

THESE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A

L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU PH. D. (PHILOSOPHIE)

PAR

RENÉ CAYA, M.A. (Philosophie)

ÉTUDE SUR LA PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS
DE C.G. JUNG:
ALCHIMIE ET PROCESSUS D'INDIVIDUATION

AOUT 1996

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

A mon épouse Henriette

REMERCIEMENTS

Je veux remercier de tout coeur MM. Alexis Klimov et Étienne Perrot pour l'aide généreuse qu'ils m'ont prodiguée au cours de mes longues recherches.

Ils appartiennent à la race des poètes anciens, à la race des hommes qui ont à la fois l'audace d'explorer les sentiers négligés par la multitude et l'intelligence de distinguer, par-delà les frontières d'un monde éphémère, la pierre des sages qui s'y trouve soigneusement dissimulée.

AVANT-PROPOS

L'étude attentive des nombreux ouvrages parus sur la psychologie de Carl Gustav Jung au cours des trente dernières années révèle une lacune importante: peu d'entre eux traitent de la place capitale tenue par l'alchimie dans les travaux de Jung, particulièrement dans les recherches qu'il a menées au cours de la seconde moitié de sa vie et qui marquent le couronnement de son oeuvre de maturité.

La plupart des ouvrages se limitent à présenter un survol rapide de cette période controversée de la vie de Jung, quand ils ne l'omettent pas tout simplement. On néglige les travaux de maturité du célèbre psychiatre suisse pour ne traiter que des recherches cliniques qu'il a menées depuis l'époque du Burgholzli; on préfère parler de complexes, d'anima et d'animus, d'archétypes et de types psychologiques.

Pour leur part, les commentateurs et biographes de Jung se montrent prudents et réservés, voire sceptiques, lorsque vient le temps d'évoquer le cheminement parcouru dès 1928, et de décrire son incursion dans l'univers mystérieux de l'alchimie, univers paré de ballons de verre et de cornues, de rosée céleste et de cendres de chêne. Quant aux jungiens, ils se partagent sur le sujet: d'une part, les orthodoxes s'en tiennent prudemment au credo de la psychologie clinique et tournent le dos aux réflexions élaborées par Jung vers la fin de sa vie; d'autre part, quelques chercheurs

poursuivent de façon discrète les travaux alchimiques de Jung et ils y retrouvent la quintessence des longues recherches qu'il a menées tout au long de sa vie. Nul doute que cette scission témoigne de la grande difficulté de saisir l'aspect paradoxal de la personnalité de Jung, attiré à la fois par la poésie de l'univers métaphorique et par la rigueur du discours scientifique.

Des détracteurs de Jung vont même jusqu'à laisser entendre que le vieux maître zurichois serait devenu sénile au moment où il se plongea dans l'étude de l'alchimie, et qu'il aurait cédé au démon de la puissance, obnubilé par le désir d'y trouver confirmation de sa théorie des archétypes et de l'inconscient collectif. Jung n'aurait pas hésité, disent certains, à se débarrasser de la rigueur scientifique qui marque ses premières études cliniques et à trafiquer certains matériaux psychologiques et historiques pour satisfaire pleinement ses ambitions de chercheur. Pareils jugements, notre recherche le démontrera, sont dénués de tout fondement objectif. Ils ne font que déprécier injustement les efforts titanesques de Jung pour tenter d'élucider les mystères de la destinée humaine et proposer une voie de recherche à l'homme contemporain en quête de son mythe personnel. Ils fourmillent d'interprétations réductrices, qui écartent toute perspective transpersonnelle et trahissent l'ignorance de leurs auteurs quant à la nature véritable du Grand Oeuvre redécouvert par Jung.

Discuter de l'influence de l'alchimie sur les théories de Jung

constitue donc une tâche délicate et complexe, notamment en raison des vives réactions qu'elle suscite de toutes parts; toutefois, on ne peut porter un regard objectif sur la psychologie de Jung sans en tenir compte. Ignorer ou minimiser l'importance de l'alchimie dans la psychologie de Jung reviendrait à déformer la pensée de ce dernier et à renier l'existence même de l'esprit souterrain qui a guidé ses pas dans l'exploration de l'âme humaine, cet esprit dont il a senti la présence vivante dès son enfance et qu'il a retrouvé beaucoup plus tard sous les traits du *Mercurius duplex* dans les vieux grimoires alchimiques.

Comment se fait-il donc que la psychologie de Jung soit l'objet de si nombreux malentendus dans la communauté scientifique moderne? Pourquoi certains penseurs ne vouent-ils que du mépris pour les travaux de Jung qui portent sur l'alchimie? Pour répondre à ces questions, il nous paraît utile d'explorer quelques voies de recherche et de proposer quelques éléments d'explication.

De façon générale, la plupart des grandes écoles psychologiques modernes s'inspirent soit de la Philosophie des lumières, soit du Romantisme allemand: les unes se fondent sur les exigences de la raison, les autres sur les exigences du sentiment et du coeur. Il s'agit en fait de deux façons de voir le monde en fonction de deux attitudes psychologiques différentes, ou, pour utiliser la terminologie de Jung, de deux modèles cognitifs distincts, qui sont issus de processus archétypiques apparentés à des types

psychologiques eux-mêmes distincts. Le psychologue et le philosophe ne peuvent donc faire abstraction de leur personnalité dans leurs propres recherches; au contraire, ils doivent se rappeler que leurs inclinations personnelles préfigurent déjà leurs conceptions scientifiques.

La psychologie de Jung ne fait pas exception à la règle. C'est pourquoi les prémisses philosophiques et psychologiques qui la sous-tendent constituent un facteur significatif qu'il importe de regarder de près. Ces prémisses mettent en évidence l'esprit dans lequel Jung a mené ses recherches et elles dévoilent les sources historiques à partir desquelles il les a développées.

La sympathie de Jung pour le Romantisme allemand est en effet bien connue: plus d'une fois il se réfère à l'oeuvre du grand Goethe pour étayer sa théorie de l'individuation. Sa volonté d'inclure l'affectivité dans l'étude de la psyché humaine, comme l'ont fait avant lui les poètes et les philosophes du XVIIIe siècle, répond aux exigences de son âme: *"Personne ne comprend ce que je veux dire, seul un poète pourrait commencer à comprendre"*¹, confiera Jung à Miguel Morreno en 1959, au moment où il a achevé son oeuvre.² Cette affirmation, il est vrai, ne peut être partagée par tous et elle risque de froisser l'intelligence du philosophe

¹ M.L. von Franz, C.G.Jung et la voie des profondeurs, p. 107.

² Cette remarque est d'autant plus significative que les premiers alchimistes occidentaux étaient qualifiés de poètes (*poiêtai*).

habitué à la clarté des catégories conceptuelles et aux jugements d'une logique rigoureuse qui plaisent tant à la raison. Toutefois, pour Jung, la raison ne peut suffire à pénétrer la totalité de l'être humain et elle doit s'accompagner du sentiment pour y parvenir.

Jeune médecin, Jung est captivé, bouleversé par le spectacle saisissant que lui offre la nature. Son esprit demeure fasciné par le côté obscur de la vie, par le jeu des forces secrètes qui animent le cours de l'existence humaine. Jung cherche sans cesse la trace du mystérieux destin qui habite l'homme et il tente d'en découvrir l'aboutissement secret. Son attirance pour l'irrationnel, qui trouve sa manifestation concrète dans l'intérêt qu'il porte au spiritisme, aux revenants, à l'astrologie et aux phénomènes paranormaux, témoigne de façon éloquente de son désir de développer une vision du monde à la fois exaltante et tragique, tout à l'image qu'il se fait de la grandeur et de la complexité de l'âme humaine.

Ce goût de l'irrationnel et de l'obscur, jugé suspect par les philosophes rationalistes, pousse Jung à se plonger dans les vieux grimoires alchimiques et à multiplier ses efforts pour décrypter le langage secret des hermétistes d'autrefois. Mais la tâche est ardue, et l'esprit mercuriel qui gouverne l'alchimie ne se laisse pas saisir facilement. Déjà, en 1913, lors de sa première plongée dans l'inconscient, Jung réalise qu'il ne peut avoir recours à une

approche purement intellectuelle pour accéder au monde de l'invisible. Il croit que l'inconscient est en droit d'exiger davantage de lui, et ce n'est qu'au prix d'un très grand sacrifice qu'il obtient des dieux de découvrir le Soi, la pierre des sages, comme résultat de ses longues recherches. Pour le savant occidental, ce sacrifice correspond à la mort du moi, qui doit consentir à s'abandonner aux projets du Soi. Jung le comprend bien et il le vérifie de nouveau en 1944, lorsqu'il est victime d'un infarctus qui le conduit au seuil de la mort; il doit alors consentir une fois de plus à s'engager dans l'aventure spirituelle qui le conduira à la découverte d'un monde inconnu, dont les vastes horizons lui révèlent l'immensité et la profondeur de l'âme humaine. En effet, au cours de sa maladie, il reçoit des visions extatiques d'une beauté sublime qui lui dévoilent les secrets et les splendeurs du *mysterium conjunctionis*.

Ces expériences intérieures d'une force écrasante constituent la matière première à partir de laquelle Jung produit son oeuvre de maturité. Elles lui montrent également où sa quête spirituelle peut le mener et les dangers inouïs qui peuplent cette voie incertaine.

Cette maladie, dit-il, fut pour moi hautement symbolique. Je me demandais dans quel domaine j'avais commis une faute(...) Cela me paraissait avoir été de l'inflation. Au bout de quelque temps, je compris: je m'étais aventuré dans un territoire étranger. L'ignorance alors équivaut à une faute. J'avais écrit sur l'anima et l'animus

pensant que je faisais oeuvre de psychologue. Mais, en fait, j'étais passé dans le domaine de Dieu (into God's country). L'alchimie m'avait paru être une branche légitime de la science, mais ses contenus - l'anima, l'animus, le Soi, le mariage alchimique - ne sont pas simplement des concepts scientifiques: ce sont des dieux. Je ne m'en étais pas rendu compte, non par présomption, mais par stupidité comme Perceval dans les contes du Graal.³

Chez Jung, l'étude de l'alchimie relève d'un engagement profond, où le vécu intérieur est indissociable de la recherche scientifique. Son génie créateur ne cesse de l'aiguillonner et l'oblige à de nouveaux développements théoriques. Aussitôt remis de sa maladie, Jung entreprend de produire une oeuvre puissante et originale, fondée principalement sur l'étude de l'iconographie alchimique. Sa correspondance personnelle au cours de ces années difficiles permet d'évaluer le poids énorme qu'il a dû supporter, les doutes et les angoisses qu'il a dû surmonter, pour en arriver à percer l'énigme de la philosophie alchimique. Les nuits se succèdent, longues et douloureuses, et une fois de plus Jung doit se résoudre à s'engager dans un duel de titan qui l'oppose à son dieu intérieur. Il sait désormais que les artifices de langage ne lui sont plus d'aucune utilité. Aussi est-il dérisoire de vouloir expliquer la démarche de Jung en ce domaine, comme le tentent parfois certains commentateurs et biographes, en l'assimilant purement et simplement à une grille conceptuelle ou réductrice. Il faut plutôt avoir été contraint soi-même à un tel combat intérieur pour mesurer l'ampleur

³ Margaret Ostrowski-Sachs, From conversations with C.G. Jung, Zurich, 1971, p.68.

et la portée d'une expérience vitale comme celle qu'a vécue Jung, et constater combien elle est réfractaire à toute psychologie personnaliste. L'expérience de Jung ne se laisse pas réduire à quelques énoncés théoriques, apprêtés au goût des esprits distingués qui répugnent à boire à la fontaine mercurielle de crainte d'en subir eux-mêmes les effets vivifiants.

De plus, il importe de préciser que, pour Jung, les symboles et les archétypes ne sont pas de simples concepts. Dans la nuit obscure, ils se transforment et deviennent des énergies vivantes, des ombres gigantesques dont les effets sont parfois dévastateurs. C'est ce que révèle une lettre du 28 juillet 1942: *"En ce moment, je suis encore profondément plongé dans Mercure qui m'a presque détruit comme il essaie toujours de le faire et a presque réussi à me mettre en morceaux, à m'arracher membre après membre."*⁴ Le malaise qui frappe Jung est bien connu des alchimistes, qui le désignent du terme "hydropisie"; en langage psychologique, l'hydropisie consiste en un excédent de Mercure, c'est-à-dire en un déferlement massif des contenus inconscients.

Aucune méprise n'est possible, car Jung n'a de cesse d'affirmer, durant toute sa carrière scientifique, que sa psychologie est le résultat de son propre vécu, et ses écrits n'ont pour objectif que

⁴ C.G. Jung, Correspondance 1941-1949, Paris, Albin Michel, p. 44.

de décrire rigoureusement les mondes qu'il a entrevus au cours de son odyssée intérieure. Il en est de même pour sa découverte du processus d'individuation, qui marque le début véritable de la psychologie analytique et dont les fondements historiques lui sont révélés par l'alchimie: *"Les expériences des alchimistes étaient mes expériences et leur monde était en un certain sens, mon monde"*⁵, écrit-il au crépuscule de sa vie. Jung retrouve ainsi dans l'alchimie la trace et la manifestation de cet esprit qui l'habite depuis son enfance, et il en distingue les lointaines origines ancestrales. Que l'entreprise périlleuse et redoutée qui s'appelle le processus d'individuation soit boudée par les penseurs de son temps, Jung n'en a cure, car il sait qu'il en a été de même de la *"pierre que les bâtisseurs ont rejetée et qui est devenue la pierre d'angle"*⁶.

Il importe de rappeler ici que, pour Jung, la démarche intellectuelle, si brillante et pénétrante soit-elle, se révèle inapte à franchir le seuil de l'inconscient et à saisir l'esprit mercuriel. Comme il le rappelle à la fin de son essai Psychologie et Alchimie, *"...on peut douter que la raison soit l'instrument qui convienne à cette recherche. Ce n'est pas en vain que l'alchimie se considère comme un "art", sentant, à juste titre, qu'elle s'occupe de processus créateurs que l'intellect peut décrire, mais*

⁵ C.G. Jung, Ma Vie, p. 239.

⁶ Matthieu, 21, 42; Éphésiens 2, 20-21.

que seule l'expérience vécue peut réellement saisir."⁷.

Le chercheur ne peut espérer avoir accès au secret des sages qu'au prix du plus grand renoncement qui est également victoire suprême du Soi. Il doit risquer l'aventure, plonger corps et âme dans son abîme intérieur, y affronter cerbères et dragons dans l'espoir incertain d'accéder à la Toison d'or. Découvrir les énigmes de l'alchimie comporte en effet d'immenses périls: celui qui s'aventure dans les régions obscures de l'Hadès court le risque de s'y perdre et d'être possédé par les démons qu'il s'était résolu à chasser. Qu'une crainte naturelle, tout instinctive, préserve le chercheur d'un tel projet, semble tout à fait concevable. Une petite voix intérieure, toute discrète, lui rappelle la futilité d'une telle démarche et lui conseille de rester prudemment dans l'enceinte des connaissances établies et de se tenir loin des sentiers obscurs où plusieurs ont péri.

Ces résistances au monde intérieur sont tout à fait légitimes et elles se manifestent sous différentes formes, qui vont d'un scepticisme modéré à un rejet absolu. Comme nous le verrons en détail dans un chapitre ultérieur consacré à l'étude de la schizophrénie dans la psychologie de Jung, le processus de transmutation auquel se consacre l'alchimiste offre d'inquiétantes analogies, sur le plan symbolique du moins, avec les délires et les hallucinations des psychotiques. Mais ces craintes ne doivent pas

⁷ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 607.

obscurcir notre jugement et nous faire perdre de vue le souci d'objectivité de nos propres recherches. Toute démarche philosophique ne commande-t-elle pas à son auteur de transcender ses inclinations personnelles s'il veut accéder à la vraie nature des choses? Jung propose, il est vrai, une interprétation audacieuse, mais il ne la fonde pas moins sur une vaste documentation historique et une longue pratique médicale. Il y a lieu de s'interroger sur les maîtres distingués, les doctes savants qui, l'esprit farci de préjugés, tentent de discréditer la démarche d'un chercheur isolé qui n'a pas hésité à s'écarter des sentiers battus et à faire sienne la célèbre exhortation de Goethe: *"Ose pousser hardiment la porte devant laquelle tous cherchent à s'esquiver"*. Leur acharnement à déprécier les recherches de Jung ne dissimulerait-il pas, plus profondément, leur angoisse face à l'obscur insaisissable? Quoi qu'il en soit, c'est le destin qui a obligé Jung à poursuivre l'oeuvre de ses lointains prédécesseurs: livré à l'épreuve de la nigredo et aux tourments de la nuit obscure, ayant erré dans les ténèbres de la Moria, Jung a découvert une voie permettant de ramener à la lumière du jour ceux qui sont demeurés captifs dans le gouffre de l'inconscient.

D'aucuns déplorent souvent l'épistémologie subjective de Jung, l'aspect indéfini de ses concepts et les énoncés parfois paradoxaux contenus dans ses écrits. Leur critique, justifiée du point de vue du matérialisme scientifique, ne peut toutefois s'appliquer à l'oeuvre de Jung si on prend en considération l'esprit avec lequel

celui-ci a mené ses recherches empiriques. Car, pour Jung, le concept a une valeur opératoire: il vise à *transformer la réalité intérieure* plutôt qu'à la décrire. "Je n'ai instauré ici ni un système ni une théorie générale, mais j'ai formulé seulement des concepts auxiliaires qui me servent d'outils"⁸, précise-t-il. Dans Mysterium conjunctionis, son dernier ouvrage, Jung ajoute qu'il a forgé un certain nombre de concepts dans l'unique but de classer les données de l'expérience. L'utilité de ces concepts, explique-t-il, consiste à ordonner les données de l'expérience et à les soumettre au jugement du praticien; il ne leur attribue aucune valeur philosophique.

Comme je ne me soucie pas de bâtir un monde spéculatif de concepts qui ne mène qu'à couper les cheveux en quatre dans la stérilité de prétendues discussions philosophiques, je n'attache aucune importance particulière à ces réflexions. Si de telles idées servent à ordonner des matériaux empiriques, elles ont atteint leur but.⁹

Quant à l'aspect parfois paradoxal des positions soutenues par Jung, il faut rappeler qu'il ne s'agit pas pour lui de transposer sur le plan conceptuel le résultat de sa pratique clinique, mais plutôt de décrire, dans le feu de l'action, sa propre confrontation avec l'inconscient en exposant les multiples et inévitables renversements reliés à une telle entreprise. De plus, la psychologie des profondeurs ne vise nullement à rencontrer les

⁸ Gesammelte Werke, XI, p. 660, cité dans C.G.Jung, son mythe en notre temps, M.L. Franz, p. 21.

⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 150, note 65.

exigences du postulat positiviste. Ici, l'expérience devient une *Erfahrung*, c'est-à-dire une expérience où observé et observateur se confondent et où l'objectivité n'existe plus comme condition d'expérimentation.

Nos recherches philosophiques et notre expérience d'analyste nous ont convaincu du bien-fondé des théories de Jung, surtout en ce qui concerne la notion de processus d'individuation. C'est là que résident, à notre avis, l'essentiel des recherches de Jung et les plus prometteuses possibilités de développement de la psychologie des profondeurs. Jung développe des perspectives incroyablement vastes; il réussit à mettre en valeur les découvertes réalisées par ses prédécesseurs, les alchimistes, afin de démontrer la réalité toujours actuelle du processus de transformation que ceux-ci ont découvert. Au-delà de tout, Jung a le courage de proposer une conception originale de l'inconscient et d'y inclure l'étude des phénomènes psychiques irrationnels. Pour la première fois, un représentant de la psychologie moderne accepte de lever le voile sur une réalité obscure, troublante, inaccessible à l'entendement, et de plonger son regard dans l'abîme insondable pour y découvrir l'âme humaine dans sa totalité.

INTRODUCTION

Il est difficile de retracer avec précision les nombreuses sources littéraires qui ont influencé Jung dans l'élaboration de la notion d'individuation. Cependant, nous savons que la psychologie de Jung est avant tout un produit empirique élaboré à partir d'expériences personnelles qui se sont déroulées tout au long de sa vie.

La confrontation de Jung avec l'inconscient débute quelque temps après sa séparation de Freud, le 12 décembre 1913. Dans son autobiographie Ma Vie: souvenirs, rêves et pensées, Jung raconte dans quelles circonstances difficiles il se laisse aller jusque dans les profondeurs ténébreuses de l'inconscient, au risque d'être submergé par des énergies menaçantes. Obéissant volontiers à la célèbre parole d'Holderlin qu'il aime à citer: "*Là où est le danger, là est également le salut*", il s'abandonne aux exigences du destin et connaît un sort semblable à celui du phénix, qui s'est exposé au supplice du feu transformateur. Quelques années plus tard, Jung sort de cette épreuve initiatique complètement transformé et muni d'une expérience profonde de l'âme humaine.

Durant cette période décisive (1913-1918), Jung note soigneusement ses rêves et ses phantasmes. En agissant de la sorte, il identifie les principales composantes de l'inconscient, qu'il considère comme

des réalités psychiques. Non sans réticence, sous la contrainte des exigences scientifiques de son époque et de sa profession, il veille ensuite à conceptualiser et à traduire dans un langage savant les résultats de ses expériences oniriques. Il présente ainsi une théorie originale de la psyché et il en décrit, au fil de ses ouvrages, les différents éléments constitutifs tels qu'ils se présentent à lui au cours de son odyssée onirique: la persona, l'ombre, l'anima (l'animus) et le Soi.

Avec le temps, Jung observe un fil conducteur dans ses rêves et ceux de ses patients: il découvre que les rêves sont reliés les uns aux autres et qu'ils sont orientés, selon un ordre intelligible, vers une fin déterminée qui engage le vécu entier du sujet. A la suite d'analyses approfondies, Jung en vient à formuler l'idée qu'il existe un processus de croissance naturelle, processus que favorise l'intérêt du sujet à prendre en considération le point de vue compensatoire de l'inconscient, transmis par la voie du rêve. Comme médecin, il peut suivre le développement de ce processus à travers l'itinéraire onirique du patient et constater chez celui-ci l'évolution progressive d'une personnalité transformée et enrichie au contact renouvelé avec sa terre intérieure, c'est-à-dire avec son propre inconscient. Jung observe ce processus de transformation psychique d'abord chez lui, puis chez plusieurs de ses patients. Quelques années plus tard, quand il explore la littérature alchimique, il réalise toute la profondeur et la richesse de son intuition originale et il élargit le sens originel

de l'individuation pour y voir un acte de création accompli par la conscience humaine.

