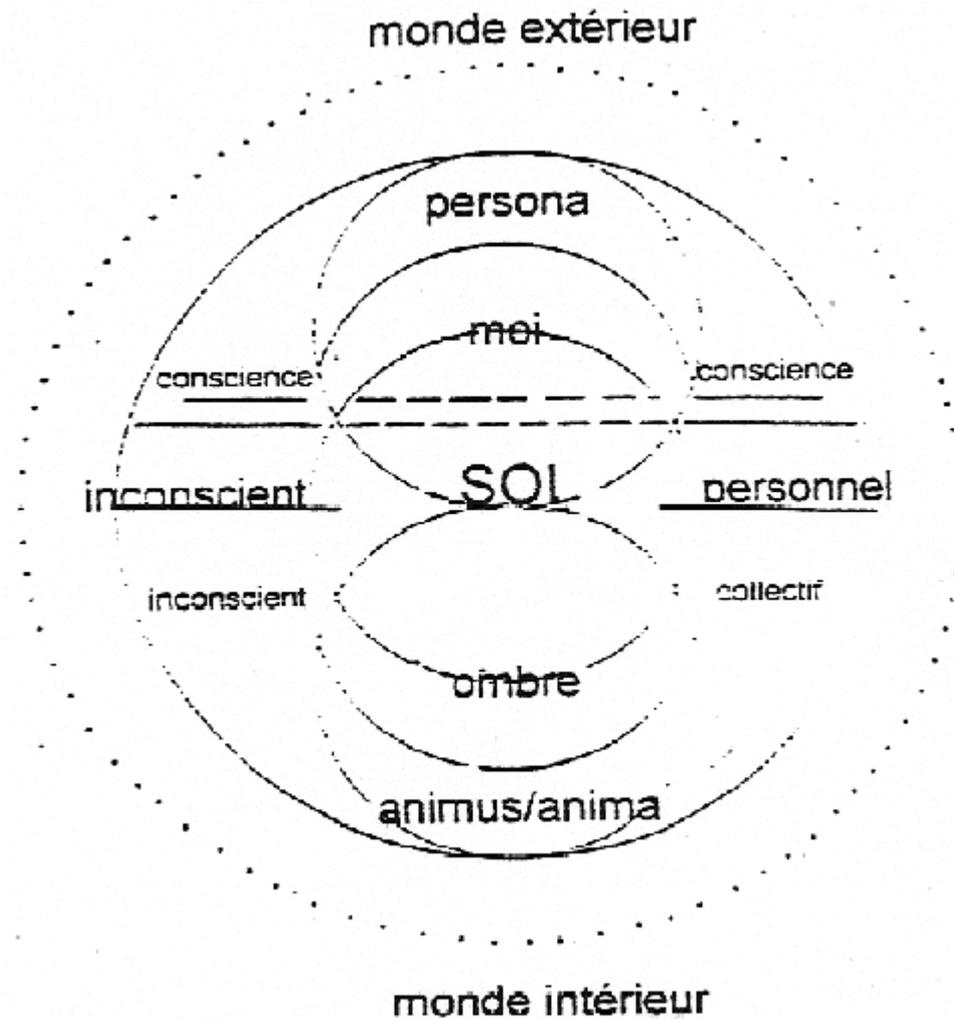
Les différentes associations sont représentées par les petits points de liaison signalés par la flèche

Schéma 17



« U.B. » signifie : unbewußt dans la langue allemande, c'est à dire inconscient en français.

