

LES ARCHETYPES DE L'INCONSCIENT COLLECTIF

Archétypes de l'inconscient collectif. 1935/54

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 3-41), (§1-86), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.11-59)

Discussion sur le concept d'archétype comme mode d'expression de l'inconscient collectif. Il semble qu'il existe, outre l'inconscient purement personnel supposé par Freud, un niveau inconscient plus profond. Ce dernier se manifeste par des images archaïques et universelles qui se manifestent dans les rêves, les croyances religieuses, les mythes et les contes. En tant qu'expérience psychique spontanée, les archétypes apparaissent parfois sous leurs formes les plus primitives et les plus naïves (dans les rêves), parfois aussi sous une forme beaucoup plus complexe due à une élaboration consciente (dans les mythes). Les images archétypiques des dogmes religieux en particulier sont entièrement élaborées en structures formelles qui, tout en exprimant de façon détournée l'inconscient, évitent une confrontation directe avec lui. La Réforme protestante ayant rejeté pratiquement toutes les structures symboliques mises en place avec soin, l'homme s'est senti de plus en plus solitaire et coupé de ses dieux ; bien en peine de donner corps à nouveau à ses symboles, il doit se tourner vers leur source dans l'inconscient. Cette recherche dans l'inconscient implique la confrontation avec l'ombre, la nature cachée de l'homme, avec l'anima/us, le sexe opposé caché en tout individu, et en outre, avec l'archétype du sens. Ce sont des archétypes susceptibles de se personnifier ; les archétypes de transformation qui expriment le processus même de transformation se manifestent en fonction des situations. Étant donné que les archétypes pénètrent le conscient, ils influencent l'expérience perceptive des gens normaux et névrosés ; un archétype trop puissant peut prendre complètement possession d'un individu et provoquer une psychose. Le processus thérapeutique prend en compte, de deux manières, les archétypes inconscients : ils sont rendus le plus possible conscients puis, reconnus et acceptés, ils sont associés au conscient. L'homme moderne ayant une capacité particulièrement développée de dissociation, on a observé que la simple reconnaissance pouvait ne pas être suivie de la mise en acte appropriée ; on pense donc que le jugement moral et le conseil sont souvent nécessaires en cours de traitement.

Le concept d'inconscient collectif. (1936)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 42-53), (§87-110)

Discussion sur la définition, les modes de manifestations et la fonction de l'inconscient collectif. Outre l'inconscient personnel généralement accepté par la psychologie médicale, on postule l'existence d'un second système psychique de nature impersonnelle et universelle. On considère que l'inconscient collectif est constitué de formes de pensée préexistantes, nommées archétypes, donnant forme à un certain matériel psychique qui pénètre alors le conscient. Les archétypes sont équivalents aux formes de comportement instinctif. Des exemples d'idées, telle celle de renaissance, qui se présentent de façon indépendante parmi des cultures et des époques variées, sont présentées comme l'évidence d'un inconscient

collectif. On pense qu'il y a autant d'archétypes que de situations récurrentes dans la vie et que, lorsque survient une situation qui correspond à un archétype particulier, celui-ci, à la façon d'un instinct, pousse à sa réalisation ; la résistance à son expression peut déboucher sur une névrose. L'existence des archétypes est démontrée par l'analyse des rêves d'adultes et d'enfants, l'imagination active, les hallucinations psychotiques et l'imaginaire des états de transe. Le système délirant d'un schizophrène paranoïde est abordé comme une manifestation d'archétypes.

Au sujet des archétypes de l'inconscient collectif et en particulier de l'idée d'anima. (1936)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 54-72), (§111-147), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.61-85)

Le concept d'archétype est décrit comme un concept né de l'expérience, comme l'est celui de l'atome ; c'est un concept qui est non seulement basé sur l'évidence médicale, mais également sur des observations de phénomènes mythiques, religieux et littéraires ; on considère ces archétypes comme des images primordiales, produits spontanés de la psyché, ne reflétant aucun processus physique mais réfléchis par eux. On observe que bien que les théories matérialistes expliquent la psyché comme un épiphénomène des états chimiques du cerveau, on n'a trouvé aucune preuve pour confirmer cette hypothèse ; on pense plus raisonnable de considérer la production psychique comme un facteur générateur plutôt que généré. L'anima est l'aspect féminin de la dualité masculin/féminin dont la projection dans le monde extérieur peut être suivie à travers les mythes, les philosophies et les doctrines religieuses. Cette dualité est souvent représentée par les symboles mythiques de la syzygie, expression des imagos parentales ; on considère que la puissance particulière de cet archétype est due à l'intensité peu ordinaire de la répression des contenus inconscients relatifs aux imagos parentales. Les images archétypiques sont décrites comme préexistantes, disponibles et actives dès la naissance en tant qu'idées potentielles élaborées par la suite par l'individu. L'image de l'anima en particulier est considérée comme active dès l'enfance, projetant des qualités surhumaines sur la mère avant de sombrer à nouveau dans l'inconscient sous l'influence de la réalité extérieure. Du point de vue thérapeutique, le concept d'anima est considéré déterminant pour la compréhension de la psychologie masculine. 16 références.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 1. Sur le concept d'archétype. (1939)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 75-80), (§148-155), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.89-95))

A propos du concept d'archétype, on estime que la théorie platonicienne des idées, dispositions premières qui préforment et influencent les pensées, est une première formulation des archétypes. D'autres chercheurs comme Hermann Usener ont reconnu l'existence de formes universelles de pensée. La contribution de Jung consiste en ce qu'il a démontré que les archétypes sont répandus non seulement par la tradition, le langage ou la migration, mais qu'ils peuvent surgir spontanément hors de toute influence extérieure. On

insiste sur le fait que le contenu d'un archétype n'est pas prédéterminé ; il s'agit plutôt d'une potentialité de représentation qui peut s'actualiser de façon variée. Dans cette perspective, l'archétype est semblable à l'instinct ; tous deux ne sont prédéterminés que dans la forme et tous deux ne sont démontrables que par leurs manifestations.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 2. L'archétype de la mère. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 81-84), (§156-160),), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.96-100)

Description de quelques aspects caractéristiques de l'archétype de la mère : images de la mère personnelle, grand-mère, marâtre et belle-mère. Puis celles de toute femme avec laquelle existe un lien de ce type, par exemple l'infirmière, et enfin les aspects figurés de la mère tels ceux de déesses. On repère des symboles maternels dans des abstractions telle la visée de la rédemption, les objets de dévotion ou de vénération telles la mer, la lune et les forêts ou des objets particuliers, tel un jardin. La protection magique qu'implique cet archétype est semblable à celle de l'image du mandala. L'archétype de la mère a deux aspects : elle est en même temps aimante et terrible. Dans son aspect positif, l'archétype de la mère a été associé à la sollicitude, la sagesse, la sympathie, l'élévation spirituelle, les instincts secourables, la croissance et la fertilité ; le côté négatif et démoniaque de l'archétype de la mère est associé aux secrets, à l'obscurité, au monde des morts, à la séduction et au poison. Compte tenu du pouvoir de l'archétype de la mère, on pense que les effets traumatisants d'une mère sur ses enfants sont de deux sortes : d'abord ceux qui correspondent aux caractéristiques réelles de la mère, et d'autre part ceux qui découlent des projections archétypiques que l'enfant fait sur elle. On note que même Freud admet l'importance de l'imaginaire infantile dans le développement des névroses. Expliquer automatiquement une névrose infantile par des archétypes inconscients mène à l'erreur ; il faut plutôt faire une recherche approfondie chez les parents. On estime que le devoir du thérapeute ne consiste pas à dénier les archétypes, mais à dissiper leur projection afin d'en restituer leur contenu à l'individu.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 3. L'archétype de la mère. I. Le complexe maternel du fils. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 85-87), (§161 -166),), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.101-103)

L'archétype de la mère est présenté comme le fondement du complexe maternel chez les fils ; à travers l'influence précoce de la mère réelle, une structure archétypique se développe autour de l'image de la mère, occasionnant des fantasmes qui perturbent la relation mère-enfant. L'homosexualité, le donjuanisme, et parfois l'impuissance, font partie des effets caractéristiques du complexe maternel. Étant donné que, pour l'enfant mâle, la perception de la mère se complique de forces sexuelles, l'anima et l'archétype de la mère ont le même rôle dans la formation du complexe maternel. Parallèlement à ses propriétés pathogènes, on considère que le complexe maternel peut être bénéfique à l'enfant mâle en développant et affinant en lui certaines qualités féminines essentielles.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 3. L'archétype de la mère. II. Le complexe maternel de la fille. a. L'hypertrophie de l'élément maternel. b. Le débordement de l'éros. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 87-89), (§167-168), , & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.104-106)