C'est sans doute dans les Sept sermons aux morts, écrit en 1916, que Jung mentionne pour la première fois la notion d'un principe d'individuation. Plusieurs commentateurs y voient l'influence partagée de Schopenhauer, de Nietzsche, de Silberer et bien sûr du grand Goethe, que certains considèrent comme l'ancêtre de Jung.

L'étude approfondie de la philosophie gnostique et de la symbolique alchimique occidentale permet à Jung de discerner la dimension archétypique du processus d'individuation. Déjà, dans Dialectique du Moi et de l'Inconscient, Jung note l'importance de l'attitude éthique du moi envers l'inconscient: cette attitude constitue, selon lui, un facteur déterminant, susceptible de favoriser des modifications positives au sein de la psyché. Bien que ces développements théoriques lui procurent une meilleure compréhension de la dynamique autorégulatrice qui s'exerce entre les complexes inconscients et le moi - ce qui représente déjà à l'époque un progrès significatif dans l'élaboration de la psychologie analytique -, Jung reconnaît plusieurs années plus tard que la nature même de la psyché inconsciente lui demeure toujours un mystère insaisissable. Il explique que c'est en parcourant la littérature alchimique qu'il découvre enfin la *finalité* de cette dialectique entre le moi et l'inconscient d'une part, et la dimension archétypique du processus d'individuation d'autre part.

Ce n'est qu'en découvrant l'alchimie que je discernai clairement que l'inconscient est un processus et que les rapports du moi à l'égard de l'inconscient et de ses contenus déclenchent une évolution, voire une métamorphose véritable de la psyché.¹⁰

Après avoir découvert, en 1928, Le Secret de la fleur d'or et les mystères de l'alchimie chinoise, Jung se plonge avec enthousiasme dans l'étude de la symbolique alchimique occidentale. Il entreprend alors de se consacrer, pendant plus de dix ans, à un minutieux travail de décryptage d'un langage symbolique complexe et voilé. Heureusement, ce dur labeur d'exploration d'un monde alchimique oublié porte ses fruits, et les efforts soutenus de Jung sont récompensés; au crépuscule de sa vie, Jung le déclare lui-même spontanément dans Ma Vie:

J'ai vu très rapidement que la psychologie analytique se recoupait singulièrement avec l'alchimie. Les expériences des alchimistes étaient mes expériences et leur monde était en un certain sens, mon monde. Pour moi, cela fut naturellement une découverte idéale, puisque ainsi j'avais trouvé le pendant historique de la psychologie de l'inconscient. Celle-ci reposait dorénavant sur une base historique.¹¹

Plus loin dans son autobiographie, Jung en révèle encore davantage quant à l'objet de notre recherche:

¹⁰ C.G. Jung, Ma Vie, p. 243.

¹¹ Ibid, p. 239.

C'est à travers l'étude des évolutions individuelles et collectives et à travers la compréhension de la symbolique alchimique que je parvins à la notion clé de toute ma psychologie, à la notion du processus d'individuation.¹²

Puis, empruntant un ton plus intimiste, il ajoute:

Je retrouvai ainsi le sol (allusion à l'alchimie) qui avait été la base de mes propres expériences durant les années 1913-1917; car le processus par lequel j'étais alors passé correspondait au processus de métamorphose alchimique dont il est question dans *Psychologie et alchimie*.¹³

Dès 1909, Jung reçoit des rêves qui annoncent clairement dans quels périples intérieurs il va devoir s'aventurer. Ces expériences personnelles marquantes, qu'il considère comme le fondement même de sa psychologie complexe, l'amènent progressivement à envisager l'existence, à l'intérieur de la psyché, de couches profondes qui lui donnent accès aux mondes ancestraux et aux expériences de ses prédécesseurs, les alchimistes. Il désigne cette dimension nouvelle de la psyché par l'expression savante d'"inconscient collectif". Ainsi, l'homme du XXe siècle peut revivre, principalement par la voie du rêve, l'*opus* des alchimistes médiévaux, et connaître des expériences similaires, orientées selon toute vraisemblance vers l'accomplissement du *mysterium conjunctionis*. Dans son imposant ouvrage Psychologie et Alchimie, Jung établit la démonstration que le mythe alchimique est une

¹² Ibid, p.244

¹³ Ibid, p. 244

réalité contemporaine partagée par un nombre sans cesse croissant d'adeptes.

Il soutient également que les alchimistes projetèrent des matériaux inconscients dans la matière et poursuivaient leur méditation, alimentée par la vision des différentes transmutations observées dans le fourneau. C'est là la thèse principale de Jung, qui considère le phénomène de la projection à l'origine de la fantasmagorie alchimique.

Il nous semble donc fondé de mener une recherche sur l'interprétation jungienne de la symbolique alchimique d'une part, et, d'autre part, sur l'influence que cette dernière a exercée en retour sur le développement des théories de la psychologie des profondeurs, en particulier sur la notion d'individuation chez Jung, d'autant plus qu'à notre connaissance ce sujet précis n'a fait l'objet d'aucune étude en profondeur jusqu'à ce jour. Notre objectif consiste d'abord à présenter l'interprétation jungienne de la symbolique alchimique occidentale, en indiquant particulièrement de quelle façon Jung établit un lien fondamental entre l'*opus alchimicum* et le processus d'individuation, puis à préciser en quoi l'étude des textes alchimiques contribue largement à son tour à

transformer la notion d'individuation, concept clé de la psychologie jungienne.

Quatre voies de recherche seront développées dans la poursuite de notre étude: 1) la nature universelle et intemporelle des structures de l'imaginaire inhérentes à la notion d'individuation; 2) la phénoménologie religieuse élaborée à partir de l'analyse de l'*opus alchimicum*; 3) l'influence de la symbolique alchimique dans le domaine de la psychologie clinique, particulièrement dans l'analyse des processus névrotiques et psychotiques; 4) l'influence de la philosophie alchimique dans l'élaboration d'une nouvelle conception du transfert en psychologie jungienne.

I- **La nature universelle et intemporelle des structures de l'imaginaire inhérentes à la notion d'individuation**

Selon l'hypothèse formulée par Jung, la pratique isolée de l'*opus alchimicum* au cours des temps anciens serait devenue une réalité largement répandue chez un nombre sans cesse croissant de contemporains: tout comme les alchimistes médiévaux se sont consacrés à la quête de la pierre philosophale en vue de la rédemption du *filius philosophorum*, le processus d'individuation vise à unifier les contraires, chez l'individu d'aujourd'hui, dans l'archétype de la Totalité, le Soi, afin de lui permettre

d'accomplir la parole oraculaire de Pindare: "Deviens celui que tu es".

Le processus d'individuation vise ainsi à préserver l'homme contemporain d'une éventuelle fusion au sein de la psyché collective, à le soustraire au danger d'être submergé par les énergies redoutables de l'inconscient collectif.

Selon Jung, les archétypes qui peuplent les récits fantasmatiques des alchimistes d'autrefois peuvent ressurgir dans les rêves des contemporains: la pierre des sages et le feu secret, les dragons et les créatures étranges, tout cet univers mystérieux peut s'animer à tout moment dans la profondeur nocturne et dévoiler un drame intérieur. Ce fait, ajoute Jung, atteste la nature intemporelle des structures de l'imaginaire inhérentes à la notion d'individuation. Notre premier objectif consiste donc à vérifier de façon succincte la nature particulière des archétypes apparaissant dans les rêves de contemporains et à comparer ces archétypes aux matériaux symboliques de l'imaginaire alchimique pour en établir les concordances et les similitudes d'une part, et en relever les différences et les disparités d'autre part.

L'exploration de la littérature alchimique est également un facteur déterminant qui permet à Jung de découvrir la dimension archétypique du processus d'individuation. L'étude de ce thème - la dimension archétypique du processus d'individuation révélée par

l'étude de la symbolique alchimique – constitue notre second point de recherche.

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, Jung soutient cette hypothèse en fondant son argumentation sur une masse considérable de matériaux symboliques qu'il présente dans Psychologie et alchimie, paru en 1944.

Par ailleurs, Jung souligne avec justesse, dans Mysterium conjunctionis, l'importance de l'alchimie comme source historique d'informations. Alors que les productions imaginaires de sujets isolés présentent un caractère discontinu et incomplet, la littérature alchimique offre l'avantage de présenter une séquence complète et infiniment riche des différentes étapes du processus d'individuation.

La supériorité de cette dernière (l'alchimie) consiste en ce que ce sont les siècles qui ont présidé à son édification, tandis qu'un sujet individuel ne dispose, dans la courte durée de son existence, que d'une expérience et d'une faculté de représentation limitées. C'est pourquoi décrire la nature du processus d'individuation à partir de cas particuliers est une tâche si difficile et si ingrate(...) Quiconque voudrait s'essayer à présenter une description du processus d'individuation à partir de quelques observations particulières devrait se contenter d'une mosaïque sans queue ni tête, faite de pièces séparées, et il serait réduit pour être compris à compter sur quelqu'un travaillant dans le même domaine et possédant la même expérience. C'est pourquoi l'alchimie m'a rendu le service inappréciable de m'offrir ses matériaux dont le volume propose à mon expérience un champ d'action suffisant, et cela m'a procuré la possibilité de décrire

le processus d'individuation sous ses principaux aspects.¹⁴

Grâce à ses fondements historiques et archétypiques, l'alchimie fournit donc à Jung un tableau riche et vaste des différentes phases de l'Oeuvre; plus encore, elle dévoile la finalité de l'*opus alchimicum*. C'est ce qu'explique fort bien Françoise Bonardel dans un article sur *Jung et l'alchimie*:

...on conçoit que Jung ait eu le sentiment que la psychologie des profondeurs était une oeuvre d'importance collective immense, à laquelle l'alchimie peut apporter non seulement la richesse de ses symboles mais aussi, à travers eux, le sens de sa quête. Or cette oeuvre ne saurait être véritablement collective - ou plutôt communautaire - que parce qu'elle est d'abord Oeuvre d'Individuation.¹⁵

II- La phénoménologie religieuse chez Jung élaborée à partir de l'analyse de l'*opus alchimicum*.

Notre second thème de recherche vise à préciser en quoi l'étude de l'alchimie permet à Jung d'élaborer une réflexion sur le phénomène

¹⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 360.

¹⁵ Françoise Bonardel, *Jung et l'alchimie*, Cahier de l'Herne, Jung, p. 186.

religieux. A la lumière des textes alchimiques, le christianisme apparaît sous un jour nouveau: il devient l'expression collective du processus d'individuation, dont la figure centrale correspond à l'image du Christ. De même, nous chercherons à découvrir si l'étude des textes alchimiques modifie de quelque façon la conception de Dieu chez Jung.

C'est l'étude de l'alchimie, en effet, qui éveille l'intérêt de Jung pour l'esprit chthonien et les multiples représentations compensatoires de l'inconscient collectif occidental. Elle lui permet aussi de formuler quelques jugements critiques et de souligner les aspects lacunaires de la conception solaire du Christ et du dogme de la Trinité. En effet, l'absence significative de l'archétype chthonien (sous son aspect féminin) dans la symbolique chrétienne n'échappe pas au jugement de l'analyste qu'est Jung, habitué à la phénoménologie de l'inconscient et aux anomalies de la mythologie religieuse.

Dès sa première rencontre avec l'alchimie, Jung se montre préoccupé par l'analyse des fondements psychologiques et archétypiques des grands courants religieux. En effet, depuis la parution de Psychologie et Alchimie, il consacre une partie substantielle de ses travaux à l'interprétation du symbolisme des images religieuses créées par l'inconscient collectif occidental. Par contre, il se garde de se livrer à l'étude du fondement métaphysique de ces images. Bien que, sur ce point, il soit la cible de critiques

nombreuses, Jung se refuse à tenir un discours philosophique ou théologique sur le symbolisme religieux; en sa qualité de psychiatre, il se limite à considérer toute production fantasmatique comme un phénomène purement psychologique. Son approche est de nature phénoménologique, et ses études s'appuient exclusivement sur des matériaux psychologiques. Par exemple, il faut comprendre que lorsqu'il aborde le thème de l'existence de Dieu, c'est à la présence universelle de l'image de la divinité dans la psyché humaine, non à son fondement métaphysique, qu'il s'intéresse: pour lui, la représentation symbolique est l'expression imagée d'une réalité transcendantale qui se soustrait au discours du psychologue.

Par ailleurs, pour Jung, l'aspiration religieuse ne résulte pas d'un quelconque refoulement comme le soutient la thèse freudienne, mais elle correspond à "*l'instinct le plus profond et le plus élevé*" de la psyché humaine.

L'âme est un facteur autonome et les formulations religieuses sont des affirmations psychiques fondées en dernière analyse sur des phénomènes inconscients et donc transcendants.¹⁶

Jung constate à maintes reprises la manifestation spontanée de l'archétype de Dieu chez la plupart de ses patients. Sur un plan plus large, il retrouve cette manifestation dans les croyances et

¹⁶ C.G. Jung, Réponse à Job, p.15-16.

les pratiques religieuses disséminées à travers le monde. Ces observations l'incitent à reconnaître la nature spirituelle de l'âme humaine et à formuler l'hypothèse d'un dynamisme archétypique qui incite l'homme à s'engager dans un processus d'unification de la personnalité. Un tel processus, explique Jung, vise la réconciliation des contraires dans l'archétype du Soi; c'est cette réconciliation que représente, entre autres, l'image du *filius philosophorum* dans la philosophie hermétique.

En Occident, l'archétype de la Totalité s'apparente à l'image du Christ. Dans Psychologie et Alchimie, Jung réalise une étude psychologique de l'image du Christ et il relie cette image au symbole alchimique de la pierre des sages comme symbole du centre, c'est-à-dire du Soi. Il souligne cependant l'aspect unilatéral et lacunaire de la figure solaire du Christ et il retrace les conditions historiques et psychologiques qui ont favorisé l'apparition de cet archétype au début de l'ère chrétienne; il souligne que c'est là un signe distinctif de l'évolution phénoménale accomplie par la conscience humaine à cette époque. Toutefois, cette évolution, qui s'est d'abord traduite par une différenciation marquée du moi par rapport à la primitivité de l'inconscient ancestral, s'est accentuée de façon démesurée au cours de l'histoire du christianisme et elle a créé un grave conflit moral dans l'âme occidentale. Il en est résulté d'une part l'apparition et le développement progressif d'une conduite unilatérale apparentée aux valeurs solaires de la figure du Christ,

d'autre part la disparition massive de l'esprit chtonien qui gouverne les instincts vitaux.

Dans cette perspective, le symbolisme alchimique a su récupérer et préserver au cours de l'histoire les valeurs rejetées ou ignorées par la conscience collective occidentale et, par le fait même, constituer un mouvement compensatoire de première importance. Il faut voir là, selon Jung, la présence d'un mécanisme d'autorégulation qui s'évertue, par la voie du rêve et de l'imagination active, à maintenir un certain équilibre, à apaiser les tensions psychiques sur le plan collectif. La tradition alchimique a ainsi contribué, par la voie du symbole, à dominer la forte opposition des contraires observée dans la philosophie chrétienne et à réaliser leur union, symbolisée par le *hieros gamos* dans l'*opus alchimicum*.

Selon Jung, l'image du Christ solaire présente donc un caractère unilatéral et elle privilégie exclusivement les valeurs spirituelles au détriment des valeurs chtoniennes, également indispensables à l'intégration de l'archétype du Soi. Cela, les alchimistes l'ont pressenti bien avant Jung: leur anthropos divin, appelé *Mercurius*, est une divinité chtonienne où les polarités psychiques ne sont pas dissociées. Cette image du dieu souterrain comme lieu où s'opère la *complexio oppositorum* compense puissamment la pauvreté et l'unilatéralité des valeurs de la conception chrétienne, impuissantes à produire le *filius philosophorum*. Or,

Jung soutient que le thème central de tout processus d'individuation observé dans un cadre naturel, libéré de toute contingence dogmatique, correspond précisément à une volonté profonde de réconcilier la dualité conscient-inconscient dans l'archétype du Soi.

La *complexio oppositorum* - la complémentarité des contraires - au sein de l'image de Dieu pénètre de la sorte dans l'homme, et cela non pas sous la forme d'une unité mais sous celle d'un conflit, la moitié ténébreuse de l'image se heurtant à la représentation déjà reçue, que Dieu est "lumière". C'est ce processus qui se joue de notre temps sans que les maîtres responsables des hommes l'aient compris, encore que ce serait leur tâche de discerner ces déroulements.¹⁷

Ce qui manque à cette image essentiellement lumineuse du Christ pour qu'elle acquière substance et densité, c'est, selon l'expression de Jung, la *macula peccati*. Pour Jung, l'homme ne doit pas craindre de reconnaître la dualité présente dans l'image de Dieu, car ce n'est qu'en sacrifiant l'aspect solaire de la divinité que l'homme retrouvera dans l'image de Dieu, après avoir réalisé la réconciliation des irréconciliables, l'archétype de la Totalité, le *Mercurius duplex* des alchimistes. Mais, comme l'ajoute avec justesse Jung, le *magister* doit aussi tenir compte de l'aspect obscur de la divinité et reconsidérer l'importance de la dimension sexuelle au sein de celle-ci pour réaliser l'*opus divinum*.

¹⁷ Jung, Ma Vie, p. 379

Comme expression d'un esprit chtonien, souligne Jung, la sexualité est de la plus grande importance. Cet esprit-là est l'"autre visage", le côté sombre de l'image de Dieu.¹⁸

Digne héritière de la tradition alchimique, la psychologie jungienne conçoit donc la nature archétypique de Dieu comme antinomique. Dans Réponse à Job et dans Aion, Jung traite de la nature dualiste de l'image de Dieu et il explique que l'opposition des contraires constitue un principe énergétique fondamental et indispensable qui sous-tend tout processus psychique. La présence de cette tension énergétique entre les pôles contraires agit en étroite relation avec la fonction autorégulative de la vie psychique. Sans elle, la vie même ne pourrait exister.

Dans cette perspective, la particularité de l'oeuvre de Jung consiste à retracer le mythe religieux présent dans l'alchimie. Jung voit bien, en effet, que l'alchimiste, dans sa quête de la pierre philosophale, implore la grâce de Dieu et le supplie de réconcilier les opposés en lui afin de libérer *Mercurius* de l'étreinte de *Physis*. La psychologie des profondeurs s'inscrit dans le prolongement de la tradition alchimique et vise à aider l'homme d'aujourd'hui à retrouver la plénitude de l'archétype divin, c'est-à-dire du Soi. Selon Jung, le christianisme, en rejetant l'aspect chtonien de la divinité, demeure impuissant à remplir cette lourde tâche éthique.

¹⁸ Ibid, p. 196

La *conjunctio oppositorum* ne peut en effet se réaliser que là où tous les aspects de la réalité psychique sont pleinement reconnus, ce qui n'est malheureusement pas le cas dans la conception chrétienne. C'est pourquoi, selon Jung, le thème de la quaternité, pourtant omniprésent dans la symbolique alchimique, est absent dans la symbolique chrétienne. Le dogme de la Trinité écarte le quatrième élément indispensable pour constituer l'archétype de la Totalité. C'est ce qui explique que le quatrième élément, traditionnellement identifié aux valeurs obscures de la conscience collective, a été associé à l'image de l'Antéchrist. Jung, considérant l'iconographie alchimique, retrouve ce quatrième élément dans la figure de la *Magna Mater*, l'élément chtonien. Pour cette raison, l'image de la Vierge Marie - l'élément féminin - lui semble l'ajout nécessaire qui permet la restauration de la quaternité comme figure de la Totalité.

Tout comme l'alchimiste des temps anciens s'est consacré au Grand Oeuvre et à la libération de la divinité prisonnière des ténèbres, l'homme contemporain est appelé à jouer un rôle actif dans le mystère de l'incarnation de Dieu. Il doit se confronter aux forces anarchiques qui l'habitent et favoriser, grâce à la fonction transcendante du symbole, la réconciliation de ces forces dans l'archétype du Soi.

Les alchimistes, précise Jung, reconnaissent la vertu salvatrice du *filius philosophorum*, vertu que possède le Christ dans la théologie

chrétienne. Mais l'analogie s'arrête là car, dans l'oeuvre alchimique, le *magister* se propose de parfaire l'évolution de la nature et de libérer la lumière naturelle emprisonnée dans la *prima materia*. La rédemption de l'homme divin y est réalisable, non par l'intervention divine, mais par le *mysterium opus*. Il faut maintenant libérer la divinité cachée dans la matière, divinité personnifiée entre autres par le *Mercurius duplex*.

C'est là le mythe de la pierre intemporelle que Jung redécouvre après les alchimistes et qu'il nous lègue dans son oeuvre scientifique.

III- L'influence de la symbolique alchimique dans le domaine de la psychologie clinique, particulièrement dans l'analyse des processus névrotiques et psychotiques

L'exploration de vieux grimoires alchimiques éveille l'imagination de Jung, elle lui dévoile des horizons nouveaux et lui procure confirmation de ses intuitions. De plus, l'étude de l'alchimie se révèle pour lui une source précieuse d'informations qui l'aident à mieux comprendre les processus névrotiques et psychotiques, comme il le révèle lui-même dans Mysterium conjunctionis, son dernier grand ouvrage.

L'alchimie fait pour nous office de véritable trésor du symbolisme, trésor dont la connaissance est d'une utilité extrême pour la compréhension des psychoses et des névroses.¹⁹

Dans cet ouvrage, Jung démontre en effet, à l'aide d'une riche documentation, que le processus d'individuation observé chez un sujet isolé se manifeste également dans sa dimension collective à travers les grandes productions archétypiques de l'histoire, c'est-à-dire dans les mythes et les contes anciens, qui sont des expressions culturelles de l'imaginaire collectif.

De plus, dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung examine les matériaux symboliques contenus dans les grandes traditions

¹⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 25.

religieuses qui ont dominé le cours de l'histoire et il souligne la valeur inestimable du symbolisme archétypique pour comprendre les processus psychotiques. Il souligne notamment que la compréhension de la symbolique alchimique permet de saisir avec une efficacité remarquable la structure fondamentale de la psyché humaine, surtout en ce qui concerne les processus psychotiques de type schizophrénique, où le moi est totalement submergé par les contenus de l'inconscient collectif. Il semble logique en effet que, dans les productions culturelles et collectives développées au fil des siècles - productions qui révèlent les arrière-fonds obscurs de la psyché -, le thérapeute retrouve les images et les fantasmes qui façonnent le délire psychotique.