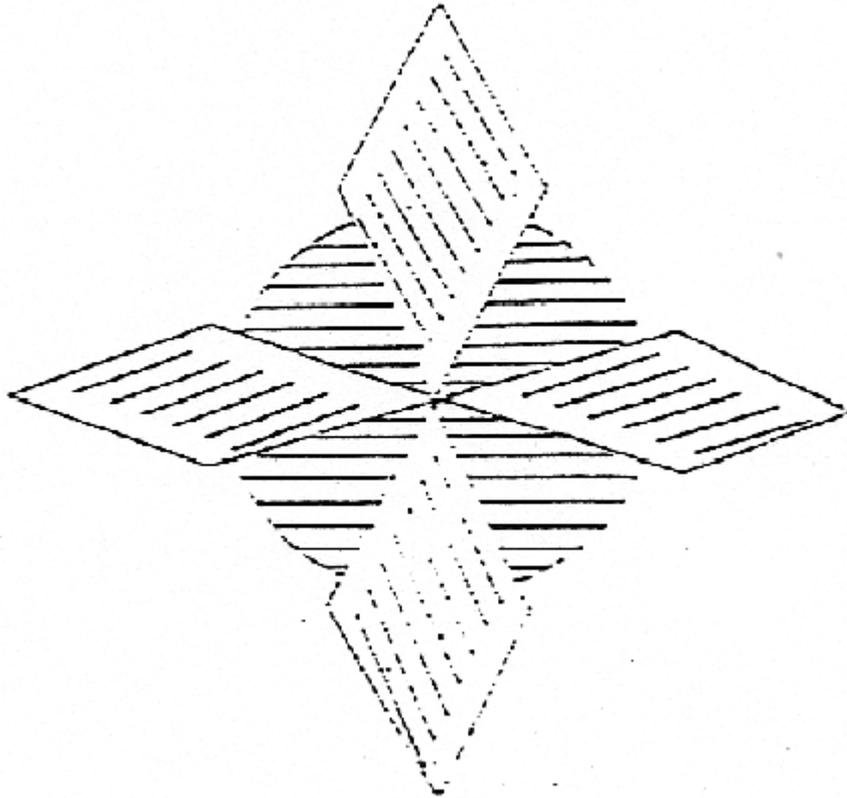
Schéma 18



C'est un schéma fonctionnel qui a pour but de suggérer ce qui ne peut être que vécu. Il cherche à exprimer le tout unifié par le processus d'individuation

Schéma 19

REPRESENTATION D'UN MANDALA – 1/3



Le symbolisme du mandala permet d'observer un système typique d'organisation d'éléments
Tendance vers le centre, vers la symétrie, vers l'encadrement dans des figures géométriques.
La récurrence des symboles dans l'histoire les transforme en faits sociaux