On décrit les effets possibles du complexe maternel chez la fille comme une hypertrophie, chez celle-ci, des instincts féminins ou au contraire, comme une atrophie des instincts féminins. L'exagération de l'aspect féminin se manifeste dans l'intensification de tous les instincts féminins, spécialement l'instinct maternel ; l'aspect négatif de cette hypertrophie se constate chez les femmes dont l'époux, à part sa fonction procréatrice, n'est qu'un objet dont on doit s'occuper. Elles considèrent même leur propre vie comme ayant une importance secondaire étant donné que les enfants d'une telle femme sont les objets de son identification complexe. Le développement conscient de l'éros d'un tel type de femme est exclusivement une relation maternelle. L'éros personnel demeure inconscient et s'exprime par une volonté de puissance ; cette attitude impitoyable peut déboucher sur l'annihilation de sa propre personnalité et sur celle de la vie de ses enfants. Quand l'instinct maternel est atrophié, un éros surdéveloppé suscite et conduit généralement à une relation incestueuse inconsciente au père ; l'éros exagéré surestime de façon anormale la personnalité d'autrui. La femme de ce type s'engage souvent, pour son propre plaisir, dans un comportement à sensation.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 3. L'archétype de la mère. I. Le complexe maternel de la fille. c. L'identité avec la mère. d. La défense contre la mère. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 89-91), (§169-171), , & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.106-109)

On décrit en termes d'identité ou de résistance à la mère, les deux alternatives du surdéveloppement de l'éros dans le complexe maternel de la femme. Dans le premier cas, la fille projette complètement sa personnalité sur la mère ; ses sentiments d'infériorité lui font perdre ses propres instincts féminins ; elle reste dévouée à sa mère par le désir inconscient de la dominer. On note que la vacuité et la soumission montrées par ces filles plaisent très souvent aux hommes. La résistance à la mère est considérée comme un exemple du complexe maternel négatif dans lequel les modes de comportements de la fille sont formés exclusivement par opposition à ceux de la mère. On voit ce complexe mener à des difficultés conjugales, à de l'indifférence à la famille traditionnelle et parfois à un développement intellectuel poussé.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 4. L'aspect positif du complexe de la mère. I. La mère. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 92-94), (§172-175),), & Jung, *LES RACINES DE LA CONSCIENCE*, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.110-113)

On insiste sur l'importance des archétypes dans la relation de l'homme au monde ; ils sont considérés comme l'expression des plus hautes valeurs humaines qui pourraient se perdre dans l'inconscient faute de projection sur l'environnement. Un exemple est celui de l'archétype de la mère qui exprime l'amour maternel idéal. Bien que la projection de cet archétype sur la mère réelle – un être humain imparfait – puisse conduire à des complications psychologiques, le rejet de l'idéal est considéré comme encore plus dangereux ; la destruction de cet idéal et de toute autre expression irrationnelle est considérée comme un sérieux appauvrissement de l'expérience humaine. En outre, si les archétypes étaient consignés uniquement dans l'inconscient, ils pourraient acquérir une intensité telle qu'elle fausserait les capacités de perception et de raisonnement. On considère donc essentiel l'équilibre des forces psychiques rationnelles et irrationnelles.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 4. L'aspect positif du complexe de la mère. II. L'Éros débordant. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 94-97), (§176-181),), & Jung, *LES RACINES DE LA CONSCIENCE*, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.113-115)

Considérations sur les fonctions positives d'un complexe maternel à type éros surdéveloppé. Ce type de femme, dont le comportement se développe souvent en réaction à la nature instinctive et dévorante de sa propre mère, tend à attirer les hommes qui ont besoin de se libérer de telles mères ou épouses. Vu sous cet angle, le naufrage conjugal qui suit normalement ce genre d'attraction est positif. De plus, on considère que le conflit moral que cette attirance fait naître chez les hommes engendre une plus grande connaissance de soi et un plus haut degré de conscience. On pense que la femme avec ce type de complexe maternel peut même bénéficier de ce conflit, devenir plus au fait de son rôle libérateur et le remplir peut-être même consciemment. Une référence.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 4. L'aspect positif du complexe de la mère. III. Celle qui n'est que fille. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 97-98), (§182-183),), & Jung, *LES RACINES DE LA CONSCIENCE*, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.116-117)

Le développement possible d'une femme, identifiée à sa mère au point de paralyser ses propres instincts, repose sur la projection de l'anima d'un homme qui remplirait ce vide. Une fois volée à sa mère, cette femme peut éventuellement acquérir une conscience de soi à travers un ultime ressentiment contre sa soumission d'épouse. Si elle reste cependant inconsciente de sa propre personnalité, on l'estime capable de faire bénéficier son époux de la projection de ses propres talents non développés. Ce genre de femme est considérée comme incarnant un attribut proprement féminin : le vide (le yin).

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 4. L'aspect positif du complexe de la mère. IV. Le complexe maternel négatif.

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p 98-100), (§184-186),), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.117-119)

Discussion sur les chances de développement positif chez la femme à complexe maternel négatif. Bien qu'en tant que phénomène pathologique, ce type de femme soit une partenaire conjugale désagréable et exigeante, on pense qu'avec l'expérience, cette femme peut avoir en fait les meilleures chances de faire de son mariage un succès au cours de la deuxième partie de sa vie. Il lui faudra d'abord cesser de lutter contre la personne de sa mère ; mais elle s'opposera toujours aux qualités féminines d'obscurité et d'ambiguïté et choisira la clarté et la raison. Son jugement modéré et son objectivité peuvent lui faire comprendre, au-delà de l'érotisme, la personnalité de son mari ; elle peut devenir l'amie, la sœur et la conseillère avertie de son époux. Tout cela ne peut se réaliser que si elle affronte et vit pleinement son complexe. Le tempérament de la femme de Loth est cité comme exemple de ce type de femme qui réagit inconsciemment de façon négative face à la réalité et qui est dominée par l'aspect exclusivement féminin. Quand ce type de femme acquiert une plus grande conscience d'elle-même, ses compréhensions féminine et masculine réunies sont bénéfiques tant au travail à l'extérieur qu'aux relations personnelles intimes. Un homme peut projeter un complexe maternel positif sur une femme aux qualités masculines parce qu'elle est plus facile à comprendre qu'une autre qui serait nantie d'un complexe maternel d'un autre genre. Comprendre ce type de femme ne fait en outre pas peur à l'homme mais engendre plutôt chez lui la confiance, qualité souvent absente dans les relations entre hommes et femmes.

Aspect psychologique de l'archétypes de la mère. 5. Conclusion. (1938)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 101-110), (§187-198),), & Jung, LES RACINES DE LA CONSCIENCE, Buchet Chastel, Paris 1971, (p.120-131)

A l'appui de l'origine inconsciente de l'archétype de la mère, observations générales à propos du complexe maternel et des exemples tirés de la mythologie et de l'histoire. L'expérience de l'archétype maternel commence par l'identité inconsciente à travers laquelle l'enfant rencontre d'abord la mère réelle. Peu à peu et au fur et à mesure que le moi se différencie de la mère, les qualités mystérieuses qui lui étaient liées se reportent sur une image féminine qui lui est proche, par exemple la grand-mère ; enfin, quand la conscience devient plus lucide, l'archétype retourne dans l'inconscient et prend une dimension mythologique. Une fois que l'archétype de la mère est projeté sur le mythe ou le conte, ses aspects contradictoires peuvent se dissocier, créant par exemple une bonne et une méchante déesse. On pointe la différence essentielle entre l'action de l'image maternelle sur les psychologies masculine et féminine ; la mère caractérise la propre vie consciente de la femme, mais elle est une image étrangère à l'homme, enrobée d'images inconscientes. On note que la projection mythique de l'archétype de la mère, la Grande Mère, apparaît souvent avec sa contrepartie masculine, créant une paire d'opposés, symbole de l'individuation psychique. On propose de considérer le dogme de l'Assomption comme l'effort moderne pour créer un monde équilibré en compensant, par cet archétype opposé, la domination de la science rationaliste et

matérialiste. On pense que ce genre de compensation et d'unité symboliques constitue la seule manière dont l'homme est capable d'organiser et de comprendre son rôle dans le monde. Deux références.

A propos de la renaissance (1940). 1. Les formes de la renaissance.

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 113-115), (§199-205), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.17-20), (§1-7)

Définition et description de cinq formes différentes de renaissance. La métempsycose, ou transmigration des âmes, est décrite comme l'extension temporelle de la vie par son passage à travers différentes expériences corporelles : une vie éternelle entrecoupée de différentes réincarnations. Ce concept n'exige pas la continuité de la personnalité – même dans le bouddhisme où il a une importance particulière – mais seulement la continuité du karma. Dans la réincarnation, on considère au contraire que la personnalité est continue ; les existences antérieures sont au moins potentiellement susceptibles de conscience, étant donné que le moi est supposé exister à travers les différentes vies. On considère en général que celles-ci sont exclusivement humaines. La troisième forme de renaissance, la résurrection, est définie comme le rétablissement de l'existence humaine après la mort, avec l'idée de quelques changements ou transformations de l'être. Une place ou un corps différents peuvent être impliqués dans la transformation ; le changement du corps peut être pris dans le sens charnel ou immatériel. La renaissance sous sa quatrième forme (la rénovation) est décrite comme une renaissance au cours de la vie individuelle ; cette renaissance peut consister soit en une guérison ou un renforcement d'une partie de l'être psychique ou physique, sans changement notable de l'ensemble, soit ce qu'on appelle une transmutation, c'est-à-dire un changement profond et fondamental dans la nature même de l'individu. L'assomption post-mortem du corps de la mère de Dieu vers le ciel est un des exemples proposés. La cinquième forme de renaissance est considérée comme une forme indirecte dans laquelle l'individu assiste ou prend part à un rite de transformation et partage ainsi une grâce divine. Par exemple, la présence à la transsubstantiation au cours de la messe ou la confession des initiés aux mystères d'Eleusis. Une référence.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. I. L'expérience de la transcendance de la vie. a. Expériences vécues à l'occasion d'actes culturels. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 116-118), (§206-209), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.20-23), (§8-11)