Précisons au passage que Jung associe souvent la cause des troubles psychotiques au fait que le sujet se détourne de sa vérité profonde et sacrifie ainsi la réalisation de son mythe personnel au profit de son insertion dans la communauté sociale.

Dans un essai publié en 1907, Psychologie de la démence précoce, Jung propose une interprétation nouvelle de la psychose schizophrénique, interprétation qui va à l'encontre de la pensée médicale de son époque. Dans son étude traitant du cas de Babette S., Jung constate que le langage incompréhensible et apparemment illogique de la malade traduit l'expression d'un profond chagrin. A la faveur d'expériences cliniques semblables, réalisées au cours de sa pratique psychiatrique au Burgholzli, Jung développe l'idée

que le délire schizophrénique est en partie un discours riche de sens. Toutefois, il ne découvre que plusieurs années plus tard, grâce à l'étude approfondie de la symbolique alchimique, la clé d'accès au monde imaginaire du malade, clé qui lui permettra de distinguer la vraie nature des troubles qui affectent le malade. Reconsidérant les rêves et les fantasmes de sujets schizophréniques, véritable langage hermétique, Jung y discerne l'influence d'un dynamisme naturel d'autorégulation psychique qui vise à restaurer l'équilibre psychologique du sujet. Par-delà les matériaux symboliques manifestant l'influence de ce dynamisme d'autorégulation, Jung retrouve la présence du processus d'individuation, dont la finalité profonde consiste, selon lui, à réunifier la personnalité fragmentée du sujet.

IV- L'influence de la philosophie alchimique dans l'élaboration d'une nouvelle conception du transfert en psychologie jungienne

L'étude du phénomène du transfert est sans doute un thème majeur au centre des travaux de Jung. Jung y consacre d'ailleurs un ouvrage très documenté, Psychologie du transfert, dans lequel il s'applique à expliquer, à la lumière de la philosophie alchimique, l'énigme profonde du transfert.

Comme mon but était de montrer avec le plus d'ampleur possible dans quelle mesure ma psychologie était en correspondance avec l'alchimie - ou inversement -, je tiens, à côté des questions religieuses, à retrouver dans l'oeuvre alchimique les analogies aux problèmes spéciaux de la psychothérapie. La question centrale, problème principal de la psychothérapie médicale, est le problème du transfert.²⁰

Jung développe une conception originale du transfert qui présente au point de départ certains ressemblances avec celle de Freud. Les deux hommes ont toujours considéré le phénomène du transfert comme l'élément central de la relation psychanalytique. Qu'on se rappelle à ce sujet la réponse laconique du jeune Jung à Freud, désireux de connaître son opinion sur le phénomène du transfert lors de leur première rencontre en 1907, et suivant laquelle: *"c'était l'alpha et l'oméga de la méthode (psychanalytique)";* Freud, heureux de voir sa propre opinion confirmée par Jung, en aurait conclu que son jeune collègue comprenait l'essentiel de la méthode psychanalytique.

Les deux chercheurs s'accordaient également sur un autre point: la nature incestueuse de la relation transférentielle. Il était déjà bien connu, au début du siècle, que l'analysé projette généralement les images des figures parentales sur l'analyste. Là-dessus, les deux hommes étaient en parfait accord.

Toutefois, au bout de quelques années de pratique psychanalytique,

²⁰ Jung, Ma Vie, p. 247

Jung entreprend de formuler une conception nouvelle et distincte du transfert. Il n'entend plus se confiner dans l'image bienveillante du thérapeute, fondée sur la neutralité du sentiment. Il croit, au contraire, que le thérapeute doit s'engager tout entier dans la relation thérapeutique. Pour Jung, ce n'est qu'au prix de la rencontre des deux sujets au niveau le plus profond de la psyché, véritable *hieros gamos* – que l'analysé réalisera progressivement le *mysterium conjunctionis* et qu'il assistera à la naissance du *filius philosophorum*.

Le processus de devenir individuel (individuation) qui se situe au centre de la psychologie analytique n'est donc pas réalisable sans référence de la part de celui qui est en train de s'individuer, à d'autres gens ou à la société, entre autres. Car: "L'homme sans référence est privé de totalité car il n'atteint celle-ci que par l'intermédiaire de l'âme qui, pour son compte, ne peut exister sans son autre côté qui se trouve toujours dans le "Toi".²¹

Ce que Jung met en lumière dans sa nouvelle conception du transfert, c'est son aspect transpersonnel qui lui a été révélé par la compréhension de la symbolique alchimique. Cet aspect particulier distingue radicalement la conception de Jung et celle de Freud: en effet, la conception de Jung englobe à la fois le caractère physique et le caractère *symbolique* du transfert.

Dans Psychologie du transfert, Jung illustre, à l'aide d'une série de représentations alchimiques, les correspondances symboliques

²¹ G. Wehr, Jung, p. 79

entre l'*opus alchimicum* et la relation psychanalytique. A la lumière des textes alchimiques, il cherche à identifier les fondements archétypiques de la relation transférentielle. Il s'en ouvre sans ambages dès la préface de son ouvrage:

Si les représentations (alchimiques) ne figurent pas la relation de transfert de façon bien consciente, elles la contiennent cependant comme présupposé inconscient. C'est pourquoi elles sont aptes à fournir tout au moins le fil conducteur permettant d'élucider le phénomène.²²

Cette dernière thématique - la **conception jungienne du transfert**, fondée sur l'analyse de la symbolique alchimique - constitue donc le sujet d'une analyse minutieuse, où nous chercherons d'abord à identifier les structures archétypiques de la symbolique alchimique qui expriment le phénomène du transfert, puis à indiquer comment Jung, interprétant d'un point de vue psychologique les productions de l'imaginaire alchimique, élabore sa propre conception du transfert.

²² C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 16

PREMIER CHAPITRE

L'INTERPRÉTATION JUNGIENNE DE LA SYMBOLIQUE ALCHIMIQUE

1. Introduction.

Pénétrer dans l'univers intellectuel de Jung sans tenir compte de son histoire personnelle constitue une entreprise fallacieuse. En effet, passer sous silence la célèbre Nechia de Jung et sa rencontre avec Philémon de même que les nombreux rêves qui ont précédé les étapes importantes de son exploration de l'inconscient, conduit fatalement à fausser la compréhension de ses idées. Nous irons même jusqu'à affirmer que le fait de considérer l'oeuvre de Jung comme un système tout à fait indépendant de son histoire personnelle fait perdre de vue les fondements philosophiques et les prémisses épistémologiques qui l'ont guidé constamment dans ses travaux relatifs à la psychologie des profondeurs. *"Je ne suis pas un philosophe, mais un praticien de la méthode expérimentale."*²³ écrit Jung en 1957. Cette déclaration résume nettement la position qu'il a défendue tout au long de sa vie.

Pour Jung, l'expérience seule a valeur de connaissance. C'est pourquoi il répugne aux spéculations philosophiques et aux catégories conceptuelles qui, croit-il, amoindrissent la force de

²³ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 188.

l'archétype et en dissipent les effets numineux.

Les concepts purement intellectuels, écrit-il, fournissent à vrai dire quelque chose de tout prêt et de clos, alors qu'un archétype n'a rien d'autre que sa plénitude toute nue qui apparaît comme insaisissable à l'intellect. Les concepts représentent une valeur monnayée et négociable, mais l'archétype représente la vie.²⁴

La psychologie de Jung prend donc racine dans les faits et s'interdit toute incursion dans un au-delà étranger ou métaphysique.

Par ailleurs, Jung ne se refuse à aucun domaine de l'expérience humaine, il n'écarte aucune hypothèse par crainte d'aller à l'encontre des conceptions établies. A cet égard, il fait montre d'une singulière ouverture d'esprit et il a l'audace de s'engager dans des domaines parfois controversés. Son incursion dans le domaine de l'alchimie, par exemple, lui vaut de sévères critiques de la part d'éminents scientifiques qui n'y voient que fatras d'absurdités. Mais Jung ignore l'opinion de ces autorités distinguées; il obéit à l'appel de son *numéro 2* et poursuit, malgré l'incompréhension et le désaveu de ses pairs, sa longue marche vers les sentiers obscurs de l'hermétisme médiéval.

"Ma vie est l'histoire d'un inconscient qui a accompli sa

²⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 230.

*réalisation.*²⁵, conclut-il au crépuscule de sa vie. Comment en douter? Une lecture attentive de son autobiographie montre de toute évidence l'intime correspondance qui relie les deux mondes auxquels participe Jung: d'une part, le monde extérieur où domine la persona écrasante du *Err Professor*, qui poursuit ses recherches et qui fournit un cadre scientifique à ses réflexions; d'autre part, le monde obscur de l'inconscient, où il se réfugie de temps à autre et où il puise l'essentiel de sa psychologie.

Dans ses mémoires, Jung relate de nombreux rêves qui présagent l'orientation de ses recherches. Ces rêves évoquent à la fois les problèmes qui surgiront sur sa route et les solutions qu'il leur apportera. Le récit qu'en fait Jung laisse parfois une impression étrange; il semble que l'esprit mercuriel se serait manifesté à lui dès sa tendre enfance et lui aurait dévoilé les grands thèmes de recherche auxquels il consacrerait toute sa vie. *"Tous les problèmes qui me préoccupèrent humainement ou scientifiquement furent anticipés ou accompagnés par des rêves"*, écrit-il dans Ma Vie.²⁶

Examinons un instant le problème entourant les révélations oniriques. Quelles en sont les implications épistémologiques? La vie entière de Jung s'accorderait-elle docilement aux desseins secrets de son fameux no 2? Ou, tout simplement, Jung

²⁵ C.G. Jung, Ma Vie, p. 19

²⁶ Ibid, p. 248.

interpréterait-il ses rêves après coup, tirant bénéfice d'un recul chronologique, pour leur conférer un sens et une portée qui leur sont étrangers à l'origine. Pour répondre correctement à cette question, il faut reprendre la démarche de Jung à ses débuts et en suivre l'évolution au fil de ses ouvrages scientifiques d'une part et de son récit autobiographique d'autre part. Il faut aussi rappeler la thèse fondamentale de Jung, qui a opté pour un inconscient psychoïde, doté d'un savoir absolu, ou encore, pour un inconscient primordial, véritable matrice de la vie psychique.

De plus, la lecture de sa correspondance révèle des faits intéressants à ce sujet. Jung s'y exprime librement et tient des propos parfois surprenants. Entre autres, il reconnaît que l'esprit de l'alchimie a été présent dès son enfance. *"J'ai eu dès l'enfance une intelligence de l'alchimie beaucoup plus étonnante que ce que j'ai dit à ce sujet dans mon livre sur la libido"*, confie-t-il au docteur Margarethe Braband dans une lettre du 22 juillet 1939.²⁷

Il ne fait aucun doute que Jung est inspiré par l'esprit de la nature et qu'il a accordé à ce dernier une place centrale dans sa psychologie. Sa conception de l'inconscient, par exemple, découle directement de l'expérience qu'il en a faite. Les notions d'objectivité psychique et d'archétypes sont également le fruit de son vécu. C'est pourquoi, par fidélité à la pensée de Jung, nous

²⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 346.

situons notre recherche sur le terrain des faits et de l'expérience et soulignons l'influence décisive de l'inconscient dans l'orientation de ses recherches. Nous croyons également que certains éléments biographiques apportent un éclairage nouveau sur les textes scientifiques de Jung et en facilitent la compréhension. Nous proposons, somme toute, de jeter un pont entre la vie de Jung et son oeuvre et de les combiner de manière à les fondre en un tout indissociable.

L'objectif du premier chapitre consiste à présenter un résumé des principales thèses de Jung sur la philosophie alchimique. Notre recherche porte donc sur les ouvrages de Jung qui contiennent l'essentiel de sa pensée sur l'alchimie et sur les rapports de l'alchimie avec l'individuation: Ma Vie, Correspondance (tomes I, II et III), Dialectique du Moi et de l'inconscient, Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or, Psychologie et Alchimie, La Psychologie du Transfert, Les racines de la conscience, L'Ame et le Soi, Essais sur la symbolique de l'esprit, Synchronicité et Paracelsica, Mysterium conjunctionis et La vie symbolique.

2. Les influences littéraires

Comprendre la théorie de l'individuation de Jung exige d'en comprendre les fondements historiques. En effet, l'individuation jungienne est un concept qui a une histoire, elle n'est pas une idée purement abstraite, indépendante de tout contexte culturel et social. Il faut donc retracer les principaux éléments de sa genèse à travers les premiers écrits de Jung, de façon à bien en comprendre le sens et les origines.

Il importe également de déterminer l'héritage littéraire et philosophique dont Jung a bénéficié avant sa découverte de l'alchimie, afin d'évaluer l'incidence de l'alchimie dans la poursuite de ses recherches. Après avoir refait le chemin parcouru par Jung jusqu'à 1928 et établi l'étendue de ses découvertes après cette date, nous pourrions préciser l'influence de l'alchimie dans la psychologie de Jung, particulièrement dans ses travaux sur l'individuation.

Les nombreuses références qui accompagnent la plupart des ouvrages de Jung témoignent du vaste champ de ses connaissances. En effet, Jung s'intéresse à des domaines aussi variés que la psychologie, la théologie, les sciences naturelles, l'éthologie, la physique et

même la parapsychologie. De plus, il a un goût inné pour le lyrisme des poètes allemands et il s'accorde à l'occasion le loisir d'un bon roman. Toutefois, la philosophie, en particulier celle de la période du Romantisme allemand, demeure sa principale source d'inspiration.

Au XIXe siècle, l'influence du Romantisme allemand s'étend dans toutes les sphères de la vie culturelle et scientifique. Le Romantisme allemand, qui a pour objet d'étude la nature, s'intéresse particulièrement aux liens qui relient l'homme à la nature. Il pose comme postulat que les fondements de la nature et ceux de l'âme humaine se rejoignent et se fondent en une source commune, le *Grund*. Friedrich Wilhelm von Schelling, l'un des principaux représentants de ce mouvement, établit les bases de la philosophie de la Nature: selon lui, la nature et l'esprit sont issus d'une source commune et ils constituent une unité indissoluble; l'un et l'autre étant les aspects complémentaires d'une réalité unique et transcendante. Jung reprendra cette thèse dans sa définition d'un inconscient psychoïde, à la fois psychique et physique.

Le Romantisme allemand se caractérise aussi par son culte de la sensibilité. Selon lui, la recherche philosophique se fonde certes sur les habiletés intellectuelles du chercheur, mais il doit s'y joindre le *Gemüt*, c'est-à-dire la dimension émotionnelle. Elle portera également sur le passé et les pays lointains, d'où son

intérêt pour les contes populaires et les mythes d'une part, pour les coutumes et les traditions étrangères d'autre part. Cet intérêt pour les réalités du passé et de l'étranger se retrouvera chez Jung dans sa théorie des archétypes et de l'inconscient collectif.

Par ailleurs, un autre trait caractéristique de la philosophie romantique rapproche intimement celle-ci de notre sujet de recherche: c'est sa conception de la vie. Les philosophes romantiques allemands regardent la vie humaine sous un aspect dynamique, et ils y voient un processus continu de transformations. Troxler, entre autres, voit le déroulement de la vie comme une série de métamorphoses. Pour lui, le centre de la personnalité n'est pas le moi, mais le *Gemüt* ou le *Ich selbst*, c'est-à-dire ce que Jung appelle le Soi (Selbst). Le *Gemüt* de Troxler constitue la finalité de l'existence terrestre et le point d'origine d'une éventuelle existence dans l'au-delà. Quant au rêve, il demeure pour Troxler une source unique d'inspiration pour aider l'homme à se connaître et à s'améliorer; Jung reprend cet élément de la philosophie du Romantisme allemand dans son concept de l'individuation. Le concept jungien de l'individuation se retrouve encore chez Schleiermacher.²⁸ Selon ce dernier, la vraie liberté réside dans l'accomplissement et la réalisation de soi. Chaque être

²⁸ Schleiermacher, *Monologen* (1800), in *Kritische Ausgabe*, Friedrich Michael Schiele, ed. (Leipzig: Dürr, 1902). Cité par H. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 170.

humain porte en lui-même une *image primordiale* qui est sa véritable identité et dont la découverte et l'acceptation totale le conduiront à l'accomplissement suprême de sa personne. Chez von Schubert²⁹, l'expression du *second centre de l'âme humaine* et des *modifications dans le cours de la vie* rappelle, elle aussi, les concepts jungiens du Soi et de l'individuation. Pour sa part, Carl Gustav Carus (1789-1869), dans Psyché³⁰, décrit un inconscient autonome, créateur et doté d'une fonction compensatrice. Toutes ces idées sont reprises par Jung, qui leur fournit un cadre et une expression psychologique.

Enfin, Jung doit probablement à Nietzsche, qu'il cite abondamment dans ses ouvrages, les concepts de l'ombre et du vieux sage.

Quelle conclusion faut-il tirer au terme de ce bref survol? Quels sont le sens et la portée des nombreuses correspondances qui existent entre les ouvrages des philosophes du Romantisme allemand et ceux de Jung? Une première évidence s'impose: la vision du monde développée dans la philosophie romantique se retrouve dans la psychologie de Jung. En effet, la psychologie des profondeurs reprend plusieurs concepts définis par les philosophes de

²⁹ G.H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Neue, verbesserte und vermehrte Auflage (Leipzig: Brockhaus, 1837). Cité par H. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 174.

³⁰ Carl Gustav Carus, *Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Pforzheim: Flammer und Hoffmann, 1846). Cité par H. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 175.

l'inconscient, dont celui de l'individuation. Il apparaît aussi comme une certitude que les philosophes romantiques, c'est-à-dire les prédécesseurs directs de Jung, ont subi eux-mêmes l'influence des gnostiques et des alchimistes, dont Paracelse, Boehme, Maiers. Faisant ainsi contrepoids à la Philosophie des lumières et au rationalisme scientifique dont l'essor était alors notoire, le Romantisme allemand a préservé le précieux héritage philosophique de l'hermétisme médiéval et conservé la mémoire d'un monde rempli de mystères.

Si la nature généreuse et intuitive de sa mère, Émilie Preiswerk, nourrit l'intérêt de Jung pour le domaine de l'invisible et de l'irrationnel, c'est le Romantisme allemand qui lui en fait découvrir les principes et les fondements philosophiques. De plus, le Romantisme allemand transmet à Jung le souffle profond de l'esprit alchimique; en effet, comme nous l'avons déjà mentionné, les auteurs allemands du XVIIIe siècle, abordent la plupart des grands thèmes de la tradition alchimique, même s'ils leur confèrent une forme et un traitement différents, qui contrastent nettement avec le discours métaphorique de la philosophie hermétique.

Il faut donc conclure - et son récit autobiographique le confirme - que Jung connaît bien la philosophie romantique, et par conséquent, l'idée de l'individuation qui y est développée. Toutefois, il s'agit là de l'individuation au sens d'un développement, d'un devenir de la personnalité, où l'individu se trouve engagé, selon

l'expression de von Schubert, dans *"les modifications dans le cours de la vie"*. Les recherches de Jung sont encore à venir, qui le conduiront à concevoir l'individuation comme un processus unificateur de la personnalité.

3. Analyse jungienne et processus d'individuation

En 1911, à la veille de publier Métamorphoses et symboles de la libido, Jung est sur le point d'achever les recherches préliminaires qui le conduiront à la découverte des archétypes et de l'inconscient collectif. La même année, il présente une communication sur le symbolisme des psychoses au congrès psychanalytique de Weimar; un de ses élèves, Jan Nelken, y fait un exposé sur le symbolisme dans les mythologies et les psychoses schizophréniques, dont Jung reprendra quelques éléments dans Mysterium conjunctionis³¹ pour les intégrer à sa théorie de l'inconscient collectif et à son interprétation de la symbolique alchimique. A ce moment, il n'est fait nulle part mention de l'individuation.

Ce n'est qu'en 1916, dans Sept sermons aux morts et dans Dialectique du Moi et de l'inconscient, que Jung parle pour la première fois de l'individuation comme d'un processus qui permet à l'individu de sortir du cadre social, collectif, pour réaliser son destin. Les propos de Jung sur le sujet sont très clairs.

(...) il s'agit de la réalisation de son Soi, dans ce qu'il a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison. On pourrait donc traduire le mot d'individuation" par "réalisation de soi-même,

³¹ Voir C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 82 et tome II, p.40.

"réalisation de son Soi".³²

En 1937, Jung réaffirme sa position sans y apporter aucune modification, bien qu'il soit sur le point de formuler une conception nouvelle de l'individuation inspirée de l'alchimie historique.

L'individuation exprime le processus biologique, tantôt simple, tantôt complexe, par lequel toute créature vivante devient ce qu'elle est d'emblée destinée à devenir.³³

Quelle place l'individuation tient-elle donc dans la psychothérapie jungienne? Pour répondre à cette question, il s'impose de souligner que l'analyse jungienne, dite synthétique-herméneutique, procède en quatre étapes: la confession, la mise en lumière, l'éducation et la métamorphose.

La première étape, c'est-à-dire la confession, remplit une fonction cathartique et vise à soulager le patient du poids de ses souffrances. Une mauvaise image de soi, un souvenir traumatique, un conflit moral, des angoisses morbides, constituent autant de

³² C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 115.

³³ C.G. Jung, C.W., 11, 144. Cité par Anthony Stevens dans Jung: l'oeuvre-vie, Paris, Éditions du Félin, p. 183.

contenus refoulés qu'il faut bien intégrer afin de se libérer d'une condition difficile.

La deuxième étape, qui est la mise en lumière, consiste à retracer l'origine de certaines problématiques infantiles. L'analyste utilise généralement l'interprétation des rêves pour repérer les complexes inconscients et aider le patient à s'en désidentifier. C'est au cours de cette étape que se développe le transfert entre l'analysé et l'analyste.

La troisième étape, l'éducation, favorise le développement des habiletés psychologiques indispensables au projet de la normalisation sociale.

Habituellement, les trois premières étapes constituent ce que Jung appelle la *petite thérapie*, dont l'objectif principal vise la suppression des symptômes et le maintien des capacités fonctionnelles de l'individu.

La quatrième étape est la métamorphose.³⁴ L'adaptation à la collectivité et l'atteinte de la normalité ne constituent pas un idéal pour tous; chez certains, elles représentent même une entrave au développement de la personnalité. Il arrive en effet qu'un individu se sente partagé entre deux tendances contradictoires:

³⁴ Jung utilise également l'expression "*grande thérapie*" pour désigner la quatrième et dernière phase du processus thérapeutique.

céder aux pressions du milieu extérieur auquel il doit faire face, ou obéir aux exigences du génie créateur auxquelles il doit satisfaire. La solution de ce conflit, apparemment insoluble, ne peut venir que de l'intérieur, d'une maturation de la personnalité; c'est dans ce cas bien précis que Jung parle de la quatrième étape, la métamorphose. Celle-ci désigne le processus naturel de croissance, qu'il appelle *individuation* et qui répond, selon lui, à l'aspiration de la nature à la recherche d'une voie de réalisation à travers la conscience humaine. S'y refuser entraîne parfois des conséquences fâcheuses.