Schéma 20

REPRESENTATION D'UN MANDALA – 2/3

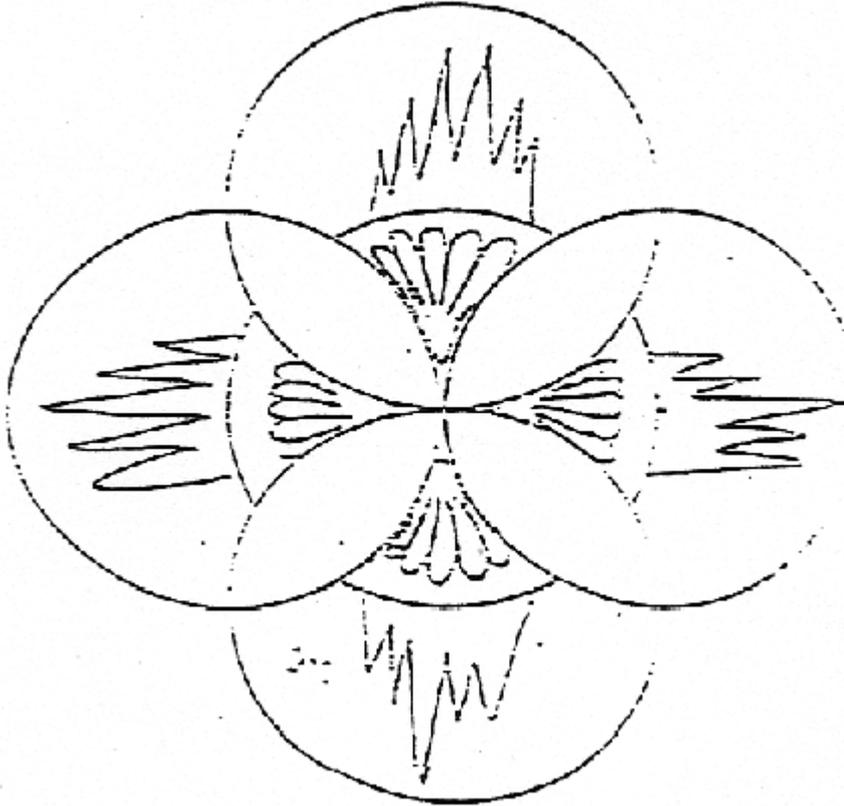


Schéma 21

REPRESENTATION D'UN MANDALA – 3/3

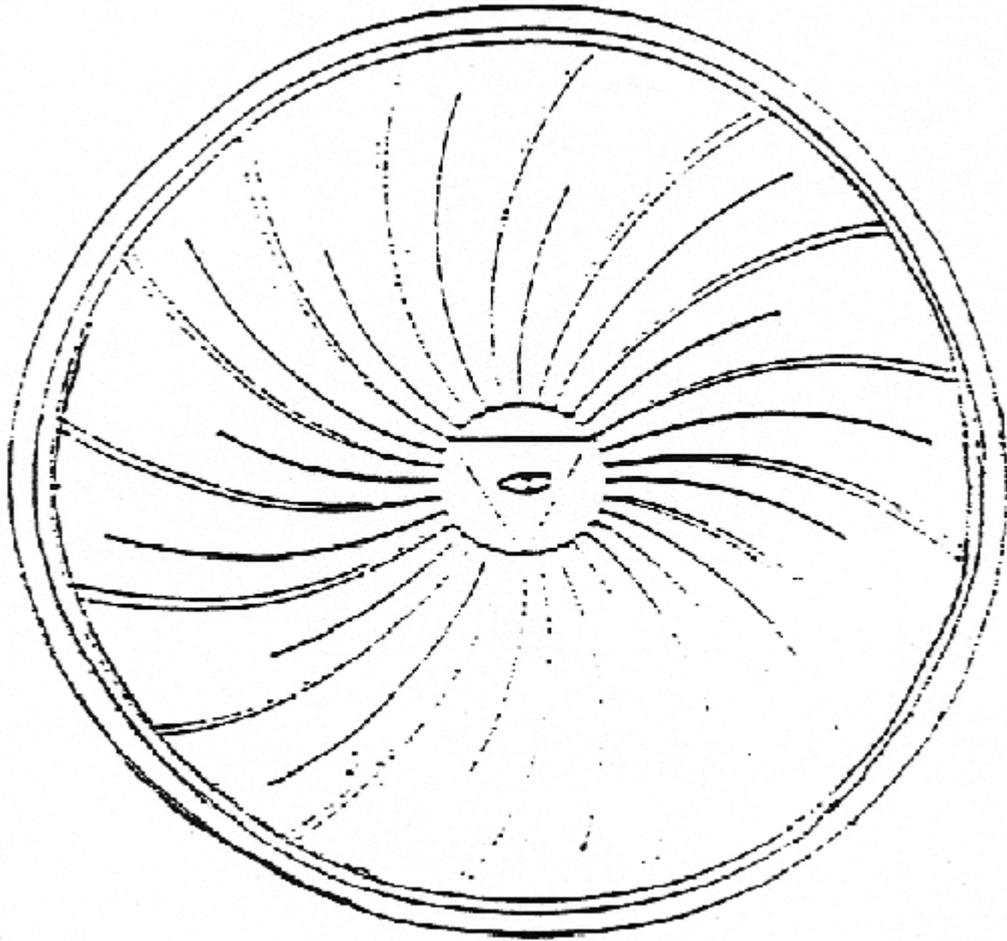
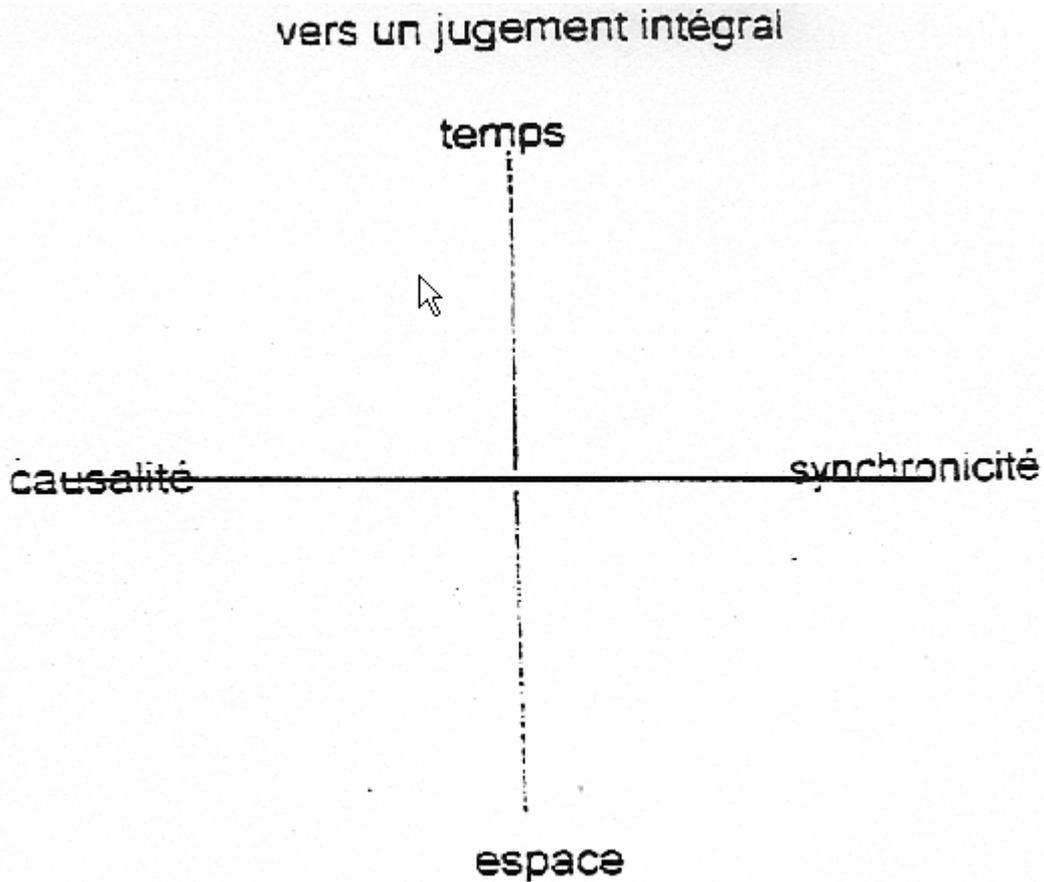