Discussion à propos de l'importance psychique de la renaissance et à propos de deux types principaux d'expériences de transformation. On pense que le concept de renaissance ne peut être compris qu'en se référant à l'histoire, car la renaissance en elle-même est une réalité purement psychique, indirectement transmise par des témoignages personnels. L'affirmation, par un grand nombre de peuples différents, d'un concept de renaissance est considérée comme une preuve de sa qualité archétypique. On est persuadé que la psychologie doit tenir compte des événements psychiques attestant une renaissance, spécialement ceux des deux

grands groupes d'expériences de transformation : celui de la transcendance de la vie et celui de la transformation individuelle. L'expérience de la transcendance de la vie peut être induite par un rituel au cours duquel l'initié participe à un rite sacré lui révélant la continuité de la vie. La transformation n'a pas lieu à l'intérieur de l'initié mais hors de lui, bien qu'il puisse être impliqué dans celle-ci. L'expérience de la Messe est décrite comme un exemple de ce type d'expérience dans laquelle la vie est transcendée dans un moment d'éternité. Une référence.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. I L'expérience de la transcendance de la vie. b. Expériences sans médiation. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 118), (§210-211), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.23-24), (§12-13)

Outre l'expérience de transcendance via le rituel, on cite une seconde transcendance de la vie : l'extase ou la vision spontanée d'un mystère sans l'aide d'un rituel. La Vision de Midi de Nietzsche est analysée comme un exemple classique de ce type de transformation : dans le mythe de Dionysos-Zagreus, démembré puis retourné à la vie, la divinité apparaît à l'heure de midi qui est consacrée à Pan ; Nietzsche réagit comme s'il avait été présent au rituel. On fait remarquer qu'il s'agit ici d'expériences plutôt esthétiques, comme les rêves qui n'ont pas d'effet durable sur le rêveur, et qu'elles doivent être distinguées des visions qui entraînent un changement durable chez l'individu. Deux références.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. a. Réduction de la personnalité. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 119-120), (§212-214), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.24-25), (§14-16)

La diminution de la personnalité, consécutive à sa transformation, diffère des changements produits par une expérience mystique. On fait observer que les modifications de la personnalité sont connues de la psychologie et se constatent en psychopathologie. La psychologie des primitifs appelle cette baisse de personnalité : « la perte de l'âme » ; l'impression que l'âme s'est soudainement perdue correspond à la nature de la conscience primitive qui n'a pas la cohérence propre à l'homme civilisé. L'expérience de celui-ci est semblable à celle de l'homme primitif mais est plutôt ressentie comme un abaissement du tonus du conscient ; l'inattention et la perte de volonté qui s'en suivent atteignent un point de désintégration où des parties de la personnalité échappent au contrôle du conscient, comme dans les phénomènes hystériques. Cette baisse de la personnalité (abaissement du niveau mental) est considérée comme le résultat d'une fatigue physique ou mentale, d'une maladie somatique, d'une émotion violente ou d'un choc qui conduisent à une réduction de l'horizon mental et parfois au développement d'une personnalité négative qui fausse l'originale.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. b. Elargissement de la personnalité. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p120-122), (§215219), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.25-28), (§17-21)

La transformation qui conduit à un élargissement de la personnalité est considérée comme l'apport de nouvelles expériences extérieures auxquelles fait écho un contenu intérieur. Les nouvelles expériences ne peuvent être assimilées que si le contenant intérieur correspond à ce qui vient de l'extérieur ; donc, sans profondeur psychique, un individu n'a pas la capacité de se brancher sur l'ampleur de l'expérience et la difficulté de la tâche risque d'être plus destructrice que bénéfique pour lui. Le récit du Zarathoustra par Nietzsche illustre un tel développement ; on trouve des exemples religieux et culturels du processus dans la figure du Christ, dans la culture indoue et dans la légende musulmane de Moïse et de Khidr. On fait observer que l'élargissement de la personnalité peut subvenir de façon plus restreinte comme par exemple dans les cas de patients névrosés. Deux références.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. c. Modification de la structure interne. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 122-125), (§220-224), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.28-31), (§22-26)

Analyse des changements de personnalité impliquant des modifications de structure plutôt qu'un élargissement ou une diminution de la personnalité. Les phénomènes de possession dans lesquels une idée, un contenu ou une partie de la personnalité submergent l'individu sont caractéristiques d'une des plus importantes formes de transformation de la structure. La possession est assimilée à un moi complexé et il n'y a pas de différence stricte entre la possession et la paranoïa. Un exemple courant de possession entraînant un changement de structure se voit dans l'identification de l'individu à sa persona, façon dont l'individu se comporte dans le monde ; la vie n'est alors vécue que comme une histoire publique. Autres exemples de possession partielle de la personnalité : la possession par une « fonction inférieure » qui fait vivre l'individu en dessous de son propre niveau, et la possession par l'anima ou l'animus qui met en avant des caractéristiques du sexe opposé. On observe de rares cas de possession par l'âme de quelqu'ancêtre ; exemples probants de ce genre de transformation : « l'Hérédo » de Léon Daudet et l'importance couramment accordée aux rôles des aïeux dans la société. Cinq références.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. d. identification à un groupe. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 125-128), (§225-228), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.31-34), (§27-30)

On décrit la forme d'expérience de transformation qui survient lorsqu'un individu s'identifie à un groupe de personnes qui font une expérience collective de transformation. Ce type d'expérience diffère de la participation au cours d'un rite de transformation ; celui-ci ne dépend pas ou ne suscite pas nécessairement une identité au groupe. La transformation

comme expérience de groupe se situe à un degré de conscience inférieure à celui de la transformation d'un individu car la psyché globale qui émerge d'un groupe ressemble plus à une psyché animale qu'à une psyché humaine. Bien que l'expérience de groupe soit plus facile à pratiquer, elle ne produit pas un changement permanent chez l'individu après qu'il a quitté le groupe. Les événements de l'avant-guerre en Allemagne sont caractéristiques de l'inévitable régression psychologique qui survient dans un groupe lorsque le rituel n'est pas programmé en vue de contrecarrer l'instinctivité inconsciente. Bien qu'on s'accorde à évaluer de façon essentiellement négative la psychologie de masse, on note que la masse peut avoir des effets positifs en renforçant le courage et la dignité ; cependant, ces bénéfices peuvent devenir dangereux lorsqu'on s'appuie sur eux : ils étouffent l'effort personnel. Quatre références.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. e. Identification culturelle au héros. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 128), (§229-230), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.34-35), (§31-32)

L'identification à un dieu ou à un héros transformé au cours d'un rituel sacré est considérée comme une forme importante de transformation de la personnalité. Les métamorphoses d'Apulée, le culte égyptien d'Osiris et la tradition chrétienne sont analysés comme exemples de ce phénomène. La tradition chrétienne représente ce qui est considéré comme le summum de cette transformation suivant l'idée que tout le monde possède une âme immortelle et participe de la divinité ; on considère que le développement de cette idée mène à la conception de la présence du Christ en chaque individu. Deux formes de ce processus de transformation indirecte sont analysées comme un « dromenon » caractérisant le rituel de l'église catholique d'une part et le gospel, prêche protestant de la Parole d'autre part.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. f. Procédures magiques. g. Transformation technique. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 128-130), (§231-233), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.35-36), (§33-35)

Au-delà de l'identification au culte du héros, deux autres formes de transformation de la personnalité sont proposées. Au lieu d'une transformation s'effectuant à travers la participation individuelle à un rite sacré, la cérémonie peut être expressément utilisée pour effectuer, de l'extérieur, la transformation via la soumission individuelle à une technique. Dans les sociétés primitives, les techniques de transformation magique comprennent en général un procédé physique comme par exemple pousser un malade à travers un trou de mur ou de cuir, ou l'attribution d'un nouveau nom afin de procurer une autre âme à l'individu. Un conte illustre la façon dont une transformation spontanée est remplacée par des techniques cérémonielles destinées à reproduire, par imitation du rituel, la transformation originale.

A propos de la renaissance. 2. La psychologie de la renaissance. II. La transformation subjective. h. Transformation naturelle (individuation). (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 130-134), (§234-239), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.37-41), (§36-41)

A ces processus techniques, s'ajoute l'analyse d'un processus naturel de transformation impliquant une maturation spontanée de la personnalité. La transformation est évidente dans les rêves symbolisant une renaissance ou dans les relations entre le conscient et une voix intérieure ; c'est que l'on appelle communément « se parler à soi-même » ; elles sont considérées comme une méditation au sens alchimique du terme. La voix intérieure est généralement considérée soit comme une absurdité soit comme la voix de Dieu ; sa véritable nature est estimée être une contrepartie inconsciente du moi. On pense que si ce partenaire psychique est reconnu par le conscient, le conflit peut avoir un effet positif. Dans l'alchimie, dans les cultes anciens et la religion, cette présence intérieure se trouve personnifiée à l'extérieur par une figure telle que Mercure ou le Christ. Trois références.