Parmi les malades dits névrotiques d'aujourd'hui, écrit Jung, bon nombre, à des époques plus anciennes, ne seraient pas devenus névrosés, c'est-à-dire n'auraient pas été dissociés en eux-mêmes, s'ils avaient vécu en des temps et dans un milieu où l'homme étaient encore relié par le mythe au monde des ancêtres et par conséquent à la nature vécue et non pas seulement vue du dehors(...)

Ces victimes de la scission mentale de notre temps sont de simples "névrosés facultatifs" dont l'apparence malade disparaît au moment où la faille ouverte entre le moi et l'inconscient arrive à s'effacer.³⁵

Cette description de la névrose correspond à la première thèse de Jung. Jung y définit l'état névrotique comme la conséquence directe d'une attitude unilatérale adoptée par le moi: le moi, se coupant de la source intérieure et s'élevant vers des sommets étrangers, provoque un grave déséquilibre psychique. Le processus d'individuation vise à remédier à ce désordre, à résoudre la

³⁵ C.G. Jung, Ma Vie, p. 170-171.

scission entre les pôles opposés, le conscient et l'inconscient.

Selon Jung, l'individu engagé dans le processus d'individuation devient très sensible aux sollicitations du monde intérieur et des puissances de l'invisible; il apprend à surveiller les manifestations de l'inconscient. Les rêves, entre autres, sont susceptibles de lui indiquer l'orientation du travail thérapeutique et les thèmes qui doivent faire l'objet d'un examen approfondi. Selon l'expression consacrée "*Ars totum requirit hominem*", la solution du conflit intérieur doit nécessairement passer par une maturation de la personnalité: en d'autres mots, l'individuation obéit à une impulsion supérieure qui pousse l'individu vers l'accomplissement de son véritable destin. C'est là notamment l'avis d'une commentatrice autorisée, Marie-Louise von Franz:

Le processus d'individuation est en effet plus qu'un simple ajustement du germe inné de la totalité aux circonstances extérieures qui constituent son destin. L'expérience subjective qu'on en a suggère à l'homme l'intervention active et créatrice de quelque force suprapersonnelle. On a l'impression quelquefois que l'inconscient nous guide en accord avec un dessein secret.³⁶

Le processus d'individuation se déclenche généralement au cours d'une phase critique de la vie ou d'un conflit qui paraît insoluble. Sur le plan psychologique, le déclenchement du processus d'individuation coïncide généralement avec certaines épreuves, comme un deuil, un divorce ou une rupture amoureuse; il

³⁶ C.G. Jung, L'homme et ses symboles, p. 162.

découle aussi parfois d'un problème de santé ou d'un échec professionnel. Souvent, un rêve commande la mise en mouvement du processus d'individuation et en dévoile les moments forts; ce rêve, très rare, offre un caractère singulier, propre à frapper l'imagination du rêveur qui en garde souvent un souvenir impérissable. Jung utilise le terme *numineux* pour signifier l'impression d'étrangeté et de sacré que ce rêve inspire.

L'individuation constitue donc un processus naturel de croissance à l'intérieur duquel le moi joue un rôle secondaire, car il doit simplement s'ajuster aux volontés du Soi et laisser agir la nature en lui. Comme le rappelle judicieusement le vieil alchimiste grec Démocrite, *"la nature se réjouit de la nature, et la nature triomphe de la nature, et la nature domine la nature."*³⁷³⁸ En d'autres mots, le processus d'individuation, une fois enclenché, se développe suivant des phases et un ordre préétablis par le Soi.

Jung a le sentiment que l'individuation est une oeuvre d'une importance capitale pour la conscience humaine. La nature poursuit son évolution, explique-t-il, chez l'être individué qui, dès lors, se voit privé de sa liberté et de son autonomie. Désormais, l'être

³⁷ Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs, II, I, 3, p. 43. Cité par C.G. Jung dans L'Ame et le Soi, p. 37.

³⁸ Il est impossible de distinguer l'individuation naturelle de la maturation psychique normale. Ce n'est pas de cela dont il est question dans les écrits de Jung, mais bien de l'individuation en tant que processus de croissance consciemment vécu.

individué n'est plus maître de son destin; il doit se plier aux aspirations des puissances archétypales et, s'il s'y refuse, il risque de sombrer dans un grave déséquilibre névrotique. L'individuation impose donc sa loi, devant laquelle le moi doit céder tout en participant activement à l'intégration des contenus inconscients. Cela va de soi, puisque le but de l'individuation est l'épanouissement de toutes les potentialités de l'individu, et que cet objectif ne peut se réaliser sans la participation d'un moi fort et autonome.

J'ai souvent vu, remarque Jung, que les hommes deviennent névrosés quand ils se contentent de réponses insuffisantes ou fausses aux questions de la vie. Ils cherchent situation, mariage, réputation, réussite extérieure et argent; mais ils restent névrosés et malheureux, même quand ils ont atteint ce qu'ils cherchaient. Ces hommes le plus souvent souffrent d'une trop grande étroitesse d'esprit. Leur vie n'a point de contenu suffisant, point de sens. Quand ils peuvent se développer en une personnalité plus vaste, la névrose, d'ordinaire, cesse. C'est pourquoi l'idée de développement, d'évolution a eu chez moi, dès le début, la plus haute importance.³⁹

Cette réflexion de Jung est capitale: elle livre la pensée de l'auteur et dévoile la genèse du concept d'individuation. Jung y reconnaît que l'idée de *développement* et d'*évolution* a pour lui une grande importance dès le début de sa pratique médicale. Dans sa première acception, l'individuation est donc conçue comme la réalisation d'un destin particulier qui préserve l'individu d'une fusion au sein de la conscience collective: elle est un processus

³⁹ C.G. Jung, Ma Vie, p. 166.

qui permet à l'individu de devenir celui qu'il était destiné à devenir à l'origine.

Dans ses premiers écrits, Jung se limite à donner un sens psychologique aux réflexions des vieux philosophes romantiques, dont Troxler et Schleiermacher. Toutefois, après sa séparation de Freud en 1913, il tente de réorganiser l'expérience analytique et il cherche de nouvelles techniques d'introspection. Ne sachant où débiter ni comment procéder, il entreprend de se mettre à l'écoute de l'inconscient et de considérer ce que la vie lui apporte. Finalement, le 12 décembre 1913, il se décide à plonger dans l'inconscient et à explorer les avenues d'un monde encore inconnu. Cette expérience cruciale bouleverse toute son existence et elle modifie en profondeur sa compréhension de l'individuation et sa théorie des complexes. En effet, c'est au cours de ce périple initiatique que Jung fait la découverte de l'anima et de sa nature antinomique.⁴⁰ Quant au Soi, il lui apparaît sous les traits de Philémon et joue auprès de lui le rôle de guide spirituel. L'expérience de Jung lui apporte le modèle de sa méthode analytique, mais elle lui montre surtout l'importance de ramener à

⁴⁰ L'idée de la bisexualité de l'être humain apparaît déjà dans la philosophie romantique. On la retrouve dans la notion des *Urphanomene* (phénomènes primordiaux). A ce sujet, la principale contribution de Jung aux notions d'anima et d'animus se voit dans la description phénoménologique et antinomique qu'il en donne.

l'intérieur de soi les *images* projetées dans le monde extérieur. Dans Ma Vie, les effets nouveaux de l'attitude introvertie de Jung sont évidents: quand l'image du père jusque-là projetée sur Freud se transporte sur Philémon, Jung y voit l'émergence d'une personnalité plus mûre, plus dense, qui grandit dans son for intérieur. Voilà la première étape de l'intégration du Soi. Dès lors, des idées nouvelles, dont celles d'*autonomie des complexes inconscients* et d'*objectivité psychique*, commencent à germer dans l'esprit du jeune Jung. Celui-ci va bientôt donner forme à son système, dont il parle de plus en plus avec conviction et fermeté.

Des années plus tard, au moment où il explore l'univers de la philosophie hermétique, Jung élargit sa conception de l'individuation. La meilleure illustration qu'il en donne correspond à la série d'opérations à laquelle l'alchimiste se livre dans sa recherche de la pierre philosophale. Les péripéties du grand oeuvre décrivent un processus de transformation où les opposés psychiques sont réunis dans l'image de la pierre éternelle, le *rebis*. Désormais, pour Jung, l'individuation ne signifie plus seulement la réalisation d'un destin particulier qui émerge de la masse collective, mais aussi la réintégration du Soi dans l'Unité primordiale; elle constitue une véritable cosmogénèse, un acte de création où le Soi cherche à s'installer et à grandir dans la conscience humaine. En termes alchimiques, l'individuation correspond à la participation de l'homme à l'oeuvre divine, à la

démarche laborieuse de l'artiste qui poursuit l'oeuvre de la nature et veille au mûrissement des métaux, à la libération de la divinité prisonnière de la *physis*.

Comme le montrent les textes et leur symbolique, écrit Jung, l'alchimiste projette ce que j'ai appelé le "processus d'individuation" dans les phénomènes de transformation chimique. (Ce terme désigne) un domaine de recherche jusqu'à maintenant très obscur (...): celui des processus de centralisation formateurs de la personnalité dans l'inconscient.⁴¹

Les découvertes de Jung se poursuivent. Jung retrouve dans l'alchimie les phases essentielles du processus d'individuation. Une première phase, l'intégration de l'ombre, correspond à la prise en charge des aspects obscurs que l'on porte en soi; ces aspects obscurs consistent généralement en contenus refoulés, générateurs de symptômes névrotiques. Une seconde phase est la rencontre avec l'image du sexe opposé: l'anima, qui est la personnification féminine de l'inconscient de l'homme, et l'animus, qui est la personnification masculine de l'inconscient de la femme, doivent être clairement identifiés. Enfin, une troisième et dernière phase correspond à l'expérience du Soi. Tous ces archétypes doivent s'intégrer dans la conscience pour acquérir une pleine expansion.

De toute évidence, il n'est pas possible, dans le cadre de notre

⁴¹ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 607.

recherche, de tenir compte de l'infinie diversité des développements structuraux susceptibles d'illustrer le processus d'individuation dans ses différentes modalités de réalisation, et il n'est pas possible non plus de présenter une description exhaustive des multiples symboles susceptibles d'apparaître dans le processus d'individuation en raison de leur variabilité d'un sujet à un autre. D'ailleurs, Jung lui-même, dans ses ouvrages sur le sujet, se limite à ne présenter que les principaux archétypes qui illustrent les étapes fondamentales du processus d'individuation. L'essentiel à retenir se ramène à l'idée d'une évolution qui tend vers une conscience supérieure, d'une métamorphose qui se produit grâce à la participation conjointe du moi et du Soi et prend la forme d'un processus de centralisation.

Enfin, il faut souligner la dimension extérieure de l'individuation. Si celle-ci, sur le plan intérieur, correspond à l'exploration des régions inférieures et à la rencontre des démons et des chimères qui s'y cachent, elle comporte également sur le plan extérieur, ses exigences, y inclus les rapports avec l'entourage.

L'individuation a deux aspects fondamentaux, rappelle Jung: d'une part, c'est un processus intérieur et subjectif d'intégration, d'autre part, c'est un processus objectif et tout aussi indispensable de relation avec l'autre. Les deux choses sont inséparables, quoique ce soit tantôt l'une, tantôt l'autre qui se trouve au premier plan.⁴²

⁴² C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 96.

Tels sont les principaux éléments reliés à la notion d'individuation.

Il importe maintenant, avant d'aborder l'étude de l'iconographie alchimique réalisée par Jung, de retracer le parcours qu'il a effectué de 1918 à 1928, et d'y suivre l'évolution de ses idées sur l'individuation.

4. Voyage dans l'au-delà

De toute évidence, Jung tire de sa propre expérience l'essentiel de ses connaissances sur l'individuation. Certains commentateurs comparent même le voyage de Jung dans l'inconscient aux trances chamaniques, et ils associent Jung lui-même à l'image du médecin man qui, après avoir affronté et vaincu les esprits maléfiques de l'au-delà, revient sur terre, transformé et doté de pouvoirs fabuleux.

Dans son magnifique ouvrage A la découverte de l'inconscient, Ellenberger parle de la maladie créatrice de Jung: il incline à penser que l'exploration de l'inconscient entreprise par Jung est l'expérience décisive qui "*donna son impulsion à sa psychologie*"⁴³. Tout comme Freud et, avant lui, Fechner, père de la médecine psychosomatique, Jung sombre un jour dans une profonde dépression; abandonné par ses collègues, tourmenté par des conflits personnels, absorbé dans d'interminables réflexions sur les mystères de l'âme humaine, il se trouve alors seul face aux exigences du destin et il doit affronter les forces de l'invisible. Quelques années plus tard, Jung acquiert de cette épreuve une vision nouvelle du monde et une métapsychologie inédite. Dans son autobiographie, il accorde une importance capitale à cette phase de sa vie, d'où il affirme qu'est née toute son oeuvre élaborée au fil des années

⁴³ H. Ellenberger, A la découverte de l'inconscient, p. 603.

ultérieures.

Les années durant lesquelles j'étais à l'écoute des images intérieures, raconte Jung, constituèrent l'époque la plus importante de ma vie, au cours de laquelle toutes les choses essentielles se décidèrent. Car c'est là que celles-ci prirent leur essor et les détails qui suivirent ne furent que des compléments, des illustrations et des éclaircissements. Toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'oeuvre d'une vie.⁴⁴

Au cours de son odyssée intérieure (1913-1918), Jung s'interroge sur la phénoménologie de l'inconscient. Il cherche à découvrir un sens, une finalité à l'activité inconsciente. En outre, il comprend vite qu'il doit réagir devant les images qui fusent de son inconscient, les interroger, les scruter à la lumière de la raison. Il réalise ainsi l'importance de la conscience et la nécessité de préserver sa précieuse autonomie pour découvrir le sens de ses fantasmes et de ses rêves.

Tout au long de cette exploration qui se prolonge durant plusieurs années, Jung se met à l'écoute de ses affects et de ses émotions, et il en repère les origines lointaines dans les différents complexes inconscients qui gisent au fond de son âme. Avec le temps, il constate l'influence considérable de ses complexes inconscients sur ses humeurs, ses sentiments et même ses pensées. Il réalise alors l'importance de s'en "désidentifier" s'il veut

⁴⁴ C.G. Jung, Ma Vie, p. 232

préserver l'autonomie du moi, qui dès lors assume une réflexion critique à leur endroit. Il comprend ensuite la nécessité de convertir en images ces énergies psychiques afin de procéder à leur identification, puis à leur intégration dans la personnalité consciente. Pour ce faire, il plonge parfois à l'intérieur de lui-même et s'adonne à un dialogue direct avec les contenus inconscients qu'il personnifie sous des formes symboliques, faciles à comprendre, auxquelles il prête, malgré des réticences morales, une réalité objective; en d'autres circonstances, quand le dialogue se révèle inefficace, il se tourne vers les différents médiums artistiques qui s'offrent à lui, telles la peinture et la sculpture, et il s'efforce de procurer un mode d'expression sensible et efficace au dieu intérieur désireux de se manifester.

Plus tard, Jung fait une nouvelle découverte d'importance: le centre de la personnalité est le "soi" (selbst).

Durant les années 1918 à environ 1920, je compris que le but du développement psychique est le Soi. Vers celui-ci il n'existe point de développement linéaire, mais seulement une approche circulaire, "circumambulatorie".⁴⁵

Jung élargit alors sa théorie de l'individuation et en précise les modalités de réalisation. Il décrit l'individuation comme un processus de recentralisation, c'est-à-dire un mouvement qui va du moi au Soi et qui réorganise les rapports entre la personnalité

⁴⁵ Ibid, p. 228-229.

consciente et l'archétype central de la psyché. Selon Jung, ce processus produit dans les rêves une figure quaternaire, identique aux mandalas des traditions spirituelles de l'Orient. Cette figure a la propriété de réunir les couples d'opposés et de consolider l'équilibre psychique du moi. *"Je savais que j'avais atteint, avec le mandala comme expression du Soi, la découverte ultime à laquelle il me serait donné de parvenir"*⁴⁶, écrit-il une fois remis de sa longue maladie. Jung déclare donc que le but de l'individuation est le Soi et prétend même en recevoir confirmation en 1927 dans un rêve où il a la vision d'un magnifique magnolia rouge, enveloppé dans l'épais brouillard de Liverpool.

Par la suite, au moment où il explore le symbolisme alchimique, Jung retrouve le mandala sous des formes diverses: entre autres, le soleil, les étoiles, la lune, les pierres précieuses, etc..

Le mandala symbolise, grâce à son centre, l'unité ultime de tous les archétypes, de même que la diversité du monde des phénomènes, et il constitue par conséquent l'homologue empirique de l'idée métaphysique de l'*unus mundus*. L'homologue alchimique en est la pierre philosophale avec ses synonymes, en particulier le *microcosme* (...)

Si le symbolisme du mandala est le correspondant *psychologique* de l'idée métaphysique de l'*unus mundus*, la *synchronicité* en est l'équivalent *parapsychologique*.⁴⁷

Jung accorde au mandala un sens qui dépasse largement le domaine de

⁴⁶ Ibid, p. 229.

⁴⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 254.

la psychologie, pour atteindre la vision d'un monde unitaire où l'esprit et la matière se fondent en un tout harmonieux. Jusqu'à la fin de sa vie, il restera fidèle à la conception nouvelle d'un inconscient psychoïde qu'il distingue peu à peu de son premier modèle de l'inconscient.

En 1918, au moment où sa confrontation avec l'inconscient est sur le point de prendre fin, Jung s'interroge sur sa mystérieuse aventure et cherche à en comprendre le sens.

C'est au début de la seconde moitié de ma vie, précise-t-il, qu'avait commencé la confrontation avec l'inconscient. Cette confrontation fut un travail, une préoccupation qui tira en longueur, me prit de nombreuses années, et ce n'est qu'après vingt ans environ que je pus arriver à comprendre dans leurs grandes lignes les contenus de mes imaginations.⁴⁸

Jung a certes le souci de découvrir le sens de son épreuve, mais il s'interroge également sur la formulation de ses nouvelles idées sur l'inconscient. D'une part, son expérience de l'inconscient présente un caractère subjectif et symbolique qui ne se prête pas à une formulation scientifique, et elle risque de se heurter à la conception positiviste de l'époque; d'autre part, Jung ne dispose pas d'un matériel objectif qui corroborerait son expérience de l'inconscient. *"Il me fallut, dit-il, tout d'abord m'apporter la preuve de la préfiguration historique de mes expériences intérieures; c'est-à-dire que je dus répondre à la question: "Où se*

⁴⁸ C.G. Jung, Ma vie, p. 233.

trouvent mes prémisses, mes racines dans l'histoire."⁴⁹ Jung multiplie donc ses lectures dans l'espoir d'y trouver la solution au problème qui le dévore. Il explore différents domaines du savoir dont la mythologie, l'histoire comparée des religions, le gnosticisme et l'alchimie. C'est dans l'alchimie qu'il trouvera finalement réponse à ses questions et qu'il entreprendra de consacrer désormais ses recherches. L'objectif même de son dernier grand ouvrage, *Mysterium conjunctionis*, consiste, comme il le dit lui-même, à "*décrire l'alchimie dans toute son ampleur, comme une sorte de psychologie de l'alchimie, ou comme un fondement alchimique de la psychologie des profondeurs.*"⁵⁰

Toutefois, en 1926, Jung n'en est pas encore arrivé à reconnaître dans l'alchimie les assises historiques de la psychologie des profondeurs, car il poursuit alors des recherches sur le gnosticisme. Malgré l'apparition de signes annonciateurs, il ignore les événements importants qui vont bientôt survenir dans sa vie. Cette année-là, en effet, Jung fait un premier rêve qui annonce sa rencontre avec l'alchimie. Voici le récit qu'il en relate.

Je suis dans le Tyrol du Sud. C'est la guerre. Je me trouve sur le front italien et je suis en train de quitter la zone du front avec un petit homme, un paysan, dans la carriole duquel nous sommes. Tout autour de nous explosent des obus et je sais qu'il nous faut nous

⁴⁹ Ibid, p. 233.

⁵⁰ Ibid, p. 258.

éloigner aussi rapidement que possible car nous nous trouvons en grand danger.

Nous devons franchir un pont, puis traverser un tunnel dont les obus ont partiellement détruit la voûte. Arrivés à la fin du tunnel, nous apercevons devant nous un paysage ensoleillé et je reconnais la région de Vérone. Plus bas, au-dessous de nous, la ville, et tout est illuminé de soleil. Je suis soulagé et nous nous dirigeons vers la plaine lombarde verdoyante et fleurie. La route serpente à travers de beaux paysages printaniers et nous admirons les rizières, les oliviers et les vignes. Soudain, j'aperçois en travers de la route un gros bâtiment, une maison seigneuriale de vastes proportions, tel le château d'un prince de l'Italie du Nord. C'est une demeure seigneuriale caractéristique avec beaucoup de dépendances et de bâtiments annexes. Comme au Louvre, la route fait passer devant le château à travers une grande cour. Le petit cocher et moi franchissons un portail et nous pouvons alors, d'où nous sommes, apercevoir à nouveau la campagne ensoleillée à travers un second portail éloigné. Je regarde autour de moi: à droite, la façade de la demeure seigneuriale; à gauche, les communs et les écuries, les granges et autres constructions annexes qui s'étendent fort loin

Alors que nous sommes au milieu de la cour, juste devant l'entrée principale, se produit quelque chose d'inattendu: avec un bruit sourd, les deux portails se ferment. Le paysan saute du siège de sa voiture et s'écrie: "nous voilà maintenant prisonniers du XVIIe siècle!" - Résigné, je pense: "oui, c'est bien ça! Mais que faire? Nous voilà prisonniers pour des années!" Puis il me vient à l'esprit la pensée consolante: un jour, dans des années, je pourrai ressortir.⁵¹

Ce rêve, comme plusieurs autres à venir, atteste l'influence de l'inconscient sur la pensée de Jung. C'est déjà la deuxième fois qu'un thème onirique projette Jung dans un passé lointain, à la recherche de ses origines ancestrales. Une première fois, dans un rêve fait en 1909, Jung a trouvé deux crânes dans les fondations d'une maison inconnue, et ce rêve l'a mené à la découverte des archétypes et de l'inconscient collectif. Ces retours dans un

⁵¹ Ibid, p. 237.

passé révolu, presque mythique, sont d'autant plus étonnants qu'ils incitent Jung à regarder vers l'avenir et à développer une vision prospective des phénomènes psychiques. Étrange paradoxe: la découverte de mondes anciens, enfouis au tréfonds de son âme, fait pressentir à Jung les desseins de la nature et l'étrange métamorphose qu'il s'apprête à vivre.