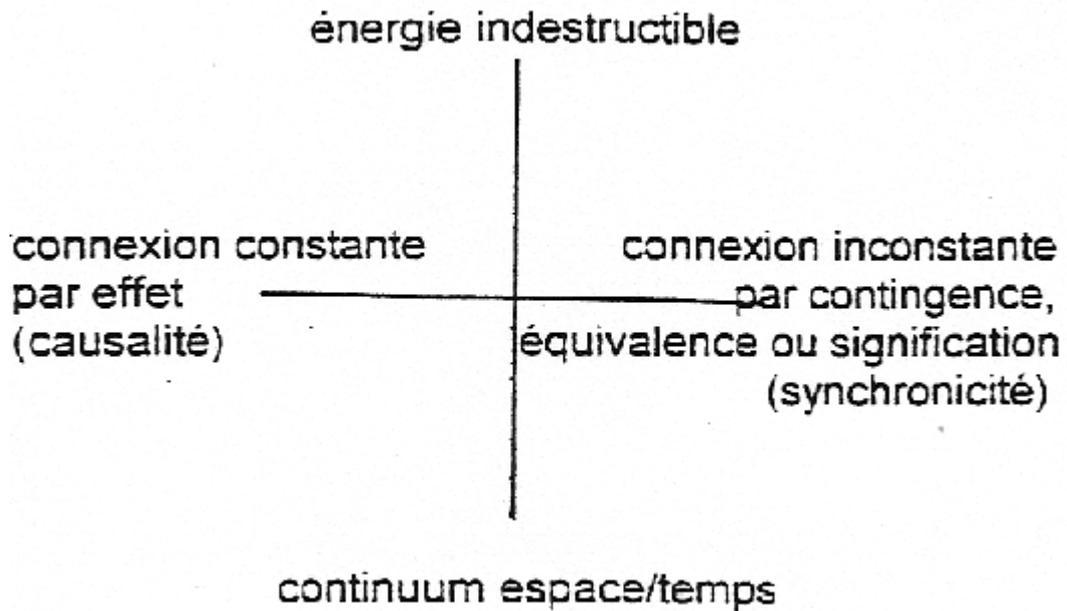
Schéma 22



« Espace, temps et causalité. La triade de l'image physique classique du monde serait complétée par le facteur de synchronicité et se transformerait en un ternaire, en un quaternaire qui rendrait possible un jugement intégral »