A propos de la renaissance. 3.Ensemble typique de symbole illustrant le processus de transformation. (1940)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 135-147), (§240-258), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.41-60), (§42-60)

On trouve un exemple du symbolisme de la transformation dans le mythe du Khidr de la mystique islamique et rapportée dans la sourate 18 du Coran. La grotte qui se trouve dans ce texte est perçue comme un symbole de l'inconscient ; l'entrée dans la grotte est le début d'un processus de transformation psychique qui peut déboucher sur une véritable transformation de la personnalité. Les considérations morales qui suivent la légende sont considérées comme un conseil pour ceux qui n'atteindront pas cette transformation et qui, en vue d'une véritable renaissance, devront la remplacer par l'adhésion à la loi. Le recours à l'histoire de Moïse et de sa servante amplifie et explique la première histoire ; la pêche puis la perte du poisson par Moïse symbolisent un contact incomplet avec l'influence nourrissante de l'inconscient. L'apparition de Khidr dans la légende représente un plus grand soi capable de guider le conscient (Moïse) vers une plus grande sagesse. Suit une transition brutale : une histoire racontée par Moïse, à propos de Khidr et son ami Dhulguarnein, alors qu'en fait c'est Moïse qui parle à Khidr ; cette substitution est interprétée comme l'évitement du danger psychique d'une confrontation directe du conscient avec le soi. Une allusion à la reconstruction des murs est perçue comme un symbole de protection par le soi et du processus d'individuation. On conclut que le sens du personnage de Khidr dans le mysticisme islamique est dû à cette parfaite expression mythique de l'archétype de l'individuation. Douze références.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. I. Introduction. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 151-160), (§259-270), & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.105-117).

Brève histoire de la philosophie psychologique pour expliquer la longue ignorance relative à l'inconscient en tant que nature essentielle de la psyché. Dans l'analyse des rêves, la présence chez les individus de mythologèmes caractéristiques amène à conclure que les éléments structuraux formateurs du mythe doivent être présents dans la psyché inconsciente. L'archétype de l'enfant est cité comme exemple de ce genre d'image primordiale, nommée archétype, et que l'on peut retrouver dans les mythes, les contes, les délires psychotiques aussi bien que dans les rêves. On constate que la nature peu développée de l'homme primitif laisse l'inconscient et ses archétypes surgir spontanément dans l'esprit conscient ; ainsi, l'homme primitif n'invente pas le mythe mais ne fait que le vivre. Chez l'homme moderne, les produits de l'inconscient peuvent être divisés en deux catégories : un imaginaire personnel qui peut être refoulé par l'individu, et un imaginaire de nature impersonnelle, non acquis personnellement et qui correspond à des contenus collectifs inconscients de la psyché humaine. On appelle cette seconde catégorie, l'inconscient collectif. On explique que le contenu inconscient peut pénétrer dans le conscient durant un état de vigilance amoindrie, comme dans le rêve, quand cesse le contrôle du conscient sur l'inconscient. Les archétypes sont des forces psychiques qui peuvent favoriser l'épanouissement humain mais qui, négligées, peuvent causer des désordres névrotiques et même psychotiques. L'archétype de l'enfant-dieu est répandu : exemples mythiques et légendaires tel l'enfant Christ, le thème de l'enfant alchimique et des figures de nains ou de lutins. En psychothérapie, la manifestation la plus caractéristique du thème de l'enfant survient au cours de la maturation de la personnalité induite par l'analyse de l'inconscient ou le processus d'individuation. Dans ce cas, les processus préconscients passent peu à peu dans le conscient par l'intermédiaire des rêves ou de l'imagination active. 17 références.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. II. 1. L'archétype comme lien avec le passé. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 160-162), (§270-275) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.117-120).

On reconnaît la difficulté d'une explication exhaustive du sens d'un archétype, organe psychique présent en tout homme, et on met en garde contre une explication limitée qui pourrait être préjudiciable à cet organe psychique. On pense que l'explication de l'archétype devrait assurer une relation significative entre celui-ci et le conscient en préservant le sens fonctionnel de l'archétype. Le rôle de l'archétype dans la structure psychique représente ou personnifie certaines données instinctives de l'inconscient. L'attention portée à la magie par la mentalité primitive, citée comme l'évidence de l'importance du lien aux contenus psychiques primitifs, est considérée comme fondement de la religion moderne. L'archétype de l'enfant est une représentation de l'aspect infantile préconscient de la psyché collective.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. II. 2. La fonction de l'archétype.

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p.162-164), (§275-277) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.120-122).

On souligne la fonction de l'archétype de l'enfant chez l'homme moderne. Le projet de cet archétype est considéré comme une compensation ou une correction de l'unilatéralité inévitable et insensée du conscient qui résulte naturellement d'une concentration consciente sur quelques contenus à l'exclusion de tous les autres. Le développement de la volonté humaine assure la liberté de l'homme, mais lui donne également une plus grande possibilité de transgresser les instincts. La compensation par cet état toujours présent de l'enfance est considérée comme une sauvegarde nécessaire contre la conscience différenciée mais déracinée de l'homme moderne. L'homme moderne condamne les symptômes compensatoires tels que les comportements régressifs et les retours en arrière, tandis que l'homme primitif les considère naturels et conformes à la loi et à la tradition. On estime que la dissociation de la conscience facilite la scission de la psyché, et la personnalité se trouve ainsi faussée sous l'action de la partie détachée. Ainsi, si l'état d'enfance de la psyché collective est supprimé, l'inconscient peut inhiber ou même envahir la fonction consciente.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. II. 3. La futurisation de l'archétype. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 164-165), (§278) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.122-123).

Dans la mesure où l'enfant est essentiellement un être en puissance, le thème de l'enfant dans la psychologie individuelle signifie généralement l'anticipation de l'avenir, même si le thème semble agir de manière régressive. De la même façon, dans l'individu, on considère que l'enfant construit la voie vers un changement de personnalité. On explique le thème de l'enfant comme un symbole unifiant les opposés d'une personnalité, anticipant ainsi l'image issue de la synthèse des contenus conscients et inconscients. L'enfant comme médiateur de la transformation est représenté dans de nombreux symboles, tels que le cercle ou la quaternité ; ces symboles de totalité sont également assimilés au soi. Le processus d'individuation existe à l'état préconscient chez l'enfant afin d'être actualisé dans la psyché adulte.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. II. 4. Unilatéralité et pluralité du thème de l'enfant. 5. Enfant Dieu et enfant héros. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 165-167), (§279-284), & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.123-126).

Le thème de l'enfant en tant qu'image archétypique se manifeste comme unité ou pluralité. Lorsqu'il y a plusieurs enfants sans individualités caractérisées, cela indique une dissociation de la personnalité comme celle que l'on trouve dans la schizophrénie ; tandis que l'apparition de l'enfant unique représente une synthèse potentielle de la personnalité. L'enfant peut prendre l'aspect d'un dieu ou d'un héros, tous deux de naissance miraculeuse et victimes de malheurs précoces. L'enfant-dieu symbolise un inconscient non intégré ; l'enfant-héros, combinant des qualités humaines et surnaturelles, est considéré comme le symbole d'une potentielle individuation. Les destinées typiques des personnages d'enfant sont considérées

comme les symboles des événements psychiques qui surviennent durant l'entéléchie (la genèse) du soi et le combat de la psyché vers la complétude.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. III. La phénoménologie particulière de l'archétype de l'enfant. 1. L'abandon de l'enfant. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 167-170), (§284-288) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.126-129).

Le danger menaçant et l'abandon du personnage archétypique de l'enfant sont abordés sous l'angle psychologique. Les thèmes universels des débuts obscurs ou de la naissance miraculeuse sont interprétés comme des expériences psychiques dont l'objet est l'émergence d'un contenu nouveau et encore inconnu. Les épisodes de conflits psychiques pour lesquels il n'y a pas de solution consciente sont estimés susciter une troisième présence inconsciente, de nature irrationnelle, que le conscient n'attend ni ne comprend. Un des exemples de ce contenu inconnu est l'émergence symbolique du personnage de l'enfant. Étant donné que celui-ci représente un mouvement vers l'indépendance psychique, le symbole de l'abandon est une condition préalable nécessaire pour que le thème de l'enfant se détache de ses origines. Le symbole de l'enfant anticipe un nouvel état de conscience supérieur qui peut ne rester qu'une projection mythologique s'il n'est pas intégré dans l'être même de l'individu. On note que le conflit moral spécifique de l'homme moderne, comme le combat physique des temps anciens, reste une situation menaçante sans issue, comme le prouvent à l'évidence les nombreux personnages d'enfant, héros de la culture moderne.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. III. La phénoménologie particulière de l'archétype de l'enfant. 2. L'invincibilité de l'enfant. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 170-173), (§289-291) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.130-134).