L'année suivante, en 1927, Jung fait un rêve⁵² qui lui confirme sa compréhension du Soi comme archétype central de la psyché.

A l'expérience vivante de ce rêve, écrit-il, s'associa en moi le sentiment de quelque chose de définitif. Je vis que le but y était exprimé. Ce but, c'est le centre: il faut en passer par là. Par ce rêve, je compris que le Soi est un principe, un archétype de l'orientation et du sens: c'est en cela que réside sa fonction salutaire. Cette connaissance me fit entrevoir pour la première fois ce que devait être mon mythe.⁵³

Ce rêve, où il aperçoit un magnifique magnolia rouge au coeur de Liverpool, entraîne Jung dans de nouveaux développements théoriques. L'inconscient n'occupe-t-il pas une très grande place dans la psychologie de Jung, et ce dernier ne lui attribue-t-il pas en retour des expressions telles que *psyché objective* et *savoir absolu*? Jung reçoit ses rêves comme de véritables oracles rendus par la divinité intérieure, par le sage Philémon. Ainsi, quand il élabore son concept de l'individuation, il se guide sur son

⁵² Ibid, p. 230.

⁵³ Ibid, p. 231.

expérience personnelle de l'inconscient. Jung a la certitude que la vie psychique est un processus orienté vers un but et que l'atteinte de ce but confère un sens à l'existence entière.

Un tournant décisif s'opère en 1928 dans la carrière scientifique de Jung. Cette année-là, Jung, qui a l'habitude de dessiner un mandala chaque matin, s'étonne un jour de l'allure chinoise de son mandala. Il achève à peine son dessin qu'il reçoit de son ami, le sinologue Richard Wilhelm la traduction d'un traité d'alchimie taoïste, Le mystère de la Fleur d'Or. Jung découvre avec émotion que l'enseignement contenu dans ce traité confirme ses propres idées sur le Soi et le processus de circumambulation.

Je dévorai aussitôt le manuscrit, dit-il, car ce texte m'apportait une confirmation insoupçonnée en ce qui concerne le mandala et la déambulation autour du centre. Ce fut le premier événement qui vint percer ma solitude. Je sentais là une parenté à laquelle je pouvais me rattacher.⁵⁴

Le précieux traité reçu de Richard Wilhelm surprend encore Jung quand, lui faisant découvrir l'alchimie taoïste, il lui laisse entrevoir ses lointaines origines ancestrales et la route qui le mènera à l'alchimie occidentale.

Ce n'est qu'à travers le texte du Secret de la Fleur d'Or, qui fait partie de l'alchimie chinoise et que

⁵⁴ Ibid, p. 229.

Richard Wilhelm m'envoya en 1928 que j'ai pu approcher l'essence de l'alchimie.⁵⁵

Parallèlement à ses premières découvertes dans le domaine de l'alchimie, de 1918 à 1926, Jung concentre ses recherches sur le gnosticisme. Il pressent que les gnostiques, eux aussi, ont fait l'expérience de l'inconscient et exploré ses fondements archaïques: "*(...) les gnostiques, eux aussi, avaient rencontré, à leur façon, le monde originel de l'inconscient*", écrit-il dans Ma Vie.⁵⁶ Toutefois, à cause du peu d'informations dont dispose Jung sur les croyances et les expériences des gnostiques,⁵⁷ il lui est impossible de mener plus loin ses recherches.

En 1937, Jung, analysant les visions de Zosime de Panopolis, alchimiste gnostique du IIIe siècle après Jésus-Christ, y voit la transition entre le gnosticisme et l'alchimie.⁵⁸ En effet, l'étude de l'oeuvre de Zosime permet à Jung de reconstituer la fameuse chaîne d'or entre la Gnose chrétienne, la Kabbale juive et la psychologie des profondeurs.

Ce n'est que lorsque je commençai à comprendre l'alchimie qu'il m'apparut qu'elle constitue un lien historique avec la gnose, et qu'ainsi, à travers l'alchimie, se trouve

⁵⁵ Ibid, p. 237.

⁵⁶ Ibid, p. 234.

⁵⁷ La majorité des textes sur le gnosticisme est l'oeuvre des Pères de l'Eglise.

⁵⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 222.

rétablie la continuité entre le passé et le présent.⁵⁹

Comme en témoignent les plus anciens textes grecs et chinois, l'alchimie constituait en effet à l'origine une partie de la spéculation gnostique en matière de la philosophie de la nature (...) La doctrine gnostique de l'anthropos se trouve donc au coeur de l'alchimie, qui représente essentiellement une certaine doctrine de la libération.⁶⁰

Zosime est un philosophe de la nature, chez qui on ne trouve aucun trait de dualisme entre l'esprit et la matière, entre la spiritualité et les sciences expérimentales. Il voit plutôt le monde comme un tout qui englobe à la fois les dimensions physique et philosophique. De plus, cherchant à trouver confirmation de sa vision du monde, il se livre à une série d'opérations chimiques à laquelle participe le fameux *Noûs* de la tradition grecque.

Les écrits de Zosime, comme ceux des alchimistes de son époque, présentent une figure centrale, l'anthropos, c'est-à-dire un homme divin prisonnier de la matière, que l'alchimiste s'emploie à libérer pour se rendre lui-même immortel.

Par ailleurs, Jung soutient que la philosophie alchimique n'est pas un produit purement chrétien. Les plus anciens traités alchimiques, notamment ceux de Zosime, de Comarios et de Démocrite contiennent, selon lui, des éléments empruntés à la mythologie

⁵⁹ C.G. Jung, Ma Vie, p. 234.

⁶⁰ C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 30.

païenne et à la philosophie gnostique⁶¹.

⁶¹ Voir Berthelot, Alchimistes grecs, III, XLI. Codex Paris, 2, 327, fol. 251.

5. Jung et l'alchimie

En 1928, Jung se met résolument à l'étude de l'alchimie. Il débute par la lecture d'un premier recueil de textes classiques du XVII^e siècle, Artis auriferae quam Chemiam vocant Volumina duo 1593 (L'Art aurifère qu'on appelle chimie, en deux volumes). Bien qu'il connaisse déjà l'ouvrage d'Herbert Silberer⁶², il n'en considère pas moins l'alchimie comme une entreprise absurde et dépourvue de sens, remplie d'images grotesques et farfelues. Toutefois, inspiré et encouragé par la voix des songes, Jung résiste à son scepticisme et il entreprend un long et difficile travail de décryptage des textes alchimiques. Au bout d'un certain temps, il commence à reconnaître des figures connues, des symboles qu'il a lui-même rencontrés au cours de son périple intérieur. Le tableau se reconstitue lentement, et Jung comprend que le symbolisme alchimique émane des couches les plus profondes de la psyché et que c'est dans le creuset de l'âme humaine qu'il doit désormais poursuivre ses recherches. L'ouvrage de Berthelot, Les Philosophes Grecs, va l'aider à retracer les origines de la philosophie hermétique.

Simultanément, Jung se fait de plus en plus attentif aux rêves de ses patients. Il cherche à y retrouver les thèmes de la

⁶² Silberer, Herbert, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Vienne-Leipzig, 1914.

connaissances de Jung sur l'individuation à ce moment-là: il voit le mandala comme un archétype centralisateur et il ignore tout des péripéties de l'oeuvre et de la phénoménologie du processus alchimique.

La dernière phrase de ce même extrait mérite attention, car Jung y identifie clairement le facteur décisif qui le pousse à étudier l'alchimie: si ses propres rêves lui montrent la voie à suivre, ceux de ses patients l'incitent à mener sa quête jusqu'au bout. C'est là un détail précieux qui révèle que Jung a trouvé une première confirmation de sa théorie des archétypes et du caractère universel de l'individuation. Animé du désir de répondre aux attentes de ses patients, Jung doit maintenant remonter dans le passé et renouer avec le monde des adeptes d'autrefois afin de mieux comprendre la phénoménologie de l'inconscient.

Jung a 53 ans au moment où il se décide à entreprendre l'étude de l'alchimie. Toutefois, comme dans le cas de sa découverte des archétypes et de la synchronicité, il attendra quelques années avant de partager ses nouvelles idées sur le sujet: il en fait part pour la première fois en 1935, aux rencontres Eranos d'Ascona, et il ne publie le résultat de ses recherches qu'à l'âge de 69 ans dans Psychologie et Alchimie.

6. L'alchimie historique

Les origines de l'alchimie européenne se situent dans l'Égypte ancienne, bien que le mot "hermétique" employé pour caractériser l'art royal de l'alchimie apparaisse plus tard. En effet, ce n'est qu'à l'époque de la Grèce ancienne qu'on accole à l'alchimie le mot "hermétique", qui vient de Hermès, nom grec du dieu égyptien Thot qui révèle le premier les arcanes de l'art royal.

L'idée de la *materia prima*, elle, a son origine dans la philosophie grecque, plus précisément dans la théorie présocratique de la substance primordiale, au moment où la plupart des philosophes enseignent la théorie des quatre éléments qui, mélangés dans des proportions variables, donnent naissance aux différents objets du monde matériel. Par la suite, Aristote modifie quelque peu la théorie des présocratiques; il déclare que la matière originelle se maintient à l'état de *potentialité* jusqu'à ce qu'elle se manifeste dans la réalité sensible, un peu à la façon des archétypes de Jung.

Les alchimistes reprennent toutes ces conceptions en y joignant des thèmes empruntés à la mythologie païenne et à la symbolique chrétienne. En général, ils ont une pensée concrétiste et entretiennent une vision animiste du monde. C'est le cas, entre

autres, de Paracelse, pour qui la matière est composée de "particules animées" (entia) et peuplée de diables, de nymphes, d'homoncules, de succubes et autres créatures fantastiques⁶⁵. Selon Paracelse, la matière est habitée par un principe spirituel perfectible qui en assure l'évolution au-delà de sa forme originelle. Sur ce point, l'ensemble des alchimistes évoquent le phénomène de la maturation des métaux pour souligner le processus de transformation de la matière.

L'alchimiste se consacre à des travaux de laboratoire et tente de parfaire l'oeuvre de la nature. Dans sa pratique, il cherche à transformer la matière vile, c'est-à-dire le plomb, en or pur. Selon la philosophie alchimique, la cuisson permet de purifier les métaux, de faire mûrir les corps imparfaits, afin d'en extraire la Pierre philosophale. Sur le plan théorique, cette série d'opérations s'appuie sur la théorie des quatre éléments (eau, air, feu, terre) et des trois principes (Mercure, soufre, sel), auxquels doit s'ajouter l'énergie divine, le fameux *Deo concedente*, qui gouverne l'oeuvre entière. C'est pourquoi le *vas hermeticum*, c'est-à-dire le ballon alchimique utilisé par l'adepte, présente une forme parfaite, ronde, qui rappelle l'harmonie préétablie du macrocosme, et doit être hermétique, c'est-à-dire fermé aux influences étrangères, afin de ne pas compromettre le résultat de

⁶⁵ Toutefois, certains écrits de Paracelse indiquent clairement que leur auteur se doutait fort bien de leur origine psychique, l'*imaginatio*, et prenaient vie par un étrange mécanisme de projection.

l'oeuvre, la fabrication de la pierre éternelle.

La préoccupation des adeptes, précise Jung, était l'union finale des substances(...) Ils espéraient par cette combinaison parvenir au terme de l'oeuvre, c'est-à-dire à la production de l'or ou d'un de ses équivalents symboliques.⁶⁶

Dans Psychologie et Alchimie, Jung présente une série impressionnante de citations pour démontrer que les adeptes des temps anciens ne connaissaient à peu près rien de la matière. Selon lui, ceux-ci cherchaient désespérément à percer les énigmes de la matière en donnant libre cours à leur imagination, et il en a été ainsi jusqu'à la fin du XVIIe siècle, où s'est amorcée une scission qui a conduit à séparer les domaines de la physique et ceux de la mystique. *"Avec Paracelse et Boehme, l'alchimie a bifurqué vers les sciences de la nature d'une part, et vers la mystique chrétienne protestante, d'autre part"*⁶⁷, conclut Jung dans son ouvrage.

⁶⁶ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 247.

⁶⁷ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 542.

Jung fonde son étude de l'alchimie sur différents textes qu'il répartit en quatre catégories. Dans la première catégorie, il classe les textes grecs anciens du Ier au IIIe siècle environ: on y trouve, entre autres, les textes de Zosime de Panopolis, du Pseudo-Démocrite, de Comarios et de Stephanos. Dans la deuxième catégorie, les textes latins anciens du IXe au XIIIe siècle, dont les auteurs principaux sont Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Dans la troisième, les textes latins du XIVE au XVIIe siècle, notamment ceux de Petrus Bonus de Ferrare. Dans la quatrième, les textes écrits en langues européennes et parus aux XVIe et XVIIe siècles, qui marquent l'apogée de l'alchimie: leurs auteurs sont, entre autres, Michel Maier, Paracelse et ses disciples, Gérard Dorn et Henri Khunrath.

Dans Ma Vie, dans le chapitre où il rappelle ses années d'études, Jung décrit l'émotion intense qu'il a ressentie à la lecture du manuel de Krafft-Ebing; il s'agit de sa première rencontre avec la psychiatrie.

En elle seule, dit-il, pouvaient confluer les deux fleuves de mon intérêt et se creuser leur lit en un parcours unique. Là était le champ commun de l'expérience des données biologiques et des données spirituelles que j'avais jusqu'alors partout cherché en vain. C'était enfin le lieu où la rencontre de la nature et de l'esprit devenait réalité.⁶⁸

⁶⁸ C.G. Jung, Ma Vie, p. 134-135.

Trente ans plus tard, l'histoire se répète et réserve des retours heureux pour le médecin de Küssnacht. En effet, après la découverte de la psychiatrie, l'alchimie réunit à nouveau dans le coeur de Jung, les deux courants de pensée qui se sont développés en parallèle au cours de l'histoire: d'un côté, la tradition spirituelle et le monde de l'invisible; de l'autre, les sciences de la nature et la matière.

Jusqu'au début du XXe siècle, la plupart des chercheurs considèrent l'alchimie comme la préhistoire de la chimie et ils affichent froideur et scepticisme devant les descriptions fantaisistes de ses adeptes. Avec Silberer, Jung est l'un des premiers analystes à tenter une interprétation psychologique des textes alchimiques. La correspondance étonnante qu'il y a entre les symboles présents dans les vieux grimoires alchimiques et les images impressionnantes qui peuplent les rêves et les dessins de ses patients, le confortent dans son hypothèse d'un inconscient collectif et lui font pressentir l'alchimie comme le *pendant historique* de la psychologie des profondeurs.

(...) la psychologie de l'Alchimie, souligne Jung, nous est devenue compréhensible grâce au fait que nous observons des compensations analogues chez des individus pathologiques et normaux dans les temps modernes.⁶⁹

Jung commence alors à percevoir l'alchimie comme une oeuvre

⁶⁹ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 132.

cosmogonique, dont l'image centrale est la réalisation du Soi.

Pour les alchimistes, dit-il, le processus d'individuation – représenté par l'*opus* – est un *analogon* de la cosmogénèse, et l'*opus* lui-même en est un de l'oeuvre divin de la création. En effet, l'"homme" est considéré comme un microcosme, une parfaite correspondance des mondes, en petit. Nous trouvons, dans notre cas, ce qui en l'être humain correspond au cosmos, et quel processus de devenir est mis en parallèle avec la formation du monde et des corps célestes sphériques: la *naissance du Soi*, qui fait apparaître celui-ci comme un microcosme. Ce n'est pas, en effet, l'homme empirique qui est la *correspondentia* du monde, comme le pensait le Moyen Age, mais plutôt l'indescriptible totalité de l'homme psychique et spirituel – indescriptible parce que composée non seulement de la conscience mais aussi de toute l'indéfinissable ampleur de l'inconscient. La définition de l'homme comme microcosme donne à entendre qu'il existe une intuition universelle (...) selon laquelle l'homme "total", l'Anthropos, est aussi vaste que le monde.⁷⁰

La re-création du microcosme se trouve, entre autres, dans les écrits de Paracelse, qui établit la loi hermétique des correspondances entre le cosmos (macrocosme) et l'homme (microcosme). Paracelse explique que l'adepte tente de réaliser en lui-même la libération du *limbus minor* (petit cercle), qui évoque le *limbus major* (grand cercle) du Cosmos; pour lui, les opérations alchimiques décrivent effectivement un processus d'incarnation de la divinité. Selon Jung, les meilleurs alchimistes étaient conscients de se donner le nom de *philosophes*, par refus du nom d'alchimistes, qu'on réservait aux "souffleurs de charbon". Ne déclaraient-ils pas rechercher l'or non vulgaire, c'est-à-dire l'or

⁷⁰ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 81.

philosophique?

Dans Psychologie et Alchimie, Jung décrit et interprète les opérations alchimiques d'un point de vue psychologique. Il y soutient sa thèse fondamentale, selon laquelle l'adepte projette des matériaux inconscients dans la matière déposée au fond du creuset. Ce phénomène de projection, explique-t-il, est favorisé par le fait que l'adepte ignore à peu près tout de la matière et s'en remet à ses rêves pour en percer les secrets. Ce n'est qu'au XXe siècle et grâce à la psychologie des profondeurs, ajoute-t-il, que se révélera l'enjeu véritable des opérations alchimiques, qui consiste à démontrer que les transmutations observées dans le métal incandescent renvoient aux métamorphoses intérieures de l'adepte. Manifestement, ces métamorphoses correspondent à la réalisation du Soi, et le vocabulaire alchimique regorge d'expressions diverses pour en décrire les différents aspects: transmutation du plomb en or, naissance du nouveau roi, lever de l'aurore, éclosion de la rose mystique...

7. Méthodologie

Quelle méthodologie Jung utilise-t-il pour répertorier les nombreux matériaux symboliques contenus dans l'iconographie alchimique? Quelle classification opère-t-il dans la masse de documents qu'il recueille? C'est là certes une tâche ardue, rebutante même, car les produits de l'imaginaire alchimique apparaissent à l'origine comme un tout indifférencié, un magma en pleine ébullition, et la liste des opérations et des substances semble différer d'un auteur à un autre.

Jung s'acharne à déceler les motifs archétypiques et les étapes essentielles du grand oeuvre avec la conviction que l'archétype éternel transcende la phénoménologie du monde éphémère et que la multiplicité des formes évolue jusqu'à se résorber finalement dans une unité originelle qui lui confère un sens indestructible. Les critiques lui reprochent toutefois d'invoquer des principes séduisants, qui semblent inconciliables avec les faits évoqués. L'attribution, par exemple, d'un sens psychologique aux matériaux symboliques de l'alchimie, d'un sens qui leur est totalement étranger à l'origine en recourant à des normes et à des critères psychologiques, inspire le doute quant à l'interprétation qu'en fait Jung. Celui-ci prête ainsi le flanc à la critique de ses adversaires qui s'interrogent sur l'arbitraire de sa démarche et les arguments sur lesquels il fonde son jugement. Toutefois, une

lecture plus approfondie des ouvrages de Jung nous oblige à nuancer ce jugement et à dissiper tout malentendu sur le sujet, en démontrant notamment la valeur heuristique de son hypothèse initiale.

Pour le moment, il importe de souligner que la méthode utilisée par Jung dans la description du Grand Oeuvre alchimique repose essentiellement sur le principe d'amplification.

Pour interpréter les rêves, précise Jung, nous avons besoin de quelques indications sur les antécédents personnels du rêveur; de même, pour comprendre les paraboles alchimiques, il nous faut connaître les formulations symboliques de l'alchimie. Nos amplifications utilisent dans le premier cas l'histoire de la vie personnelle, et, dans le second, les données des textes alchimiques. Munis de telles connaissances, nous pouvons sans trop de peine découvrir chaque fois un sens qui paraît suffisant pour notre propos. Il arrive qu'une interprétation ne se révèle guère convaincante. Généralement elle ne s'avère correcte que si elle a prouvé sa valeur comme hypothèse heuristique.⁷¹

Ce principe d'amplification repose lui-même sur la notion d'un inconscient collectif: les structures archétypiques, puisqu'elles sont un fait universel, peuvent réapparaître chez des individus qui en ignorent la forme et l'existence. Jung croit donc qu'il n'est pas nécessaire d'invoquer une quelconque tradition alchimique pour en expliquer l'existence et la continuité.

Les alchimistes sont, en fait, des solitaires déclarés; chacun dit ce qu'il a à dire à sa manière. Il ont

⁷¹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 208-209.

rarement des élèves et ils semblent avoir transmis peu de choses par tradition directe; il y a tout aussi peu d'indices de l'existence de sociétés secrètes. Chacun oeuvrait pour lui dans le laboratoire et souffrait dans sa solitude.⁷²

Jung considère donc le Grand Oeuvre comme un projet individuel qui ne présente aucun lien avec la tradition historique. Pour lui, le Grand Oeuvre est un processus naturel, une *création autochtone* fondée sur des dynamismes inconscients.

On ne doit pas toutefois penser, dit-il, à une influence quelconque de la tradition à propos de la structure conceptuelle du fils alchimique. Il s'agit d'une création autochtone qui trouve son origine dans un développement inconscient, logique, de thèmes qui, dès les temps du christianisme primitif, sont apparus dans le champ de la conscience avec la même nécessité qui a présidé au déploiement conceptuel ultérieur.⁷³

L'alchimiste a coutume d'invoquer la grâce de Dieu, la flamme de l'Esprit saint, sans laquelle il ne peut réaliser la chrysopée. En termes jungiens, l'intervention de l'Esprit Saint correspond au rayonnement de l'archétype central, du Soi: c'est lui qui organise le déroulement du processus d'individuation et en détermine la finalité. En effet, Jung affirme que le processus d'individuation repose sur l'existence de puissances archétypales autonomes, rebelles à toute influence étrangère. Si l'alchimiste obéit ainsi

⁷² C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 403.

⁷³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 146-147.

à une tradition, c'est à une tradition ésotérique au sens antique du terme, qui évoque sûrement la fameuse chaîne d'or d'Hermès. Un prochain chapitre, qui traite de l'étude du transfert dans la psychologie de Jung, aborde ce sujet.