C. G. Jung

Schéma 23



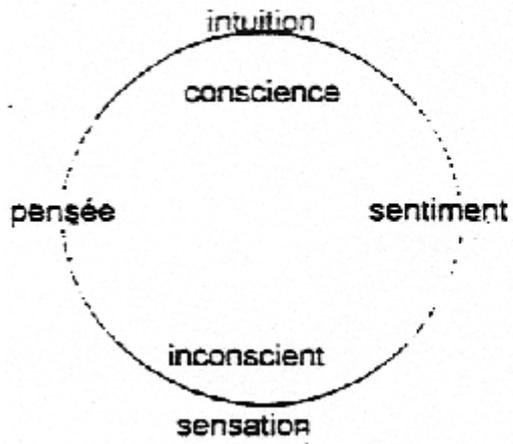
« Schéma quaternaire qui satisfait aussi bien les postulats de la physique moderne que ceux de la psychologie »

C. G. Jung

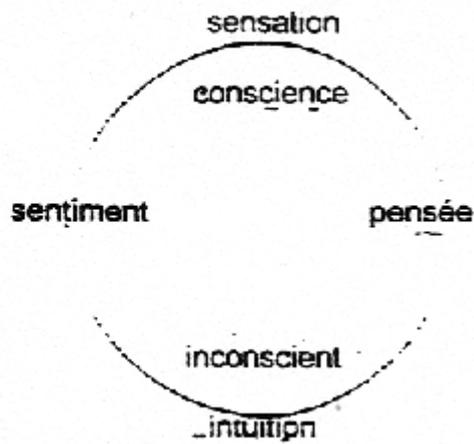
Schéma 24

BOUSSOLES D'ORIENTATION VERS LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION

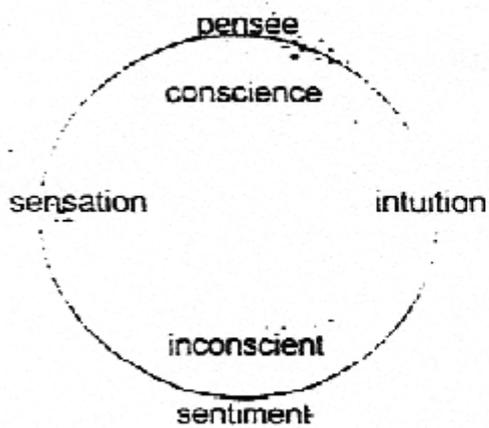
boussole de l'intuition



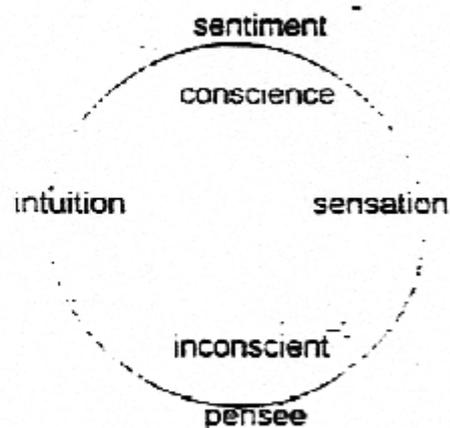
boussole de la sensation



boussole de la pensée



boussole du sentiment



LA PSICOLOGIA DE C.G. JUNG
1974 PRIGOFF PAG. 131/32

A PROPOS DE CET OUVRAGE

La formation médico-sociale du Docteur Emma Graciela Pion-Cimetti ainsi que son expérience permettent de considérer ce livre comme le produit d'une longue et rigoureuse recherche sur les origines, les conséquences et les applications de la théorie de Jung à la réalité sociale, dépassant les limites d'une thérapie individuelle.

Il représente un apport pour l'information et la formation tant des analystes que de ceux qui ne le sont pas.

Il essaye de démontrer et de compléter ce qui a été dit jusqu'à maintenant sur le maître suisse.

L'auteur ne prétend pas faire école et, sans tomber pour cela dans la vulgarisation, elle tente, dans un style amène, de faire connaître Jung non seulement comme médecin et disciple dissident de Freud, mais également en sa qualité d'historien qui, par là même, transcende l'Histoire.

Jung est, sans aucun doute, un des pionniers de la médecine sociale. Comprendre le patient dans son intégralité sans ignorer son contexte social, culturel et mythique, tel fut son objectif et également celui de l'auteur de ce livre.

Il n'est pas nécessaire de croire en Dieu pour croire au sens et à la finalité de l'aventure individuelle et collective de l'homme, mais nous croyons qu'il ne serait pas superflu d'en postuler l'existence.