Examen de la signification psychologique de la paradoxale invincibilité apparente de l'enfant dans le mythe ; bien que l'enfant soit soumis à des situations dangereuses et qu'il soit constamment menacé de mort, il possède des pouvoirs surnaturels bien supérieurs à ceux du commun des mortels. De même, en situation de conflit conscient, les forces combattantes sont si accablantes que l'enfant, en tant que contenu isolé, n'a aucun lien avec les contenus conscients et peut facilement retourner dans l'inconscient ; et pourtant, l'enfant personnifie l'urgence vitale de réaliser le soi, et en tant que tel, il possède un grand pouvoir. Le développement du pouvoir de l'enfant est repérable dans les mythes anciens et le symbolisme alchimique ; on note que la pensée indoue reconnaît la nécessité psychologique du détachement et de la confrontation avec l'inconscient pour rendre possible le progrès de la conscience. On considère nécessaire que la médecine moderne se rende compte que les archétypes qui soutendent cet imaginaire ne peuvent être ni négligés ni considérés comme irréels. Ils surgissent des profondeurs de la psyché et s'originent dans l'inconscient collectif que Kerenyi assimile au monde lui-même. Une référence.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. III. La phénoménologie particulière de l'archétype de l'enfant. 3. L'hermaphrodisme de l'enfant. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 173-177), (§292-297) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.134-139).

La nature hermaphrodite de l'archétype de l'enfant et de la majorité des dieux de la cosmogonie est interprétée comme un symbole de l'union créatrice des opposés, un symbole dynamique orienté vers un but à venir. Le renouvellement constant de ce symbole, depuis la mythologie païenne jusqu'à la tradition chrétienne, tire son identité d'une image primordiale universelle. A la lumière du développement récent de la psychologie, la projection du personnage de l'hermaphrodite est considérée comme la symbolisation de l'idéal psychique de l'autoréalisation : elle unifie la psyché qui est en elle-même bisexuelle, composée d'un sexe dominant et de son opposé inconscient. Six références.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. III. La phénoménologie particulière de l'archétype de l'enfant. 4. L'enfant comme être initial et final.

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 177-179), (§298-300) & Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.139-141).

L'association de l'archétype de l'enfant avec le début et la fin de la vie est interprétée psychologiquement comme l'essence de la pré et post-conscience de l'homme ; on considère que l'état préconscient de la petite enfance se répète après la mort dans le retour à la complétude psychique. La preuve que cette complétude psychique supposée existe au-delà de la vie humaine se trouve dans l'analogie avec l'existence et l'activité de l'inconscient au-delà du conscient. La totalité psychique préexistante s'exprime dans le symbole de l'enfant qui est faible mais tout-puissant, insignifiant au début et triomphant à la fin.

Contribution à la psychologie de l'archétype de l'enfant. IV. Conclusion. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 179-181), (§301-305)& Jung, INTRODUCTION A L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, (p.141-144).

L'étude isolée de la nature et de la fonction d'un archétype n'est pas juste en ce sens que les symboles archétypiques forment un tel réseau d'interpénétrations qu'il est difficile d'en isoler un seul ; leur étude est plus avantageuse à travers une présentation d'ensemble plutôt que par l'examen d'un seul. La psychologie elle-même est considérée comme une mythologie, un système qui peut procurer à ceux qui y croient un moyen de contrecarrer la scission avec les origines psychiques. On décrit la fonction thérapeutique des archétypes comme une confrontation progressive du patient avec le soi, et ce, à travers la compréhension et la démystification du fantasme. La différenciatrice une observation objective, des processus conscients et inconscients conduit, de façon idéale, vers la synthèse des deux et vers un glissement, au centre de la personnalité, du moi vers le soi.

Contribution à l'aspect psychologique de la figure de Koré. (1941)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 182-203), (§306-383), & Jung et Kerényi, INTRODUCTION À L'ESSENCE DE LA MYTHOLOGIE, Payot, Paris 1968, (p.215-242)

Le résultat d'une étude phénoménologique de la structure psychique et comportant l'observation et la description des produits de l'inconscient, est décrit comme le développement d'une typologie psychologique des situations et des images, appelées thèmes, présentes dans les processus psychiques de l'homme. Les principaux types des thèmes de l'image humaine incluent l'ombre, le sage, l'enfant, la mère comme personnalité sur-ordonnée ou comme jeune fille, l'anima chez l'homme et l'animus chez la femme. Un thème de ce genre est la Koré, appartenant chez l'homme à un type d'anima et chez la femme à une personnalité sur-ordonnée ou au soi ; comme les autres images psychiques, la Koré se manifeste de façon négative et positive. On considère que les images, telle celle de la Koré, surgissent d'un secteur de nature impersonnelle et collective de la personnalité et qu'elles expriment au conscient un contenu psychique. L'expérience de ces expressions archétypiques a pour effet d'élargir la perspective du conscient. De nombreuses images de rêves d'hommes et de femmes faisant apparaître le symbole de la Koré sont analysés comme des manifestations de personnalité sur-ordonnée et d'anima. Une référence.

La phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées. I. Au sujet du mot « esprit ». (1945)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 207-214), (§384-395), & Jung, ESSAI SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT, Albin Michel, Paris 1991, (p.87-95), (§66-78)

On propose une définition du terme « esprit » et on décrit les caractéristiques historiques et mythiques de l'esprit. Le grand nombre de définitions du terme, en cours aujourd'hui, rend difficile de délimiter un quelconque concept ; cependant, ces définitions entremêlées fournissent une approche vivante et concrète du phénomène. Psychologiquement, l'esprit est défini comme un complexe fondamental perçu à l'origine comme une présence invisible mais vivante ; on considère que ce concept précède l'approche chrétienne de l'esprit comme supérieur à la nature. Le point de vue contradictoire du matérialisme, développé sous l'influence anti-chrétienne, est fondé sur les prémisses selon lesquels l'esprit est en fait déterminé par la nature, tout comme les fonctions psychiques sont considérées comme dépendantes de phénomènes neurologiques et chimiques. On rétorque que si l'esprit et la matière peuvent éventuellement se révéler identiques, on ne peut actuellement dénier la réalité des contenus et processus psychiques en eux-mêmes. On conçoit l'esprit comme étant, à l'origine, extérieur à l'homme ; à présent, bien qu'intégré dans le conscient, il reste créateur plutôt que créé, entourant et influençant l'homme tout comme le fait le monde physique externe. On le considère autonome et donc capable de se manifester spontanément au conscient. Une référence.

La phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées. II. Auto-représentation de l'esprit dans les rêves. (1945)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 214-217), (§396-399), & Jung, ESSAI SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT, Albin Michel, Paris 1991, (p.95-98), (§79-82)

Interprétations et implications des manifestations psychiques de l'esprit dans les rêves. On considère que l'esprit dépend de l'existence d'une image autonome, primordiale et archétypique, présente dans l'élaboration préconsciente de l'humanité. Impossible d'affirmer le caractère moral des esprits dans les rêves étant donné que le processus inconscient qui produit l'esprit est capable d'exprimer le bien et le mal. On observe l'apparition de l'image du vieux sage quand le conscient est incapable de réaliser une prise de conscience nécessaire ; de cette façon, l'archétype compense la déficience spirituelle du conscient. Encore une fois, cette prise de conscience est impossible à juger moralement car elle représente souvent un mélange de bien et de mal. Une référence.

La phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées. III. L'esprit dans les contes de fées. (1945)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 217-230), (§400-418), & Jung, ESSAI SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT, Albin Michel, Paris 1991, (p.98-111), (§83-101)

Les manifestations positives et négatives de l'image archétypique du vieux sage sont apparentes dans les mythes et les contes. Le vieil homme des contes, comme celui des rêves, apparaît de façon significative quand le héros est dans une situation désespérée ou sans issue et dont il ne peut s'en tirer seul. Le savoir nécessaire pour surmonter les difficultés du héros apparaît sous les traits du vieil homme sage. Dans les contes, le vieil homme questionne le héros ou l'héroïne dans le but de mobiliser leurs forces morales ; son autre fonction ordinaire : procurer un talisman magique. On présente l'image du vieil homme comme représentant aussi bien le savoir, la réflexion, la vision intérieure, la sagesse, l'intelligence et l'intuition que les qualités morales de bonne volonté et de disponibilité secourable qui rendent son caractère limpide. Même dans les contes, le vieil homme a une relation évidente avec l'inconscient comme dans le cas du roi de la forêt relié aux symboles de l'eau et de la forêt, eux-mêmes symboles de l'inconscient. L'archétype de l'esprit, comme tous les autres archétypes, possède aussi bien un aspect positif qu'un aspect négatif, visible dans les actions ou apparitions du personnage du vieux sage. Les manifestations des aspects bons et mauvais sont souvent combinées dans un seul conte, faisant allusion à une relation interne entre les deux. 14 références.

La phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées. IV. Symbolisme thériomorphe de l'esprit dans les contes de fées. (1945)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 230-242), (§419-434), & Jung, ESSAI SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT, Albin Michel, Paris 1991, (p.111-124), (§102-117)

Descriptions, interprétations et exemples des manifestations, sous forme d'animal, de l'archétype de l'esprit. L'intervention d'une forme animale est significative en ce qu'elle montre que les contenus psychiques en question sont en deçà de la conscience humaine, :

dans un sens surhumain/démoniaque ou sous-humain/bestial. Ainsi, dans de nombreux contes, des animaux secourables apparaissent dotés d'un savoir supérieur à celui de l'homme ou bien ce sont des animaux méchants qui ont des pouvoirs supérieurs. Une analyse détaillée d'un conte démontre le fonctionnement de l'image animale en relation avec d'autres symboles archétypiques tels que l'entièreté, la polarité et le nombre privilégié de la quaternité. L'implication psychologique des symbolismes de la triade et de la quaternité est analysée au regard des quatre fonctions du conscient, dont trois sont susceptibles de différenciation tandis que la quatrième reste liée à l'inconscient et inaccessible à la volonté. La relation complexe entre ces fonctions et leur effort vers la complétude correspondent admirablement à la structure du conte en question ; cette correspondance est considérée comme naturelle, étant donné que les contes, dans leur ensemble, sont des produits de la psyché extraordinairement naïfs et imaginatifs. Deux références.

La phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées. V. Supplément. (1945)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 243-252), (§435-453), & Jung, ESSAI SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT, Albin Michel, Paris 1991, (p.125-135), (§118-136)

Analyse de la méthodologie et des résultats d'une recherche psychologique du symbolisme dans un conte précis. On part du principe qu'il existe des liens rationnels entre les faits irrationnels du conte ; la véracité de cette hypothèse est démontrée par les résultats d'une étude fondée sur ce principe. Par exemple, à propos d'un conte faisant apparaître des chevaux à trois et quatre pattes, le cheval à trois pattes est considéré comme une qualité significative en soi, abordée comme un concept à part ; on pointe ses relations aux structures archétypiques de la triade et de la tétrade. On s'aperçoit que l'interprétation des symboles dans ce conte est extrêmement complexe, impliquant la personnification des animas et des ombres de certains personnages par d'autres, la représentation de l'inconscient instinctuel, les images d'anima et d'animal, et surtout, la tension des opposés et leur résolution en devenir. L'interprétation finale du conte le montre comme une représentation des processus inconscients compensant la perspective consciente chrétienne ; plus particulièrement, le conte démontre la réalisation de la complétude, ou individuation, à travers l'union des forces négatives et positives. Quatre références.

La phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées. VI. Conclusion. (1945)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 252-254), (§454-455), & Jung, ESSAI SUR LA SYMBOLIQUE DE L'ESPRIT, Albin Michel, Paris 1991, (p.136-138), (§137-138)

L'image de l'esprit qui apparaît dans les rêves et les contes est à différencier de l'idée consciente de l'esprit. A l'origine, l'esprit était perçu comme un démon qui atteignait l'homme de l'extérieur ; ces démons ont été en partie transformés en actes volontaires par une extension de la conscience qui commençait à transformer des régions de la psyché auparavant inconscientes. On pense que les qualités positives et négatives que le primitif attribuait aux démons sont à présent attribuées à la raison, mais que les événements historiques (les guerres) des temps modernes dénotent un manque de raison. On suppose que l'esprit humain n'est pas conscient du démoniaque qui s'accroche encore à lui. La technologie avancée et la

science de l'homme moderne mettent l'humanité en danger de possession. On estime que l'humanité doit échapper de la possession par l'inconscient en comprenant mieux celui-ci. Bien qu'on reconnaisse au christianisme le fait qu'il ait saisi l'importance primordiale de la nature intérieure de l'homme, cette compréhension n'est pas suffisamment ancrée. Deux références.

Contribution à l'étude de la psychologie du fripon. (1954)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 255-272), (§456-488) & Jung, LE FRIPON DIVIN, Georg, Genève 1958, (p.177-199)

Exemples tirés des mythes indiens d'Amérique, de l'alchimie, de la Bible et de la parapsychologie, pour illustrer la définition et l'historique du personnage du trickster tel qu'il apparaît dans les mythes et les désordres personnels. Dans ses manifestations les plus évidentes, l'image du trickster est une représentation fidèle de la plus totale indifférenciation de la psyché humaine, à peine sortie du stade animal. En psychopathologie, l'image du trickster se manifeste dans la psyché de la personnalité dissociée à l'intérieur de laquelle s'active une personification collective de traits meilleurs ou pires que le moi. Chez l'homme normal, la figure du trickster est représentée par des contre-tendances inconscientes apparaissant chaque fois que l'homme se sent à la merci d'incidents apparemment malveillants ; ce trait de caractère est l'ombre ; on explique que le mythe du trickster a été préservé et développé pour son effet thérapeutique : afin de lui rappeler son passé, le niveau primitif intellectuel et moral inférieur est maintenu face à la conscience de l'individu plus développé. Le trickster est comparé à l'ombre individuelle : ils ont tous deux un but commun, la recherche du sens. Bien que l'ombre apparaisse négative, certains de ses traits ou associations peuvent parfois indiquer une résolution positive du conflit. Cinq références.

Conscient, inconscient et individuation. (1939)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 275-289), (§489-524) & Jung, La GUÉRISON PSYCHOLOGIQUE, Georg, Genève, 1971, (p.259-276)

Description du travail du conscient, de l'inconscient, de l'individuation et analyse de leurs interrelations. L'individuation indique le processus par lequel une personne devient une unité ou un tout psychologique via le conflit entre les deux aspects psychiques fondamentaux, le conscient et l'inconscient. Ce processus correspond aux symboles alchimiques, spécialement le symbole unitaire. On explique que bien des personnes considèrent la conscience comme l'ensemble de l'individu psychologique, mais que la recherche sur la personnalité multiple a prouvé l'existence d'un secteur inconscient de la personnalité à côté du secteur conscient. Il ne semble pas qu'il y ait un principe décisionnel, analogue au moi, dans l'inconscient car les phénomènes inconscients se manifestent de façon non systématique. Le conscient et l'inconscient peuvent paraître isolés l'un de l'autre en ce sens que le conscient ignore les contenus de l'inconscient ; cependant, il y a des cas qui prouvent que l'inconscient peut submerger le moi, ou que sous l'influence d'une forte émotion, lorsque l'inconscient devient autonome, le moi et l'inconscient échangent leur place. L'inconscient ne contient pas seulement des contenus d'un monde primitif passé mais il est également orienté vers le futur.

L'esprit conscient est facilement influencé par l'inconscient, comme dans le cas de l'intuition, définie comme une perception via l'inconscient. L'anima, cette personnalité féminine cachée en l'homme, et l'animus, la personnalité masculine cachée de la femme, sont décrits comme des contenus existant dans l'inconscient ; de même, l'ombre qui personnifie tout ce que le sujet ne veut pas voir en lui, le héros et le vieux sage. Ces contenus existent dans les profondeurs de l'inconscient et apportent à la personnalité humaine une vie psychique étrange issue du passé. Le but souhaité d'une harmonie entre le conscient et l'inconscient est atteint par le processus d'individuation, une expérience vivante en général exprimée également par des symboles. La tâche de l'analyste consiste à aider à l'interprétation de ces symboles afin de réaliser l'union transcendante des opposés. Le but de la psychothérapie est considéré comme le développement de la personnalité dans son ensemble. Deux références.

Une expérience du processus d'individuation. Introduction. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 290-292), (§525), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.63-64), (§61)

Présentation de l'histoire d'une patiente qui réalisa son individuation par l'art thérapie. En 1928, une femme de cinquante-cinq ans, nommée Miss X, vint poursuivre ses études en Europe sous la direction de Jung. Elle est décrite comme la fille d'un père exceptionnel, cultivé et à l'esprit vif. Célibataire, mais vivant avec un animus actif, typique des femmes universitaires. Le développement de son animus était étayé par un complexe paternel positif qui ne permettait pas une bonne relation avec la mère. Se sentant dans une impasse, elle pensa qu'un voyage en Europe la tirerait de ses difficultés ; sa décision de venir en Europe venait également du désir de se confronter à l'héritage scandinave maternel. Elle visita le Danemark, le pays de sa mère, avant de venir voir Jung à Zurich. Curieusement, le paysage l'emplit du désir de peindre et elle prit plaisir à l'aquarelle. La veille de son premier entretien, Miss X avait commencé, de mémoire, un paysage lorsque survint une image : elle se vit, dans une région côtière remplie de rochers, enterrée jusqu'à la taille dans la fange. Jung apparut sous les traits d'un sorcier médiéval, toucha le rocher avec une baguette magique et elle fut sauvée sans dommage. Le tableau fut montré à Jung par la suite. Une référence.

Une expérience du processus d'individuation. Image 1. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 292-294), (§526-530), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.65-67), (§62-66)

Pendant la première étape d'individuation, analyse du premier tableau d'une patiente au cours d'un programme d'art thérapie. On note que peindre un tableau lui était très difficile et que, comme il advient souvent aux débutants, il lui était facile de laisser l'inconscient faire des incursions dans l'état de veille. Psychologiquement, le tableau montre la patiente soumise à l'inconscient ; on suppose que la mauvaise relation à sa mère la laissait avec des contenus psychiques qui demandaient à être développés. On fait remarquer que la voie de la libération est personnelle et qu'étant donné que la patiente avait découvert par ailleurs la méthode de l'imagination active, il ne restait plus au thérapeute qu'à lui conseiller de continuer dans cette voie. Le sens des différents aspects du tableau est interprété en fonction du processus

d'individuation. Le seul conseil donné à la patiente a été de faire fonctionner son imagination pour éviter les difficultés techniques, de mettre autant de fantaisie que possible dans ses tableaux, sans craindre les couleurs vives, parce qu'elles semblaient convenir à l'inconscient.