Pour le moment, nous devons nous interroger sur les arguments qui fondent la thèse de Jung, selon qui l'oeuvre alchimique est un produit autochtone de l'inconscient. Il semble que l'étude de l'iconographie alchimique ait convaincu Jung que les symboles alchimiques sont un amalgame composé de motifs mythologiques appartenant à la conscience collective de l'époque d'une part, de créations autonomes de l'inconscient d'autre part. Cependant, ces convictions n'expliquent pas tout, et il faut sans doute se tourner vers l'expérience clinique de Jung qui révèle avec une étonnante clarté l'étendue et le pouvoir de la projection: *"...j'incline à admettre que la véritable origine de l'alchimie doit être cherchée moins dans les doctrines philosophiques que dans les expériences que les chercheurs isolés ont faites de la projection"*⁷⁴, écrit-il dans Psychologie et Alchimie.

Par ailleurs, il faut rappeler l'histoire personnelle de Jung et sa fascination pour le côté obscur de la vie, pour les forces de l'invisible. L'enfance de Jung est marquée, entre autres, par des rêves d'une force toute puissante qui exercent une influence décisive sur sa vie et son oeuvre. Ces rêves, reçus comme de

⁷⁴ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 319.

véritables oracles émanant d'un esprit souterrain, sont constitués d'archétypes puissants, qui dépassent largement les intérêts d'un enfant normal. Ils lui font sans doute pressentir la présence d'une intelligence qui l'habite et le transcende à la fois, une intelligence qu'il reconnaît aisément dans les ouvrages classiques des vieux adeptes d'autrefois. *"Qui donc parlait en moi? A qui appartenait l'esprit qui avait imaginé ces événements? Quelle intelligence supérieure était à l'oeuvre?"*⁷⁵, se demande-t-il dans Ma Vie, quand il réfléchit sur son enfance et sur les expériences qui ont marqué le début de son existence.

En définitive, Jung semble être demeuré fidèle à la voie humide, à la voie des vapeurs, à la voie des images et des rêves issues de la profondeur inconsciente. Il consacre en effet ses travaux les plus importants à la description phénoménologique de l'inconscient et aux symboles de circumambulation décrits dans les ouvrages alchimiques.

Quant aux alchimistes, ils utilisent une méthode qui présente toutes les caractéristiques de l'amplification. Leur méthode est analogue à celle qu'utilise le psychologue qui cherche à percer les énigmes du rêve. D'ailleurs, comme le fait remarquer Jung, l'être humain a souvent recours à l'amplification lorsqu'il s'engage dans

⁷⁵ C.G. Jung, Ma Vie, p. 34.

une expérience obscure, pleine d'ambiguïté, dont la conscience éprouve beaucoup de difficultés à se faire une idée claire et précise. L'amplification permet à l'être humain d'élargir le sens de son expérience, d'établir un réseau d'associations pour en circonscrire la nature particulière. Les alchimistes, eux, semblent s'inspirer autant des dogmes chrétiens que des représentations mythologiques de la tradition païenne pour élucider les phantasmes projetés dans la matière en fusion.

Comme on ne possédait pas de véritable connaissance de la nature des éléments chimiques et de leur comportement, note Jung, on mettait ces processus inconnus en parallèle avec des thèmes mythologiques afin de les "expliquer" ainsi consciemment (...), ou bien on les amplifiait par des projections de contenus inconscients.⁷⁶

Telle est l'explication proposée par Jung. L'amplification constitue avec le travail en laboratoire, l'un des aspects importants de l'*opus*. Les alchimistes y font souvent allusion et l'appellent *theoria* (théorie), par opposition à la *practica* ou travail en laboratoire. La *theoria*, véritable philosophie hermétique, englobe l'ensemble des représentations symboliques qui permettent de fixer les contenus volatils, c'est-à-dire les matériaux inconscients.

⁷⁶ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 101.

8. Le problème de la contamination psychique

Dans Mysterium conjunctionis, Jung rappelle les nombreuses difficultés qu'il a rencontrées pour décrypter le symbolisme alchimique et la grande ingéniosité qu'il a dû déployer pour en distinguer les thèmes essentiels, et il s'en explique par la nature rebelle de l'inconscient qui s'oppose aux efforts de la conscience qui cherche à lui arracher ses secrets et à les exposer au grand jour.

Selon notre expérience moderne, dit-il, l'inconscient collectif est un processus vital qui suit ses propres lois internes et qui vient au jour à son heure, telle une source. Si ce déroulement s'opère, comme c'est le cas dans l'alchimie, d'une manière confuse et enchevêtrée, cela tient essentiellement à la grande difficulté psychologique inhérente à la pensée antinomique qui se heurte constamment à une double exigence contradictoire: le progrès indispensable des formes métaphysiques vers la clarté logique et, simultanément, leur caractère affectif et absolu.⁷⁷

Après un examen minutieux de l'abondante iconographie alchimique, Jung constate que les gravures alchimiques offrent les mêmes caractéristiques que les rêves: comme les rêves, les gravures alchimiques présentent des signes évidents de contamination psychique, et leurs contenus diffèrent peu entre eux, contrairement aux contenus de la conscience qui, eux, sont clairement

⁷⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 147

différenciés. Cette observation montre comment les thèmes oniriques peuvent se substituer les uns aux autres, puisqu'ils ne se distinguent pas clairement entre eux, donnant même parfois l'impression d'une unité intérieure.

Jung fonde sa thèse sur une série d'exemples où se multiplient les analogies symboliques et les constellations archétypiques. Avec une habileté remarquable, il juxtapose dans un espace commun, l'image de la mer où le roi se meurt, et le corps de Beya où disparaît Gabricus, et déclare finalement que ses représentations n'ont d'autre fondement que la *consubstantialité des sujets*. Puisque ces contenus n'appartiennent pas au domaine conscient où ils constitueraient des contenus distincts, mais à l'obscurité inconsciente où ils se multiplient en des contaminations toujours plus variées, il est difficile de les isoler complètement.

L'un des meilleurs exemples pour illustrer ce problème est le symbole du Mercure. La plupart des auteurs identifient leur substance secrète au *Mercurius duplex*. Voici les principales correspondances que Jung établit avec le symbole du Mercure sur le plan psychologique. D'abord, dans Mysterium conjunctionis, il affirme que l'esprit Mercure signifie l'inconscient.

L'esprit Mercure est une projection inconsciente – car dans sa forme alchimique il n'a aucune existence réelle – et, puisqu'il traduit une idée absolument fondamentale, il signifie, qu'on le veuille ou non, l'inconscient lui-

même.⁷⁸

Puis, dans le même ouvrage, il ajoute que l'esprit Mercure représente l'inconscient collectif.

Je veux seulement faire ressortir que le Mercure des alchimistes représente une personnification et une illustration de ce que nous désignons aujourd'hui du nom d'*Inconscient collectif*.⁷⁹

Enfin, dans Essais sur la symbolique de l'esprit, il dit de l'esprit Mercure qu'il représente à la fois le Soi, le processus d'individuation et l'inconscient collectif.

(le Mercure) représente d'un côté le soi, de l'autre le processus d'individuation, et, grâce à ses dispositions illimitées, il représente aussi l'inconscient collectif.⁸⁰

La multiplicité des significations attribuées à l'esprit Mercure rend son interprétation difficile. Ce n'est pas sans raison que les anciens l'appellent *Mercurius duplex*, le mot "duplex" évoquant sa nature antinomique. D'autres le décrivent à la fois comme *serpens aleatus* (ailé), et *sine alis* (sans ailes), le premier étant féminin, le second masculin; d'autres le décrivent comme *senex* (vieillard) et comme *puer* (enfant). Mercure apparaît donc comme un dieu paradoxal qui se compose de tous les opposés. Il est parfois associé à la divinité et au feu secret, parfois aux déchets et

⁷⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 138.

⁷⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 253.

⁸⁰ C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 56.

fumier d'où l'on extrait le précieux rubis, la pierre rouge, dont il est également la représentation. Il est aussi la *demetrix*, le plomb, Saturne, et la pierre des sages, la teinture pourpre et l'élixir.

Le Mercure ne constitue pas seulement la matière initiale du processus, mais son résultat, la pierre des philosophes.⁸¹

Il ressort de là que le Mercure est très précisément, sous sa forme crue, c'est-à-dire en tant que *materia prima*, l'homme primordial dissous dans le monde physique et, sous sa forme sublimée, la totalité restaurée de ce même *anthropos*.⁸²

Le Mercure représente à la fois la *prima materia* et la pierre des sages. Il constitue également le processus par lequel la matière se régénère et se transforme, la série des opérations au cours de laquelle les corps simples se combinent, s'entredévorent et se procréent, comme le rappelle de façon impressionnante la figure de l'Ouroboros.

En définitive, la contamination psychique constitue une difficulté majeure à laquelle se heurte constamment l'analyste dans son travail d'interprétation de l'iconographie alchimique. En outre, on peut remarquer les répercussions secondaires de la contamination symbolique qui atteint l'appareil conceptuel même de Jung. On peut

⁸¹ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, p. 301.

⁸² C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome I, p. 43-44.

déplorer du même coup la grande difficulté à définir de façon unilatérale une réalité fondamentalement paradoxale.

9. Les étapes du processus alchimique

Malgré les nombreuses descriptions du grand oeuvre, et les versions parfois contradictoires qu'on en donne, Jung réussit à en dégager les étapes fondamentales grâce à un examen synoptique. Le résultat, observe-t-il, conserve l'essentiel des données recueillies dans les ouvrages réputés et il correspond à une *moyenne des conceptions alchimiques*.

Bien que les descriptions varient d'un auteur à un autre, la plupart font mention des phases essentielles du grand oeuvre. A l'origine, les premiers alchimistes distinguent généralement quatre phases, qu'ils décrivent à l'aide de couleurs: le noir (nigredo), le blanc (albedo), le jaune (citrinitas) et le rouge (rubedo). A l'apogée de l'alchimie, c'est-à-dire du XVe siècle au XVIe, on exclut le jaune et le nombre des couleurs se réduit à trois.

Jung ne croit pas que la substitution d'une structure ternaire à une structure quaternaire résulte de considérations matérielles liées aux opérations chimiques. Il pense plutôt que la vraie raison de ce changement est d'ordre psychologique et qu'elle a à voir avec la signification symbolique de la trinité et de la quaternité.

9.1 La nigredo, première étape de l'oeuvre

La *nigredo*, ou la noirceur, est l'étape initiale du grand oeuvre alchimique. Dans certains textes, elle est définie comme une qualité de la *prima materia*. Parfois, elle n'apparaît qu'à la suite d'une série d'opérations, telles la *separatio*, la *divisio*, la *solutio*, ou après l'union des éléments opposés.

La *nigredo* correspond à la première étape de l'analyse jungienne, c'est-à-dire à la dissolution de la conscience: de façon générale, le sujet doit alors se désidentifier de son ombre, se départir de ses complexes infantiles et développer une certaine maturité émotionnelle. Il s'agit là d'une tâche ardue où l'adepte s'expose au supplice du creuset et où son corps s'abîme dans la souffrance. Le feu secret élimine une à une les souillures de son âme, l'assainit et le nettoie sans relâche, jusqu'au jour où jaillit une flamme, porteuse de nouveaux espoirs et d'une conscience supérieure, plus chaude, plus forte.

Quand l'exploration de l'ombre atteint une certaine profondeur, il se produit parfois un changement radical susceptible de faire craindre le pire: le déferlement des énergies inconscientes. Ce

phénomène s'observe notamment dans les rêves. La scène d'un barrage qui cède sous la pression des eaux et de la rivière qui s'enfle, devient tumulte et bouillonnement, et menace d'inondation les terres avoisinantes, symbolise une plongée dans l'inconscient, une dépression. Janet parlerait, dans ce cas-là, d'un "abaissement du niveau mental" qui, sur le plan conscient, correspond à un débordement émotionnel, caractérisé par une perte d'autonomie du moi.

En plus de trouver sa définition dans la couleur du noir, la *nigredo* a son correspondant mythologique en Saturne. Celui-ci personnifie l'obscurité et la mélancolie (*melancholia*), et sa présence évoque le règne de l'angoisse et de la détresse qui caractérise la première phase de l'oeuvre. Le règne de Saturne symbolise l'épreuve de la *mortificatio*. Jung le sait. En effet, avant même sa rencontre avec l'alchimie, il a appris, de ses épreuves vécues de 1913 à 1918, comment l'accomplissement de la totalité passe nécessairement par une phase chaotique. Cet état de désorientation correspond à la dissolution alchimique, qui est parfois symbolisée par le démembrement de la divinité ou par l'image de l'Ouroboros qui s'autodévore. Jung dit de son expérience qu'elle lui a été "*aussi terrible que riche de bénédictions*"⁸³.

Dans une lettre adressée au Dr Erich Neumann en 1952, Jung décrit

⁸³ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 120.

en des mots simples et admirables, les affres et les tourments de la *nigredo*. Après avoir confessé qu'il n'aurait pu en supporter davantage, il s'empresse de proclamer sa foi en un tel processus et veut attester la fécondité de la *nigredo* pour l'évolution de la conscience.

Chacun porte en lui, dans les données de son caractère, l'humiliation dont il a besoin. S'il se met sérieusement en quête de sa totalité il mettra le pied, sans même s'en apercevoir dans le trou qui lui est destiné et de cette obscurité naîtra pour lui la lumière.⁸⁴

La constitution de l'ombre n'est pas essentiellement négative, car la conception que s'en fait Jung en présente un aspect positif. Pour Jung en effet, l'ombre correspond à des facultés ou potentialités sous-développées, archaïques, à des qualités ignorées par le sujet qui souffre de dévalorisation ou de sous-estimation personnelle. Par ailleurs, dans sa dimension collective, l'ombre représente la face obscure du genre humain, "*la disposition structurelle innée de tout homme pour l'inférieur et l'obscur*"⁸⁵. Pour la mentalité occidentale, cette dimension collective de l'ombre la relie à la matière et à l'esprit chtonien, ce qui est largement attesté dans la philosophie alchimique, mais totalement exclu de la symbolique chrétienne.

⁸⁴ C.G. Jung, Correspondance, tome 3, p. 85.

⁸⁵ J. Jacobi, La Psychologie de C.G. Jung, p. 174.

Les alchimistes multiplient les images et les comparaisons pour décrire la première phase de l'oeuvre. Parfois, ils désignent la *prima materia* par l'image de la *meretrix* (prostituée, courtisane), qui serait une représentation de la matière secrète dans sa forme initiale, chaotique. Parfois, il la qualifient d'odeur de sépulcres (*odor sepulchrorum*), pour souligner sa parenté avec le monde infernal, le monde des instincts refoulés. Les alchimistes reconnaissent une valeur toute particulière à la *nigredo* et l'appellent l'*arcanum maximum*. "*Quand tu auras vu le noir, déclare un auteur ancien, réjouis-toi, car c'est le principe de ton oeuvre*".⁸⁶ Parfois, ils comparent la première étape de l'oeuvre au baptême, qui symbolise la dissolution de la conscience dans les eaux de l'inconscient, première étape du processus de régénération.

(...) en tant que degré de l'oeuvre, le baptême équivaut à la *solutio*, qui signifie la complète dissolution du "corps imparfait" dans "l'eau divine", la "submersion", la "mortification" et la sépulture.⁸⁷

Parmi les autres expressions employées pour désigner cette première étape, il y a le chaos, le tombeau, le corbeau, le plomb et la mort. Les alchimistes insistent sur la première phase de l'oeuvre et décrivent en des termes saisissants son caractère éprouvant.

⁸⁶ Michel Maïer, *Atalante Fugitive*, trad. fr., 1969, p. 129.

⁸⁷ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome I, p. 291.

Ils multiplient les hyperboles pour souligner l'état de détresse totale où l'adepte se trouve alors plongé; c'est ainsi que d'aucuns parlent du *noir plus noir que le noir* (*nigrum nigrius nigro*).⁸⁸

L'image de l'hermaphrodite fait également partie du symbolisme associé à la première étape de l'oeuvre. Cet être monstrueux représente l'union prématurée des opposés. Bien des labeurs et une longue série d'opérations, dont la *separatio* qui correspond à la désidentification des complexes inconscients, devront précéder sa transformation en un androgyne parfait.

L'une des images les plus fréquentes du stade initial de l'oeuvre est celle de la noyade du roi. Le roi y représente le moi qui, ayant épuisé toutes ses ressources vitales, ne constitue plus une dominante pouvant exprimer convenablement les différents aspects de la psyché; son règne prend donc fin, et il disparaît dans la profondeur de la mer où tout a commencé.

Évidemment, la mer où le roi se noie représente l'inconscient comme l'explique Jung dans *Mysterium conjunctionis*.

L'aqua permanens est également chez les alchimistes la *sapientia* ou la *scientia*, la *veritas* ou le *spiritus*: sa source est cachée dans l'homme intérieur et elle a également pour symbole l'eau répandue partout ou l'eau de mer. L'image confuse que les alchimistes avaient devant les yeux était manifestement celle d'une substance omniprésente et pénétrant toutes choses, une *anima*

⁸⁸ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, p. 319.

mundi... Il n'est pas de concept psychologique qui convienne mieux à cet état de choses que celui d'*inconscient collectif* dont le noyau, le centre et le principe ordinateur (le *principale*) est le Soi(...) ⁸⁹.

L'eau, dans l'image de la noyade ou dans celle du baptême, revêt la même signification. Dans chacun des cas, elle signifie l'éternel féminin, l'anima. Elle représente également l'inconscient comme matrice originelle, puisque c'est elle qui nourrit la terre fertile et fait éclore la vie.

Quant au roi, Jung l'interprète comme une figure du moi. De façon générale, Jung assimile l'image du roi à la dominante collective, c'est-à-dire à l'ensemble des valeurs et des idées reconnues par la collectivité. Toutefois, les idées érigées en systèmes et en dogmes vieillissent et subissent l'érosion du temps qui transforme la mentalité des peuples et les valeurs d'une époque. La vie elle-même ne doit-elle pas se perpétuer dans des formes nouvelles pour assurer son prolongement? Devant les changements implacables opérés par la nature, le moi et la conscience collective ne demeurent pas indifférents, ils opposent au contraire de vives résistances. Le moi tente d'y échapper et pousse parfois la témérité jusqu'à vouloir dominer l'inconscient. Cet état d'inflation est représenté par le roi assoiffé dans l'Allegoria Merlini ⁹⁰: l'instinct de puissance fait place à un état dépressif,

⁸⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 36-37.

⁹⁰ Imprimé dans l'*Art. Aurif*, I, p. 392 et sqq. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome II, p. 25.

où le moi se repentit amèrement de sa prétention au pouvoir.

Quant à la sénescence du roi, elle s'explique, selon Jung, par l'évanouissement progressif de l'aspect obscur, chthonien de la nature. Un excès d'intellectualisme et de volontarisme, explique-t-il, ont entraîné l'assèchement de la conscience, et le moi éprouve la nécessité de se rapprocher de la source intérieure et de s'y baigner. Jung illustre ce processus dans Mysterium conjunctionis, où il étudie le phénomène de la métamorphose du roi qui passe d'un état imparfait, corruptible, à un état meilleur, par le rappel d'une parabole sur le thème primitif de la mort du roi, contenue dans le très ancien traité du Moyen Age, Allegoria Merlini⁹¹: le roi fait le sacrifice de sa vie pour assurer le renouvellement de son royaume.

Jung associe donc l'image du vieillissement du roi au dépérissement de la dominante psychique. Celle-ci n'exprime plus la diversité de la vie, car les valeurs qu'elle cherche à transmettre ne touchent plus le cœur de la personnalité. Le roi vieillit et, la vie l'abandonnant peu à peu, il répand autour de lui un sentiment d'incomplétude, une odeur de sépulcre. Il faut alors implorer la grâce divine, et observer les vapeurs, les rêves, qui montent lentement à la surface de la matière incandescente. De nouveaux archétypes, opprimés jusque-là dans l'inconscient, surgiront bientôt, et, avec eux, une vie nouvelle.

⁹¹ Op. cit., p. 392 et sqq.

Lorsque le moi ne s'interpose pas avec son irritante intellectualité, écrit Jung, les opposés se rapprochent les uns des autres, et cela précisément à la faveur du combat lui-même, et ce qui offrait l'apparence de la mort et de la destruction se change peu à peu en un état latent d'unité, qu'exprime de façon adéquate le symbole de la grossesse. De son côté le roi, c'est-à-dire la dominante antérieure du conscient, se transforme, grâce à ce processus, en une totalité véritable et opérante, tandis qu'il n'avait jusque-là qu'une prétention à la totalité.⁹²

La première phase du processus entraîne l'affaissement du moi, un *abaissement du niveau mental*, que les alchimistes illustrent par l'image du roi (le moi) qui se noie dans la mer (l'inconscient). En termes jungiens, il s'agit là de la dissolution de la conscience: le moi doit plonger dans la profondeur marine et y découvrir les contenus de l'ombre, puis procéder à leur intégration. En termes alchimiques, l'image du roi qui se noie marque le début de la *nigredo*, qui s'opère sous le règne froid de Saturne.

Pour assurer la survivance du royaume, le roi doit donc se transformer en *prima materia* et retourner à l'état initial d'obscurité que les alchimistes dénomment *chaos*. La dissolution apparaît comme la condition essentielle de la rédemption. Dans la vision d'Arislée, Gabricus se dissout en atomes dans le corps de sa soeur-épouse Beya. De son côté, Michel Maïer raconte avec un talent remarquable comment le roi se dissout et se transforme dans

⁹² C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, p. 129.

l'eau⁹³. Selon Jung, il s'agit encore là de la montée de l'inconscient ou, à l'inverse, de la descente du moi dans l'inconscient. Chez Ruland, le Soi s'appelle *filius regius* (fils royal), et sa naissance illustre la métamorphose du roi.

Celui qui a préparé le bain est, comme l'indique le texte, le *senex draco*. Le vieux dragon représente un être primitif qui habite les cavités de la terre; psychologiquement c'est une personnification de l'âme instinctive qui est la plupart du temps symbolisée par des reptiles. C'est comme si les représentations alchimiques voulaient exprimer par là que c'est l'inconscient lui-même qui prépare le processus de renouvellement.⁹⁴

Jung explique ensuite que l'apothéose du roi et le lever du soleil signifient l'apparition d'une dominante nouvelle au sein de la conscience: la conscience a retrouvé sa force originelle et ne se soumet plus à l'autorité de l'inconscient. L'Aurora consurgens illustre très bien ce processus.

La dominante nouvelle doit contenir à la fois le point de vue du moi conscient et celui des archétypes qui se tiennent du côté de l'inconscient. Tel est le sens d'une interprétation nouvelle de la figure du roi.

Le roi représente la personnalité exceptionnelle qui s'élève au-dessus des limites étroites de l'existence

⁹³ Voir l'emblème XXXI dans L'Atalante Fugitive, Librairie de Médicis, 1969.

⁹⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 159.

commune et devient le porteur du mythe, c'est-à-dire des messages de l'inconscient collectif.⁹⁵

Les auteurs appellent parfois "chaos des sages" cette plongée dans les eaux troubles de l'inconscient. Ils la décrivent comme un état de désorientation et ils avisent l'adepte de se prémunir contre le *vent double* (vultur). Pour se faire rassurants, ils annoncent également que ce chaos est porteur de lumière, le comparant à la passion du Christ, suivie de sa résurrection glorieuse. "*Si tu ne fais pas pourrir ta matière, tu ne fais rien*", déclare un auteur illustre⁹⁶ à l'intention de l'adepte hésitant. Parmi les autres représentations, nous retrouvons le mythe de Beya qui absorbe le corps de son frère Gabricus⁹⁷ de même que la figure de l'Ouroboros, le dragon qui se dévore lui-même. Toutes ces images illustrent un processus d'autorégénération psychique.

Dans la première phase de l'oeuvre, la *prima materia* est donc broyée, pulvérisée, puis dissoute. En termes jungiens, ce sont les structures égotiques qui se transforment: le moi, se retirant dans une position périphérique par rapport à l'archétype central, le

⁹⁵ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 15.

⁹⁶ Michel Maïer: Atalante Fugitive, trad. fr. 1969, p. 261.

⁹⁷ Selon la deuxième version de la *Visio Arislei*, in "Ros. Phil." (*Art. Aurif.*, II, p. 246.) Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome I, p. 161.

Soi, renonce au pouvoir décisionnel et doit désormais composer avec les volontés de l'inconscient. Le processus se poursuit, et la pierre se purifie par le feu jusqu'à atteindre une luminosité parfaite. C'est là un image impressionnante, qui illustre le traitement subi par le moi, exposé au feu central, c'est-à-dire à la conscience du Soi. La nature éprouvante de ce processus est également symbolisée par le supplice des visions de Zosime et le récit de la Turba⁹⁸.

L'image du sacrifice est l'une des plus importantes de toute l'iconographie alchimique, ce qui explique pourquoi Jung s'y attarde si longuement, ainsi qu'il en témoigne dans Racines de la conscience.

*(...) le fait de pouvoir se sacrifier montre que l'on se possède. Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. Par conséquent, celui qui s'offre, qui sacrifie sa revendication, doit l'avoir possédée, en d'autres termes, il doit être devenu conscient de sa revendication.*⁹⁹

Malgré ses revendications légitimes, le moi doit abdiquer, renoncer à ses projets personnels et se soumettre à l'autorité du Soi. Ce renoncement et cette soumission trouvent leur symbole, chez les alchimistes dans le sacrifice que le roi fait de sa vie en se noyant dans la mer, une mort qui n'est pas vaine, car elle permet

⁹⁸ J. Ruska, *Turba Philosophorum*, p. 161, Sermo 58. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome I, p. 62.

⁹⁹ C.G. Jung, Les Racines de la Conscience, p. 279.

au moi d'entrer en contact avec le Soi et de bénéficier de ses vertus régénératrices. C'est cela sans doute qui explique que Jung a coutume de dire à ses patients dans leurs moments de grande détresse: "*Toute victoire du Soi est d'abord une défaite du moi*". L'adepte doit donc accepter de plonger dans l'abîme intérieur pour découvrir la pierre éternelle qui s'y cache; à cette fin, le moi doit se dépouiller de sa toute-puissance, vaincre ses penchants égotiques et affronter les puissances obscures de l'inconscient.

Si l'artiste ne succombe pas à ses craintes, il comprend peu à peu le sens véritable des opérations qui se déroulent sous son regard ébahi et remarque une étrange métamorphose. En effet, si pour la conscience, il s'agit d'une lente agonie dans de longues douleurs, pour le Soi, c'est une véritable transfiguration. En termes alchimiques, c'est la divinité souterraine, le *Mercurius duplex*, qui s'éveille et se libère des chaînes qui le retiennent prisonnier de la *physis*, de la masse opaque, c'est l'aurore dont la clarté nouvelle apaise tous les conflits intérieurs.

Peu à peu, la condition de l'adepte s'améliore: une faible lumière naît au sein de l'obscurité, lumière d'abord timide et vacillante qui lentement se répand et impose sa loi aux vastes ténèbres environnantes. Cette lumière vient de l'obscurité, de l'abîme insondable, et elle correspond, en termes jungiens, aux rêves produits par l'inconscient. Les alchimistes utilisent parfois l'expression *lait de vierge* pour décrire cette lumière naissante au

sein des ténèbres. Cette lumière, qui correspond à l'*albedo*, au deuxième stade de l'oeuvre, est parfois symbolisée par la nouvelle lune qui illumine l'obscurité infinie. Tout comme la naissance de Diane précède celle d'Apollon, l'*albedo* est une phase intermédiaire qui annonce le lever d'un soleil nouveau (*ortus solis*), une aurore nouvelle¹⁰⁰. A ce stade, l'anima joue un rôle de premier plan, elle devient la principale alliée du moi dans la suite des opérations.

Les débuts de l'oeuvre ressemblent souvent aux descriptions de la voie sèche. A une période difficile où l'adepte se trouve abandonné à lui-même succède une période marquée par l'apparition de la rosée, c'est-à-dire des rêves et des visions qui élucident le sens des opérations intérieures. Grâce à la fonction transcendante du symbole, le précieux sel recueilli permettra la confection de la pierre des sages, c'est-à-dire la réalisation du Soi. Des jours meilleurs vont bientôt apparaître, qui seront doux et cléments.

¹⁰⁰ Voir C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome I, p. 284.

9.2 L'albedo: seconde étape de l'oeuvre

La deuxième étape de l'oeuvre alchimique est l'*albedo*. Parvenu à ce stade, l'adepte doit affronter l'image du sexe opposé, ce qui n'est pas une mince affaire! *"Si l'explication avec l'ombre est l'oeuvre de l'apprenti et du compagnon, l'explication avec l'anima est l'oeuvre du maître"*¹⁰¹, prévient Jung.

A cette étape, la quaternité originelle se transforme en dualité, et le conflit entre les opposés, maintenant réduit à sa plus simple expression, devient de plus en plus violent.

Les représentations symboliques de cette phase de l'oeuvre varient d'un auteur à un autre. Chez Paracelse, par exemple, le grand oeuvre consiste à libérer la Mélusine des fonds marins, c'est-à-dire, en termes jungiens, à identifier puis intégrer l'anima à la conscience. Chez d'autres auteurs, cette opération est représentée par la lune, astre d'argent aux mille reflets, épouse du soleil royal, et elle constitue le second degré de la conjonction, l'achèvement de l'oeuvre au blanc.

La lune, l'inconscient, écrit Jung, est rendue visible. D'abord et avant tout, c'est le principe féminin dans l'homme, l'anima, qui devient visible; c'est, en second lieu, le clair de lune qui rend possible la vision dans la nuit, c'est-à-dire une certaine clarté rendant

¹⁰¹ C.G. Jung, Les Racines de la conscience, p. 44.

l'inconscient pénétrable.¹⁰²

Les nombreux sens que Jung attribue à chacun des symboles alchimiques rend difficile la compréhension de toutes les interprétations qu'il en fait, et cette difficulté soulève la problématique fondamentale posée par le phénomène de la contamination psychique. Ainsi, pour savoir comment Jung parvient à identifier la lune à l'anima, il faut retracer son raisonnement à partir du principe que *"le roi est pour l'essentiel synonyme de Sol et que ce dernier est la clarté diurne de la psyché, c'est-à-dire la conscience"*¹⁰³. Par contre, dans son commentaire d'un texte de Dorn, Jung affirme que le soleil *"ne signifie pas autre chose que le terme de l'oeuvre tout entière"*¹⁰⁴. C'est là une difficulté majeure à laquelle le lecteur se voit constamment confronté dans la lecture des ouvrages de Jung.

Pour le moment, qu'il suffise de rappeler que Jung identifie la lune à l'inconscient, et que la lumière qu'elle apporte correspond à l'apparition des rêves et des phantasmes produits par la sagesse intérieure.

Par ailleurs, le sel est également un des symboles de l'*albedo*. Il représente le principe de l'*eros*.

¹⁰² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 124.

¹⁰³ Ibid, p. 126.

¹⁰⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 148.

L'alchimie philosophique confère au sel la signification d'un principe cosmique. Sa place dans la quaternité le met en relation avec le côté féminin (lunaire) et la moitié supérieure (légère). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le sel soit l'une des nombreuses désignations de la substance mystérieuse. Cette interprétation du sel semble s'être développée dès le haut Moyen Age sous l'influence arabe. Ses traces les plus anciennes se rencontrent dans la *Turba Philosophorum* où "l'eau salée" et "l'eau de mer" sont déjà des synonymes de l'*aqua permanens*, et chez Senior où il est dit que le Mercure provient du sel.¹⁰⁵

Un autre symbole de l'*albedo* est la rose blanche, qui évoque la dimension érotique de l'oeuvre. Les partenaires du mariage chymique se présentent comme frère et soeur, mère et fils ou, inversement, père et fille. Le *magister* et sa *soror mystica* cherchent à réaliser le mariage alchimique dans la cornue, union de caractère incestueux. Cet aspect de l'oeuvre retient longtemps l'attention de Jung qui y voit le symbole d'une union intérieure avec la composante du sexe opposé: chez l'alchimiste, le moi s'unit à l'anima, alors que, chez sa compagne, le moi s'unit à l'animus.

Grâce à l'intégration de l'anima (ou de l'animus), l'unification des opposés intérieurs dans le Soi devient en voie de se réaliser. Jung en fournit une excellente description dans son étude du Rosarium Philosophorum. En outre, sur le plan psychothérapeutique, l'*albedo* correspond à la relation transférentielle qui unit l'analyste et l'analysé; c'est le sujet du chapitre V de notre thèse qui traite du *transfert dans la psychologie de Jung*.

¹⁰⁵ Ibid, p. 239.

Bien que les textes de la littérature alchimique comptent peu d'auteurs féminins, ils insistent tous sur la présence de la femme et la tiennent pour essentielle dans la réussite de l'oeuvre. Ils la présentent comme l'inspiratrice, la Béatrice qui guide les pas de l'adepte dans son périple nocturne et qui, au moment opportun, lui insuffle le courage indispensable pour affronter les flammes qui le dévorent, comme le montre la gravure XX de l'Atalante Fugitive de Michel Maïer. En termes jungiens, c'est la femme qui participe à l'intégration de l'anima chez l'homme.

Au cours du grand oeuvre, la configuration psychique se transforme: une nouvelle figure quaternaire apparaît, composée de l'homme et son anima d'une part, de la femme et son animus d'autre part; le développement harmonieux de cette nouvelle relation se caractérise par un jeu perpétuel d'attraction et de répulsion, d'attirance et de résistance. C'est encore à l'histoire personnelle de Jung qu'il faut recourir pour mieux expliciter l'interprétation qu'il propose de cette transformation et préciser le rôle qu'il y attribue à l'anima: en effet, la douloureuse épreuve qu'il a vécue lors de sa confrontation avec l'inconscient au cours de la période qui va de 1913 à 1918 lui a permis d'en saisir toute la profondeur et toute la richesse. Durant ces années difficiles, une femme, Toni Wolff, a joué auprès de Jung le rôle de la *soror mystica* en le soutenant de son solide appui.¹⁰⁶ L'expérience personnelle qu'il retire de

¹⁰⁶ Voir Vincent Brome, Carl Gustav Jung, Paris, Éditions Hachette.

sa relation avec Toni Wolff, conduit Jung à établir une analogie entre l'oeuvre alchimique et le processus d'individuation. Il constate en effet que leur relation les a transformés tous les deux: *"La rencontre de deux personnalités, dit-il, peut se comparer au mélange de deux substances chimiques différentes, si combinaison il y a, les deux parties s'en trouvent transformées."*¹⁰⁷ L'analogie entre l'oeuvre alchimique et la relation thérapeutique permet à Jung d'affirmer que les rôles respectifs tenus par l'alchimiste et la soeur mystique se retrouvent l'un chez l'analyste et l'autre chez l'analysé dans la relation qui les unit. Chacun des partenaires doit opérer le retrait des projections et parfaire sa connaissance de soi.

Si le moi adopte une attitude rigide et unilatérale, l'écart entre lui et l'inconscient s'accroît.¹⁰⁸ Dans ce cas, l'anima demeure à un stade archaïque, primitif et indifférencié. Elle représente une source d'ennuis pour le moi qui, souhaitant s'en libérer le plus rapidement possible, perd de vue l'essentiel et s'interdit de découvrir la valeur inestimable de l'anima. N'est-ce pas là une des significations de la célèbre phrase de Morien: *"Ne méprise pas la cendre car elle est le diadème de ton coeur et la cendre de*

¹⁰⁷ C.G. Jung, Collected Works, vol. 16, The Practice of Psychotherapy, p. 71, par. 163.

¹⁰⁸ C'est là le sens du discours commun des auteurs masculins des textes alchimiques.

*toutes les choses permanentes*¹⁰⁹?

Quand l'anima est frappée d'ostracisme et demeure prisonnière dans le tréfonds de l'inconscient, elle exerce une influence destructrice sur le moi. Différents symptômes caractérisent l'état de possession dans lequel se trouve alors la personnalité éprouvée: sautes d'humeur, phobies diverses, états dépressifs, etc. Selon Jung, il s'agit là d'une réaction compensatoire de l'inconscient à l'attitude rigide du moi, à son inadaptation face au monde du sentiment. Voici la description que Jung en donne dans l'Ame et le Soi.

Tournée vers l'extérieur, l'anima est versatile, capricieuse, excessive, incontrôlée, émotionnelle; parfois elle a des intuitions archaïques, de nature démonique; elle peut se comporter aussi sans ménagements, ni scrupules; être mensongère, hypocrite, insondable. L'animus, lui, est rigide, bardé de principes, législateur forcené, acharné à refaire le monde, pédant, théoricien, empêtré dans le discours, querelleur et dominateur.¹¹⁰

L'intégration de l'image du sexe opposé est donc une opération de première importance. Selon les enseignements de Paracelse, si l'*opus* est mené à bon terme, la Mélusine perd son pouvoir de séduction et elle devient, comme le souligne Jung, "*une partie de*

¹⁰⁹ *Art. Aurif.*, II, p. 282 et sqq. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome I, p. 245.

¹¹⁰ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 30.

sa totalité à lui (l'adepte)¹¹¹, afin de réaliser le *hieros gamos* de Mars et de Vénus, ou la conjonction du conscient et de l'inconscient. En d'autres termes, l'anima intégrée cesse d'être un complexe inconscient autonome et elle devient une fonction relationnelle qui unit l'inconscient et le moi.

L'image de la Mélusine qui se métamorphose et s'humanise a sûrement retenu l'attention du praticien Jung, soucieux de mieux comprendre la phénoménologie de l'inconscient et les secrets de la transformation psychique. Elle apporte en effet, par son exemple imagé, un enseignement précieux pour le clinicien: elle montre clairement au thérapeute par quelles représentations symboliques se manifeste l'anima en voie d'intégration.

L'anima, qui correspond à la partie féminine du *Mercurius duplex*, se transforme et devient l'astre lunaire qui guide le chercheur dans les sentiers obscurs de l'inconscient. Autrement dit, l'anima fournit les indices nécessaires à la maturation psychique du moi. Elle multiplie les rêves et les visions qui, une fois assimilés par le moi, se transforment en lumières de conscience. Toutefois, l'anima ne devient créatrice que si le roi vieillissant se noie, c'est-à-dire se renouvelle en elle. Au cours de cette étape, où les corps imparfaits mûrissent, les contenus inconscients atteignent un premier degré de luminosité et le moi développe son champ de conscience.

¹¹¹ C.G. Jung, Synchronicité et Paracelsica, p. 230.

L'alchimie s'efforce de produire un "corps glorifié" imputrescible. Lorsque son entreprise réussit, elle a donc atteint dans l'*albedo* (blancheur) cet état de repos qui ne comporte plus de tache et échappe à la corruption. C'est pourquoi le "corps blanc de la cendre" est appelé *diadema cordis* (diadème du coeur) ou bien, sous la forme synonyme de "terre blanche feuillée" (*terra alba foedata*), il est qualifié de *corona victoriae* (couronne de victoire)."¹¹²

Parmi les autres représentations du résultat de l'*albedo*, mentionnons encore la production de l'androgyné hermétique, fruit des noces du roi et de la reine.

¹¹² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 294.

9.3 La rubedo: troisième étape de l'oeuvre

Bien que le processus de renouvellement de la conscience dans les eaux de l'inconscient exige du moi qu'il meure à sa condition première et se subordonne au Soi - transformation évoquée, entre autres, dans la symbolique alchimique, par la noyade du vieux roi dans la mer Rouge -, la conscience ainsi renouvelée n'exclut cependant pas l'inconscient. Au contraire, le moi et l'inconscient forment une unité nouvelle symbolisée par le *filius regius*, qui représente l'incarnation de la divinité dans la matière, l'intégration de l'archétype dans la conscience humaine.

Ce passage de l'*albedo* à la *rubedo* s'opère par l'application du feu secret. En poursuivant la cuisson et en intensifiant le régime du feu, l'artiste appelle le lever du soleil dans le fond de la cornue.

Les alchimistes accordent une grande importance au feu secret et ils multiplient les recommandations quant à son utilisation: ils conseillent notamment de veiller *au bon régime du feu*. Le feu secret des alchimistes représente la chaude clarté de la conscience supérieure, du Soi. Dans son interprétation de l'oeuvre alchimique, Jung associe le feu à la notion de libido, c'est-à-dire à l'énergie psychique.

Le feu, dit-il, signifie la passion, l'affect, le désir et les pulsions émotionnelles de la nature humaine et donc tout ce qui est compris sous le concept de libido.¹¹³

L'énergie libidinale est liée à l'opposition des contraires; elle en est le fruit. Il y a donc nécessité de vivre le conflit jusqu'au bout, précise Jung, plutôt que de chercher à le supprimer. "*Donne du Mercure au Mercure et cela te suffit*", écrit Michel Maier dans l'Atalante fugitive¹¹⁴.

Tout au long de l'oeuvre, l'alchimiste doit veiller au bon régime du feu et s'adapter à l'intensité croissante du feu, c'est-à-dire à l'intensité toujours plus vive de la force de l'esprit qui pénètre le corps. En termes jungiens, cette opération correspond à l'expansion du Soi qui assure, par la libération des contraires, l'identification et l'intégration des complexes inconscients. Ainsi, après avoir connu le pouvoir destructeur du feu, c'est-à-dire du mercure cru, l'alchimiste découvre le pouvoir régénérateur du second mercure, c'est-à-dire du mercure préparé qui permet le "renforcement" ou la "consolidation" de l'esprit, le *confirmamentum* paracelsien, que Jung traduit par "assimilation au firmament". Le feu opère la purification des éléments hétérogènes de la psyché, il les détruit, puis les regroupe en vue de leur unification, qui seule permet à l'adepte d'assister à la naissance du *filiius philosophorum*. Le moi doit donc consentir à voir les opposés se

¹¹³ C.G. Jung, Aïon, p. 146, note 37.

¹¹⁴ Voir l'emblème X.

déchaîner pendant un certain temps dans un combat sanglant d'où naîtra la pierre éternelle.

Des auteurs utilisent encore d'autres expressions pour désigner le stade ultime de l'oeuvre: la teinture (*tinctura*), la pourpre, le vin, le sang de la terre, etc. La *rubedo*, également représentée par la rose rouge, couleur de Vénus et de Dionysos, correspond à l'unification des opposés et à la réalisation de la pierre des sages. Elle symbolise le dynamisme de la vie renouvelée à partir de l'archétype central, le Soi.

Le rouge qui grandit désormais correspond à une augmentation de chaleur et de lumière en provenance du soleil, donc du domaine de la conscience. Ceci correspond à la participation croissante, à l'implication de la conscience qui commence de son côté à agir sur les contenus fournis par l'inconscient. Par cette confrontation avec l'inconscient, qui se traduit tout d'abord par un conflit "ardent", les opposés se préparent à se fondre ensemble, à opérer leur synthèse. L'alchimie exprime cette situation par la *rubedo* où s'accomplit le mariage de l'homme rouge et de la femme blanche, du soleil et de la lune. Les opposés, bien qu'ils se fuient, cherchent à atteindre un équilibre, car l'état de conflit est trop contraire à la vie pour pouvoir être supporté de façon durable.¹¹⁵

Des auteurs associent également à la *rubedo* les vertus du vin, symbole de l'amour et de la vie instinctuelle, et les expressions qu'ils utilisent pour les célébrer sont sans aucune ambiguïté: baume, quintessence, vin philosophique, élixir, ambroisie, etc. Pour sa part, Jung y voit les vertus régénératrices du Soi intégré.

¹¹⁵ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome I, p. 284.

10. Alchimie et projection

La thèse essentielle de Jung constitue le thème central de son imposant ouvrage: Psychologie et Alchimie: selon lui, l'oeuvre alchimique est un processus de croissance intérieure projeté dans la matière. Jung croit que la plupart des alchimistes ne sont pas conscients de cette projection et ne se doutent pas de la nature véritable de la quête dans laquelle ils se trouvent engagés. Ils ne voient pas que la matière déposée dans le creuset leur sert de support pour transformer une réalité plus intime. A leur insu, la matière est devenue le miroir de leur âme.

Il est évident pour nous, écrit Jung, que ce que nous pensons sur ce thème n'est jamais venu à l'esprit des alchimistes, sinon il y a longtemps que cela se serait su. Les "philosophes" se donnaient tout le mal imaginable pour élucider et dévoiler le mystère de la "Pierre", et ils faisaient aux Anciens le reproche d'avoir écrit trop obscurément et d'avoir caché trop de choses. Quand ils écrivaient, de leur propre aveu, "*typice, symbolice*" ou "*metaphorice*", c'était toujours ce qu'ils savaient dire de mieux, et c'est en définitive grâce à la peine qu'ils ont prise que nous sommes aujourd'hui en mesure d'avoir quelque intelligence des mystères de l'alchimie.¹¹⁶

Jung reconnaît l'équivalent du processus d'individuation dans la série des opérations accomplies par l'alchimiste. En voulant transformer la matière vile en or, l'alchimiste travaille de fait à la transformation de sa propre psyché. Le mélange des substances

¹¹⁶ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 221-222.

chimiques, qui donne lieu parfois à des réactions spectaculaires, stimule son imagination. Les archétypes de la transformation se trouvent constellés et une légion d'images fusent maintenant du creuset, toutes plus édifiantes les unes que les autres.