Une expérience du processus d'individuation. Image 2. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 294-305), (§531-544), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.67-78), (§67-80)

Description et interprétation du second tableau d'une patiente au cours d'un programme d'art thérapie et pendant un processus d'individuation. Les rochers sont toujours présents, mais contrairement au premier tableau, ils ont pris la forme abstraite de cercles ; une de ces formes est balayée par un jet de lumière et le magicien, qui était Jung, n'apparaît plus dans le tableau. Le tableau montre un processus naturel et impersonnel ; les cercles sont interprétés comme une redécouverte de l'œuf philosophique. Nombreuses associations historiques et mythiques sont évoquées à propos du faisceau de lumière, interprété comme un changement subit, inattendu et tout-puissant de la condition psychique. L'œuvre de Bohm est tout particulièrement évoquée dans sa relation psychique et alchimique avec la lumière. Bien qu'une interprétation freudienne du tableau eusse impliqué le concept de refoulement, on estime qu'une future complétude est pointée par la fonction intuition qui semble être la fonction inférieure secourable des patients à la fonction sensation dominante. Le cercle est vu comme un mandala, expression psychologique de la totalité du soi ; d'autres œufs apparaissent représentant d'autres soi avec lesquels la patiente se sentait proche. On retrouve les pyramides de rochers du premier tableau mais avec leur sommet doré par la lumière ; ces rochers sont interprétés comme des contenus inconscients en train d'émerger pour se libérer de façon positive. Seize références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 3. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1e partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 305-313), (§545-555), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.78-86), (§81-91)

Analyse du troisième tableau d'une patiente en cours d'individuation lors d'un programme d'art thérapie. La principale caractéristique de ce troisième tableau est l'usage de couleurs claires. On voit une boule bleu foncé flotter dans l'espace au milieu des nuages ; un bandeau d'argent ondule autour du diamètre de la boule et la patiente explique qu'il maintient l'équilibre de la sphère entre des forces égales mais opposées. A droite, au-dessus de la boule, flotte un serpent aux anneaux d'or, la tête pointée vers la sphère. Au milieu du bandeau qui entoure la planète est inscrit le nombre douze. Deux rêves, que la patiente ressent inspirer le tableau, sont analysés et interprétés comme archétypiquement significatifs. L'accroissement de la lumière dans le tableau symbolise une réalisation consciente ; on explique que le concept de libération a été intégré. La sphère flottante représente la totalité de la personnalité, mais il semble que pour le moment, Miss X ignore la relation du moi à la personnalité totale. Le nombre inscrit dans le tableau est analysé en fonction de ses correspondances avec le concept du masculin et du féminin en astrologie et dans les mythes. Analyse également du symbole de

Mercure dans le tableau et propositions de multiples significations symboliques pour le mélange des couleurs qui y sont utilisées. Huit références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 4. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 313-319), (§556-563), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.87-92), (§92-99)

L'analyse d'un quatrième tableau d'une patiente, en cours d'individuation lors d'un programme d'art thérapie, pointe un changement significatif. La sphère est divisée en membrane extérieure et noyau central ; la membrane est de couleur chair et on voit une structure interne différenciée et d'un caractère ternaire. Des lignes de forces parcourent tout l'ensemble nucléaire, indiquant que l'activation avait atteint le cœur intime de la psyché. On donne du tableau une interprétation sexuelle pour montrer l'organe féminin en train d'être fécondé par le sperme pénétrant la membrane nucléaire. On interprète la position du serpent, en haut du tableau, comme représentant le danger caractéristique venant de l'espace spirituel personnifié par l'animus ; pour un homme, le danger vient de l'anima projetée dans le monde. La patiente dit que ce quatrième tableau de la série a été le plus difficile à exécuter et qu'il semble dénoter un tournant dans l'ensemble du processus. C'est à moment que le moi est temporairement mis à l'écart, donnant à l'inconscient l'occasion de manifester clairement son opposition. On observe que plus tard, la volonté devra se protéger au milieu de ces oppositions afin qu'elles se réconcilient. Quatre références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 5. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 319-323), (§564-568), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.93-96), (§100-104)

Un cinquième tableau d'une patiente en cours d'individuation lors d'un programme d'art thérapie est considérée, par cette patiente, comme une suite naturelle du quatrième tableau. Le serpent plonge vers le bas et semble avoir perdu son pouvoir menaçant ; la sphère s'est développée et éclate de couleurs. Le noyau de la sphère se partage en quatre ; cette division est interprétée par la patiente comme la division du conscient en quatre fonctions : pensée, sentiment, sensation et intuition. Ces quatre parties forment un tourbillon, tournant apparemment vers la gauche et interprété comme un mouvement vers l'inconscient. Les couleurs du tableau sont analysées en fonction de leurs significations mythologiques et alchimiques. Le serpent représenterait l'ombre qui pourrait être comparée au principe du mal ; la localisation du serpent reflète le point de vue ordinaire sur le mal comme force extérieure. On rappelle cependant que le mal est la contrepartie nécessaire du bien dans la structure dynamique de la psyché. Trois références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 6. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 323-326), (§569-573), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.97-100), (§105-109)

Analyse du sixième tableau d'une série par une patiente en cours d'individuation lors d'un programme d'art thérapie. Ce tableau montre un mandala aux couleurs éclatantes sur fond gris. Réapparition des ailes de Mercure avec une magnifique swastika roulant vers la droite. On interprète le mandala comme une tentative d'unifier les opposés rouge et bleu, extérieur et intérieur ; le mouvement vers la droite serait une tentative de rendre conscients certains contenus. Le serpent noir a disparu, mais il est peut-être à l'origine de l'assombrissement du fond. Le tableau est associé à un rêve que la patiente a fait plusieurs jours auparavant et dans lequel un arbre s'était trouvé au milieu de sa pièce de travail. On donne un sens maternel à l'arbre et le mandala est significatif non seulement comme symbole du soi mais également comme image de Dieu. Brève analyse à propos du mandala tel qu'il s'est manifesté dans les pratiques religieuses, depuis l'Égypte ancienne et par la suite. Onze références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 7. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 326-335), (§574-587), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.100-108), (§110-123)

Dans le septième tableau d'une série, par une patiente en cours d'individuation lors d'un programme d'art thérapie, le fond sur lequel est peint le mandala est entièrement noir et toute la lumière du tableau est concentrée dans la sphère. Les couleurs sont moins brillantes mais plus soutenues et le noir du fond a pénétré dans le centre du mandala. Ceci est interprété comme la pénétration, dans le noyau, du serpent noir des tableaux précédents, La swastika du tableau précédent a été remplacée par une croix à branches égales formées par des rayons dorés ; quatre crochets indiquent une rotation vers la droite qui semble cesser dans l'obscurité absolue du centre du mandala. Les ailes de Mercure se sont considérablement développées et la sphère peut ainsi rester en l'air sans sombrer dans le noir absolu. Les rayons dorés formant la croix fournissent un lien intérieur de consolidation et de défense contre les influences destructrices. Le tableau est interprété comme l'illustration d'un état de souffrance et de suspension douloureuse au-dessus d'un abîme de solitude intérieure. Exposé des symboles alchimiques et des références bibliques en relation avec le tableau, pour démontrer la nature universelle des pensées de la patiente. Après avoir peint ce tableau, la patiente a été perturbée par une association avec le rouge, lui-même associé à l'analyste, et cela l'a menée à se plaindre de n'avoir pas eu d'enfant. Elle n'a pu se remettre à peindre qu'après avoir surmonté ces sentiments. On explique qu'une libération réelle ne se fait pas en compensant ou en refoulant des sentiments douloureux, mais en les vivant pleinement. Seize références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 8. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 335-337), (§588-595), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.108-111), (§124-131)

Le huitième tableau d'une série, par une patiente en cours d'individuation lors d'un programme d'art thérapie, représente une avancée dans le processus d'individuation psychique. La plus grande partie du centre du tableau est remplie d'obscurité ; le bleu-vert de l'eau s'est concentré en une quaternité bleu sombre et la lumière dorée au centre tourne dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. On considère que le mandala est en train de se

diriger vers des profondeurs chtoniennes et de s'approcher des ténèbres. On voit une quaternité interne et indifférenciée contrebalancée par une autre, extérieure et différenciée, assimiler aux quatre fonctions du conscient. Les couleurs assignées aux fonctions sont : le jaune pour l'intuition, le bleu clair pour la pensée, le rose chair pour le sentiment et le brun pour la sensation. Chaque quart est divisé en trois, ce qui donne le nombre douze. L'arbre, précédemment rejeté en qualité de symbole maternel, est à présent accepté et placé au centre du mandala. Les cortex s'étendent dans le noir comme des anneaux d'or, interprétés comme un effet lointain, en provenance du soi, sur l'environnement. Un rêve, rapporté par la patiente, intègre ses idées et son évolution progressive concernant son animus auquel elle ne s'identifie plus. Le mandala est ensuite analysé et interprété comme un symbole de l'œil de Dieu, possédant l'effet purificateur du conscient. On conclut que d'après ce tableau, la patiente a accepté sa propre obscurité psychique. Six références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 9. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 338-342), (§596-603), & Jung, L'AME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.111-115), (§132-139)

Dans l'analyse du neuvième tableau d'une série, par une patiente lors de la dernière étape d'un processus d'individuation intégré dans un programme d'art thérapie, on remarque l'apparition d'une fleur bleue sur un fond rouge. Au centre, on trouve une lumière dorée en forme de lampe. Les enveloppes sont accentuées et formées, dans la moitié supérieure du mandala, par de la lumière rayonnant vers l'extérieur. Dans la moitié inférieure du mandala, il y a des anneaux de terre brune. Au-dessus, il y a trois oiseaux blancs, symbolisant la Trinité ; en dessous du centre, une chèvre se dresse, accompagnée par deux corbeaux et deux paires de serpents. Le ciel noir derrière les trois oiseaux et la chèvre, sur fond orange, signifient qu'il ne peut y avoir de blanc sans le noir et pas de sainteté sans le démon. La patiente met délibérément l'accent sur un lien avec l'orient, peignant dans le mandala quatre hexagrammes du Yi King. Celui de la moitié haute à gauche, « Yu, l'enthousiasme », est interprété comme un mouvement venant de l'inconscient, le second hexagramme au sommet est « Souen, la diminution » qui indique la réalisation par la patiente de la qualité aléatoire de toute relation, de la relativité de toute valeur et de l'inaccessibilité de toute chose. Le signe en bas à droite est « Cheng, la poussée vers le haut » ; cet hexagramme signifie qu'il n'y a pas de développement sans acceptation de l'ombre. Le dernier hexagramme est « Ting, le chaudron » qui signifie que la personnalité se différencie par une abnégation constante de soi. L'union des opposés réalisée par la patiente se manifeste par l'usage des traits muables et en repos dans les hexagrammes. Deux références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 10. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 342-344), (§604-608), & Jung, L'AME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.115-118), (§140-144)

Le dixième tableau d'une série par une patiente, lors d'un processus d'individuation intégré dans un programme d'art thérapie, est divisé en deux parties, comme dans le neuvième tableau. La fleur au centre est toujours là mais elle est entourée de partout par un ciel bleu

nuit dans lequel apparaissent quatre phases de la lune. Les trois oiseaux du tableau neuf ne sont plus que deux et leur plumage s'est assombri ; la chèvre est devenue deux créatures semi-humaines avec des cornes et des visages clairs et il ne reste plus que deux serpents. Deux crabes apparaissent dans l'hémisphère chthonien inférieur qui représente le corps. Commentaires sur le symbole du crabe dans les mythes et sur sa fonction astrologique ; sa relation particulière à la patiente découle du fait que celle-ci est née dans le premier décan du Cancer et qu'elle souhaitait intégrer son signe personnel dans le tableau de son psychisme. Les dualités qui traversent son tableau sont toujours intérieurement équilibrées ce qui leur fait perdre leur incompatibilité. Le thème de la duplication est relevé et expliqué comme un phénomène qui survient quand les contenus inconscients sont en passe de devenir conscients et différenciés. Ils sont alors partagés en deux et représentent l'aspect conscient et l'aspect encore inconscient du contenu concerné. Sept références.

Une expérience du processus d'individuation. Image 11. Images 12 à 24. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 345-348), (§609-616), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.118-122), (§145-152)

Une analyse de onze tableaux sur 24, les derniers d'une série composée par une patiente en art thérapie, est présentée comme la phase finale d'un processus d'individuation. Beaucoup d'entre eux, exécutés après la fin de la thérapie, révèlent le thème de l'intégration et de la défense contre des éléments extérieurs perturbants. Ce conflit semble avoir été résolu à travers une énantiodromie qui a restauré l'équilibre. 19 tableaux sur 24 ne sont pas commentés parce qu'on ne connaissait pas la date et les circonstances de leur exécution.

Une expérience du processus d'individuation. Conclusion. (1934)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 348-354), (§617-626), & Jung, L'ÂME ET LE SOI, Albin Michel Paris 1990, 285 p. (p.122-129), (§153-162)

Commentaire à propos du processus d'individuation mis en évidence dans une série de tableaux exécutés par une patiente en art thérapie. Dans son cas, l'évolution de l'imaginaire à travers la peinture est considérée comme une reprise de contact avec l'inconscient et avec un conscient qui s'en était fortement éloigné. On estime qu'il faut accomplir la même tâche par rapport à la civilisation dans son ensemble, en trop rapide progrès technologique au détriment du développement individuel. Les premiers tableaux de la série illustrent la mise en route du processus psychique quand on oriente son attention vers une zone délaissée de la psyché. Lorsque le contact a été établi, des symboles du soi apparaissent ; ils représentent la totalité de la personnalité et exposent l'individu aux situations archaïques et étrangères qui sont à la base de la foi et la connaissance. La tâche du thérapeute consiste à aider le patient à comprendre correctement les nouveaux contenus psychiques et éviter les malentendus dangereux. Mise en garde contre la trop grande consolidation des forces psychiques de peur que le patient ne s'identifie complètement à elles au détriment du moi. La production spontanée, par les individus et les cultures, des symboles du mandala confirme à l'évidence qu'ils ne sont pas des créations humaines mais qu'ils préexistent. Sept références.

A propos de la symbolique du mandala. (1950)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 355-384), (§627-712), & Jung, PSYCHOLOGIE ET ORIENTALISME, Albin Michel, Paris 1985, (p.11-99)

Description du symbole du mandala et nombreux exemples de mandalas en provenance des différentes parties du monde. Le terme sanscrit de mandala, qui signifie cercle, est assimilé au terme utilisé par les indiens pour le cercle dessiné lors de rituels religieux. La fonction du mandala est analysée comme un condensé du champ visuel psychique afin d'en intensifier la concentration. En contemplant le processus dépeint dans le mandala, le yogi recherche à saisir intérieurement la déité ; par la contemplation, le pratiquant peut se réaliser comme dieu et passer de l'illusion de l'existence individuelle à la totalité universelle du divin. Le thème psychologique de base du mandala est celui d'un centre de la personnalité auquel tout est rattaché, par lequel tout est ordonné et qui est lui-même source d'énergie. L'énergie du point central se manifeste par la compulsion à devenir ce que l'on est ; cette présence désirée peut être appelée le soi. Le soi est entouré, dans le mandala, par un espace qui contient les paires d'opposés composant la personnalité ; l'ensemble du mandala contient la conscience, un inconscient personnel et un vaste espace d'inconscient collectif dont les archétypes sont communs à toute l'humanité. Certains de ces archétypes font partie de la personnalité et peuvent avoir une empreinte personnelle : il s'agit de l'anima, de l'animus et de l'ombre. Analyse d'autres mandalas religieux et de mandalas spontanément produits par des patients en cours d'analyse. La production de mandalas dans un contexte thérapeutique survient, lors d'états de chaos et de panique, comme réorganisateur de la personnalité autour d'un nouveau centre. Les patients apprécient l'effet de choc de ces représentations qui mettent l'accent sur la totalité, l'ordre et l'équilibre. On observe que souvent, c'est par ses dessins de mandala que le patient est pour la première fois marqué par la réalité de l'inconscient collectif. Présentation et analyse de nombreux mandalas dessinés par des patients. Onze références.

Appendice : mandalas. (1955)

In Jung, Collected Works of C. G. Jung, Vol.9, 1ère partie, 2nd ed., Princeton University Press, 1968, 451 p. (p. 385-390), (§713-718)

Bref exposé du sens et de la fonction du mandala. Le mot sanskrit signifie cercle ; dans la pratique religieuse et la psychologie, le mot fait référence à des images circulaires dessinées, peintes ou dansées. En tant que phénomène psychologique, elles apparaissent spontanément dans les rêves, dans certains états de conflit mental et dans la schizophrénie. Souvent, le mandala contient le dessin d'un multiple de quatre sous la forme de croix ou de carré. Le mandala du bouddhisme tibétain est appelé Yantra et aide à la méditation et à la concentration ; en alchimie, il représente la synthèse des quatre éléments qui ont tendance à se séparer. En psychologie, l'ordre strict imposé par une image circulaire de ce genre compense le désordre et la confusion de l'état psychique de l'individu ; ce processus est considéré comme une tentative naturelle et instinctive d'autoguérison. Dans la mesure où le contenu qui y est exprimé est essentiellement archétypique, il y a une similitude fondamentale entre les mandalas, quelle que soit leur origine ; en général, le mandala représente la complétude psychique par le cercle inscrit dans un carré. On considère que l'objectif des mandalas individuels est la localisation du soi qui peut alors être distingué du

moi. Tandis que le moi est le point de référence de la conscience, le soi est au centre de la personnalité et c'est pourquoi, bien des mandalas ont une moitié claire et une moitié sombre désignant les divisions consciente et inconsciente de la personnalité. L'effet thérapeutique des mandalas consiste dans leur production spontanée ; on pense que l'imitation ou la répétition de telles images n'a aucune valeur thérapeutique possible.