Le destin du vieux roi, poursuit Jung, son immersion dans le bain ou dans la mer, sa solution et sa décomposition, l'extinction de la lumière dans les ténèbres, son incinération dans le feu et son renouvellement dans le chaos ont été empruntés par les alchimistes; à la solution des acides, au grillage des minerais, à l'extraction du soufre, à la réduction des oxydes métalliques(...)¹¹⁷

Jung établit un parallèle entre la méthode utilisée par les alchimistes et celle pratiquée par ses propres patients. Selon lui, la démarche des uns comme des autres se fonde sur le phénomène de la projection. Tout comme les patients donnent une forme concrète à leurs rêves en les dessinant ou les peignant, les alchimistes fixent le contenu de leur imagination dans des processus pseudo-chimiques.

Cette interprétation de l'oeuvre alchimique, qui souligne l'importance de la projection, s'explique à la lumière d'expériences vécues dont Jung fait le récit dans son autobiographie. En effet, quelque temps après sa séparation de Freud, Jung, cherchant désespérément une voie de réalisation, craint de s'abandonner aux impulsions de l'inconscient, jusqu'au

¹¹⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 113.

jour où un lointain souvenir lui revient à l'esprit et l'encourage à plonger dans l'univers ludique de son enfance. Il se passionne alors pour la construction de petites agglomérations: il collectionne les petites pierres sur le bord du lac et les accumule pour en construire des maisons et des châteaux. En agissant de la sorte, il accomplit un rituel qui le met en contact avec sa réalité intérieure. *"(...)la construction ne représentait, dit-il, qu'un début. Elle déclenchait tout un courant de phantasmes que par la suite j'ai notés avec le plus grand soin."*¹¹⁸ Jung semble donc réaliser très tôt l'importance de l'objet dans le processus de conscientisation et comprendre son utilité comme support de projection. L'objet lui permet d'identifier les complexes inconscients et de les amener à la conscience, comme il l'explique dans Mysterium conjunctionis.

Opérer une projection, c'est toujours rendre quelque chose conscient de façon indirecte, et ce processus est indirect parce que la conscience oppose un obstacle, qui est toujours constitué par des idées de nature traditionnelle: celles-ci prennent la place d'expériences réelles et empêchent ainsi ces dernières de se produire.¹¹⁹

C'est donc de sa propre expérience que Jung sait non seulement qu'il est difficile de fixer les contenus volatils, les produits de l'imagination, mais que la matière peut lui être salutaire dans son introspection personnelle. Lorsque son esprit ne peut appréhender

¹¹⁸ C.G. Jung, Ma Vie, p. 203.

¹¹⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 113.

directement les intentions de son inconscient, il s'abandonne aux forces de l'invisible et se tourne vers la peinture ou la sculpture pour leur donner une voie d'expression. Plus tard, il rassemble ses phantasmes et les présente sous des formes concrètes dans son célèbre Livre rouge.

En 1946, deux ans après la publication de Psychologie et Alchimie, Jung publie Psychologie du transfert, où il présente encore l'oeuvre alchimique comme un phénomène projectif, *"car partout, dit-il, où l'esprit du chercheur s'écarte de l'acte de l'observation des faits et s'en va à la recherche de son propre chemin, le spiritus rector inconscient s'empare des rêves et ramène l'esprit aux archétypes immuables sous-jacents, que cette régression renvoie inévitablement du côté de la projection."*¹²⁰

La même année, dans un autre ouvrage, La vie symbolique, il exprime le regret que *"malheureusement, des alchimistes de renom ont détruit cette légende en avouant qu'ils n'étaient pas eux-mêmes en mesure de résoudre l'énigme du sphinx, parce que les vieux auteurs comme Geber ou Raymond Lulle s'étaient exprimés en des termes vraiment trop obscurs."*¹²¹

A cette époque, Jung croit que les alchimistes ne distinguent pas

¹²⁰ C.G. Jung, Collected Works, 16, 405.

¹²¹ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 95.

clairement la dimension psychologique de l'oeuvre et que c'est parce qu'ils savent peu de chose sur la matière que les adeptes projettent leurs fantasmes sur les métaux incandescents.

L'alchimiste ne sait absolument rien des substances chimiques et de leurs combinaisons. Il voit seulement des matières énigmatiques qui, combinées ensemble, produisent de nouvelles substances inexplicables et donc mystérieuses. Dans cette obscurité profonde, l'imagination se donne libre carrière et peut, en se jouant, combiner l'impensable.¹²²

Les alchimistes se livrent à une série d'expériences en laboratoire et se laissent entraîner par le jeu des couleurs qu'ils observent dans le fond de la cornue: les vapeurs se transforment en images, les parois de verre se couvrent de visions édifiantes et les gaz libérés murmurent des réflexions étranges. Malheureusement, absorbés à contempler la fusion des métaux et le grésillement des minerais, ils ne s'interrogent pas du tout sur l'origine véritable de ces phénomènes étranges.

La thèse de Jung se résume donc à affirmer le fait que l'obscurité de la matière focalise les projections de l'artiste. Parce qu'il ne connaît réellement ni la matière ni la psyché, l'alchimiste ne se rend pas compte du sens véritable des opérations chimiques. C'est là, croit Jung, l'effet de la projection, phénomène inconscient fondé sur l'identité archaïque avec l'objet, qui influence la pensée de l'alchimiste.

¹²² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 278.

Selon Jung, l'univers de l'alchimiste est bien différent de celui de l'homme contemporain et sa vision du monde demeure inaccessible à l'entendement moderne. La mentalité médiévale, ajoute Jung, n'a aucune idée de ce qu'est la réalité psychologique et elle traduit souvent les expériences intérieures en termes métaphysiques.

(...) le concept de "psychisme" n'existait pas encore au Moyen Age dans le sens où nous l'employons aujourd'hui(...) Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le Moyen Age ait éprouvé des difficultés bien plus grandes encore à concevoir quelque chose d'intermédiaire entre l'*esse in re* (être en réalité) et l'*esse in intellectu solo* (être dans l'intellect seul). La solution était l'être "métaphysique". L'alchimiste se trouvait donc en quelque sorte dans l'obligation de formuler ses données quasi chimiques en termes métaphysiques.¹²³

Au Moyen Age, l'adepte ne fait toujours pas la distinction entre le sujet et l'objet, entre le moi et le Soi. Son principal problème consiste donc à rendre conscient, au moyen de la projection, les différents contenus de son inconscient, qui demeurent dans un état indifférencié jusqu'au moment de leur identification; cela constitue une opération extrêmement fastidieuse.

Selon Jung, la projection comporte toutefois un aspect positif: elle protège l'alchimiste contre les risques d'inflation. En effet, puisqu'il ne s'identifie pas directement aux archétypes émergeant de l'inconscient mais les reconnaît plutôt comme des

¹²³ Ibid, p. 225.

qualités de la matière, l'adepte se trouve prémuni contre les risques de possession psychique, hélas! fréquents dans le travail psychothérapeutique.

Dans Mysterium conjunctionis, Jung avance la thèse, qu'il a soutenue en 1944 dans Psychologie et Alchimie et reprise en 1946 dans Psychologie du Transfert, selon laquelle les alchimistes ignorent tout de la dimension spirituelle de l'oeuvre: il y apporte toutefois une distinction entre les auteurs du IIIe siècle au XIIIe et ceux du XVIe et XVIIe siècles.

Pour les premiers, l'alchimiste assimile ses expériences psychiques aux processus physiques et projette l'archétype du Soi dans l'image de la pierre philosophale. *"L'alchimie la plus ancienne, écrit Jung, demeurait si inconsciente de l'implication psychologique de son "oeuvre" qu'elle entendait ses propres symboles comme de pures allégories(...)"*¹²⁴ Le résultat de l'oeuvre est symbolisé par la teinture pourpre, la poudre d'or, l'élixir de longue vie, la plupart des adeptes attribuant à la matière leur propres projections.

Toutefois, vers le XIVE siècle, les auteurs hermétiques insistent davantage sur la dimension intérieure de l'oeuvre. Les meilleurs

¹²⁴ Ibid, p. 265.

d'entre eux insistent pour se dissocier des premiers alchimistes qu'ils traitent de souffleurs de verre et de faiseurs d'or: "*Aurum nostrum non est aurum vulgi*"¹²⁵, proclament-ils avec fierté. D'aucuns osent alors établir un parallèle entre la pierre et le Christ pour souligner la dimension spirituelle de l'oeuvre.

Ce qui constitue le fondement de l'alchimie est un pur, un authentique mystère qui, à partir du XVII^e siècle, a été incontestablement compris comme psychique.¹²⁶

Jung découvre que les auteurs hermétiques ne partagent pas tous la même vision matérialiste de l'oeuvre. Il constate que ces auteurs se réfèrent à des sources différentes et il reconnaît même que l'un d'eux, Gerhard Dorn, avec sa célèbre exhortation *transmutemini in vivos lapides philosophicos*¹²⁷, tient un discours semblable au sien.

(...) il est également assuré, écrit-il, que des adeptes comme Morien, Dorn, Michel Maier et leurs pareils savaient à leur manière de quoi il s'agissait.¹²⁸

Dans la Philosophia Chemica de Dorn, Jung découvre notamment une description qui se rapproche de la sienne à propos du phénomène de la *dissolutio*.

Ces développements font clairement apparaître que Dorn

¹²⁵ *Notre or n'est pas l'or du vulgaire.*

¹²⁶ C.G. Jung, Mysterium coniunctionis, tome 1, p. 222.

¹²⁷ *Transmutez-vous en pierres philosophales vivantes.*

¹²⁸ C.G. Jung, Mysterium coniunctionis, tome II, p. 323.

comprend avant tout la *solutio* alchimique dans un sens spirituel et moral, et seulement ensuite comme un phénomène physique (...) La solution spirituelle et morale doit être comprise comme un *conjugium spagiricum* (mariage spagirique), c'est-à-dire comme une *unificatio* intérieure, psychique...¹²⁹

Il y trouve aussi une description du mariage alchimique qui s'apparente à ce qu'il appelle le processus d'individuation.

Gérard Dorn a reconnu l'aspect psychologique du mariage chymique et a manifestement entendu par là ce que nous dénommons aujourd'hui processus d'individuation.¹³⁰

L'*unio mentalis*, l'unification intérieure que nous désignons aujourd'hui du nom d'individuation était conçue par Dorn comme un équilibre psychique des opposés...¹³¹

Et, dans un passage où Dorn explique comment l'adepte doit procéder pour libérer l'âme des entraves corporelles, Jung distingue un processus psychologique équivalent au retrait des projections.

Dans un autre ouvrage, Tractatus Aureus Hermetis¹³², Jung relève un certain nombre de remarques que l'auteur adresse à un adepte en état de dépression et qui témoignent de la compréhension psychologique des auteurs anciens quant à l'objet de leur quête.

¹²⁹ Ibid, p. 30.

¹³⁰ Ibid, p. 262.

¹³¹ Ibid, p. 263.

¹³² Le Traité d'or d'Hermès.

Mon fils, ta pierre est cachée, multicolore et née dans une seule couleur; apprends à la connaître et cache-la. Si le Tout-Puissant le permet, vous sortirez ainsi de la maladie suprême, de la tristesse, de toute détresse et de toute angoisse, vous passerez, avec son aide, de l'obscurité à la lumière, du désert à une terre habitée, d'une étroite (gorge) au large (espace).¹³³

Par ailleurs, Jung explique que, pour Paracelse, la compréhension de l'alchimie ne se limite pas à une simple pratique pharmacologique car, docile à la célèbre maxime alchimique "*Ars totum requirit hominem*", Paracelse a vite saisi que l'*opus alchimicum* concerne toute la personne de l'alchimiste, engagé corps et âme dans une pareille expérience vitale. C'est ainsi que Paracelse explique, dans Liber Paraqranum, comment "*le médecin lui-même est "mûri" par l'alchimie*"¹³⁴. Les opérations observées dans l'athanor, ajoute Jung, correspondent également à des transformations psychiques dans l'âme de l'alchimiste qui se consacre au même travail de purification que celui auquel la matière est soumise dans le fourneau. L'alchimiste s'expose, comme la *prima materia*, au supplice du creuset et, de ce fait, à la chaleur transformante du feu secret. Les éléments impurs présents dans son âme se dissolvent et la *materia cruda* se transforme en *materia subtilis*. En termes jungiens, cette métamorphose signifie que le sujet doit procéder à la dissolution des projections infantiles et se libérer des valeurs et des principes unilatéraux

¹³³ *Ars Chemica*, 1566, p. 14. Cité par Jung dans Mysterium conjunctionis, tome II, p. 123.

¹³⁴ C.G. Jung, Synchronicité et Paracelsica, p. 173.

adoptés par le moi.

Enfin, l'étude des textes modernes du XVe au XVIIe siècle permet à Jung de conclure que "*ces témoignages suffisent sans doute à montrer non seulement que l'artiste était inclus dans son oeuvre, mais aussi qu'il le savait*"¹³⁵. D'ailleurs, plusieurs passages cités dans Mysterium conjunctionis montrent à l'évidence que les auteurs sérieux insistent sur l'attitude intérieure du *magister*, qui doit être "*pieux et probe, et non cupide ni avare*". Dans Aurora Consurgens, entre autres, Alfidius fait une mise en garde à l'adepte: "*Sache que tu ne peux posséder cette science avant d'avoir purifié ton esprit pour Dieu, c'est-à-dire effacé de ton coeur toute corruption*"¹³⁶; pour Alfidius, l'oeuvre requiert la piété (*pietas*), indispensable à la connaissance de soi-même (*cognitio sui ipsius*).

En plus de ces témoignages, le fait que certains auteurs attribuent un corps, une âme et un esprit au Mercure, confirme que les meilleurs d'entre eux discernent la dimension spirituelle de l'oeuvre à laquelle ils se consacrent avec grande piété.

Dans son article intitulé *La voie de Jung et l'alchimie*¹³⁷,

¹³⁵ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 123.

¹³⁶ *Aurora consurgens*, première partie, 17, chap. X, parabole V, "*De domo thesauraria*". Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 349.

¹³⁷ Voir C.G. Jung et la voie des profondeurs, p. 337-358.

Étienne Perrot corrobore le fait que, dans les dernières années de sa vie, Jung abandonne sa thèse première et qu'il reconnaît la démarche authentiquement spirituelle des "vrais" alchimistes. A cet effet, il cite une lettre de Jung adressée à Melvin L. Lasky en 1960.

L'alchimie, elle aussi, connaissait la cible comme le bouddhisme zen, sinon avec l'arc, du moins avec l'arbalète. Toutefois il ne s'agissait pas pour les alchimistes d'un exercice pratique. C'est plutôt un symbole illustrant le fait que l'activité de l'alchimiste avait un terme, un but - une cible. Toutefois, les alchimistes ne cherchaient jamais à concrétiser ces images et à s'exercer au tir à l'arbalète. Ils n'en ont jamais fait un rituel, mais cela demeurait au stade de la métaphore significative. *La recherche purement chimique de l'alchimie est issue des adeptes qui, s'attachant à la lettre, voulaient prendre les "substances" désignées symboliquement pour les cuire, les fondre et les distiller.* (Cela conduisit à la décadence de l'alchimie comme philosophie et à la naissance de la chimie comme science).¹³⁸

¹³⁸ Lettre à Melvin L. Lasky, du 19 octobre 1960, dans C.G. Jung: *Briefe*, vol III, Olten 1973, p. 349. Cité dans C.G. Jung et la voie des profondeurs, p. 345.

10.1 Analyse et projection

Les recherches menées par Jung dans les trente dernières années de sa vie soulignent une correspondance frappante entre le grand oeuvre et le processus d'individuation. Tout comme le patient vise la réalisation du Soi à travers l'expérience analytique, l'adepte tente d'atteindre le même objectif dans la confection de la pierre. Toutefois, ce dernier demeure souvent inconscient de sa propre transformation et du sens véritable des opérations qui se déroulent dans l'athanor. La projection de l'alchimiste obscurcit son jugement et lui fait perdre de vue l'essentiel du travail en laboratoire. Aujourd'hui, à l'époque de Jung, les choses se présentent différemment; la connaissance des phénomènes psychiques apporte un changement radical et permet à l'individu de procéder au retrait des projections.

Aujourd'hui, explique Jung, à cause de notre connaissance des phénomènes psychiques, il ne peut y avoir la même projection que chez les alchimistes.¹³⁹

Selon Jung, la psychologie des profondeurs marque un progrès important par rapport à la philosophie alchimique du Moyen Age. C'est elle qui commande de procéder au retrait des *images* hors de la matière, de redéfinir le véritable lieu de la transmutation et

¹³⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 286.

de considérer le Soi comme une réalité intrinsèque intimement liée au moi, contrairement à l'alchimiste qui le conçoit comme une réalité transcendantale distincte du moi.

L'adepte réalise confusément l'inconscience primitive qui souille ses pensées et ses réflexions. Les images qu'il utilise pour décrire cette inconscience nous font voir une âme prisonnière des entraves du corps; l'union (*unio naturalis*) de l'âme et du corps y correspond à la première phase de l'oeuvre, la *nigredo*. L'adepte cherche alors à libérer son âme (inconsciente) en l'arrachant aux forces chtoniennes au moyen de la *separatio*, qui seule peut soustraire l'âme aux influences néfastes du corps et lui permettre d'atteindre une condition supérieure, garante d'une plus grande objectivité. Cependant, cette opération n'est possible que si l'alchimiste se libère des esprits malins qui habitent la matière et dissipe son identité inconsciente avec l'objet. Pour Jung, il s'agit là du retrait des projections, phénomène largement connu en psychologie, qui permet d'abolir l'identité archaïque à la matière.

Le premier stade du retrait des projections consiste à distinguer l'obscurité en soi; c'est l'identification de l'ombre. Le second stade correspond à l'identification de l'anima et de l'animus. Chaque retrait provoque un élargissement de la conscience et favorise l'intégration des composantes archétypales.

Par ailleurs, ajoute Jung, si le retrait des projections marque une

évolution significative par rapport à la mentalité des alchimistes anciens, il faut cependant reconnaître que le symbole a joué chez ces derniers un rôle très important. En effet, dit-il, la civilisation occidentale s'est engagée dans un long processus de différenciation et elle s'est éloignée de la source originelle, des fondements instinctifs et maternels, entraînant un assèchement de la conscience qui ne parvient plus à exprimer les potentialités inouïes de l'espèce humaine. Selon Jung, les images et les symboles de l'alchimie survivront encore longtemps aux catégories conceptuelles de la psychologie des profondeurs, car elles constituent des formes archétypales qui transcendent les formulations éphémères de notre époque. Dans Mysterium conjunctionis, Jung s'explique clairement sur le sujet.

Certes, je suis d'avis que la psychologie peut ôter à l'alchimie son vêtement de mystère, mais elle ne déchiffre pas le secret du secret. C'est pourquoi l'on doit s'attendre qu'une époque à venir considérera également notre recherche comme métaphorique et symbolique, de même que nous l'avons fait pour l'alchimie.¹⁴⁰

¹⁴⁰ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 222.

11. Le problème de l'unilatéralité de la conscience

Selon Jung, les recherches anthropologiques et ethnologiques menées auprès de peuplades primitives démontrent clairement que la conscience différenciée est une acquisition tardive de la civilisation moderne.

Jung rappelle l'utilité de cette conscience, en soulignant qu'elle permet de séparer les contraires réunis dans l'inconscient et de les saisir consciemment. La différenciation constitue donc une opération indispensable à la consolidation du complexe du moi, car elle lui procure l'autonomie et les ressources indispensables pour atteindre de nouveaux sommets de conscience. Le développement de la civilisation elle-même exige la mise en place de fonctions intellectuelles puissantes et bien articulées, notamment de fonctions analytiques et mémorielles performantes, indispensables au progrès des sciences et des technologies. Mais l'unilatéralité de la conscience n'offre pas que des avantages. Poussée à des limites extrêmes, elle risque d'arracher le moi au sol nourricier, à la terre-mère, et d'entraîner une *perte d'instinct*, ce qui est en soi est une opération *contra naturam*, comme l'explique Jung.

La résistance du conscient contre l'inconscient et la dépréciation de celui-ci étaient des nécessités historiques du développement de la psyché humaine, sans lesquelles le conscient n'aurait jamais pu se différencier de l'inconscient. Mais la conscience de l'homme moderne s'est trop éloignée de la réalité de

l'inconscient. On en est venu à oublier que la psyché n'est pas identique à notre intention, mais qu'elle est en majeure partie autonome et inconsciente.¹⁴¹

La critique de Jung vise surtout le monde occidental qui s'accroche désespérément au mythe du vieux roi et de son pouvoir sur la matière. Malgré ses victoires éclatantes sur la nature et sa prétention au bien, dit-il, la civilisation occidentale ne soupçonne toujours pas la présence de son ombre et l'étendue de son pouvoir. La terre-mère se meurt, intoxiquée par les fumées d'usines et les hydrocarbures des véhicules motorisés, tandis que ses entrailles sont meurtries et souillées par les ogives nucléaires. L'excès de volontarisme, la soif de puissance, ajoute Jung, conduit fatalement à un appauvrissement de la vie. C'est pourquoi le monde occidental doit de toute urgence reconsidérer ses choix et recontacter la source intérieure, l'humidité primordiale, le sentiment, indispensable à l'équilibre psychologique et social.

La position de Jung est la suivante. La conscience humaine doit séparer les opposés pour en discerner la nature paradoxale et développer une conscience supérieure. Elle doit en même temps se garder de pousser trop loin ce processus de discrimination, car elle risque alors de développer une attitude unilatérale qui lui

¹⁴¹ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 73.

serait fatale. L'attitude unilatérale s'oppose en effet au mouvement de la vie et aux perpétuelles transformations qui caractérisent l'évolution des êtres et des idées. Le vrai destin de la conscience, ajoute-t-il, est celui du vieux roi condamné à se dissoudre dans les profondeurs de l'inconscient. Sa mort est la condition de son renouvellement. En termes jungiens, lorsque la dominante consciente en arrive à ne plus représenter l'ensemble de la psyché, elle doit disparaître dans l'immensité de l'inconscient collectif.

Tandis que l'attitude unilatérale s'accentue, la puissance du roi tombe en décrépitude, car elle tirait son origine de la capacité qu'avaient les dominantes de ce dernier à embrasser symboliquement la nature contradictoire de l'être. Mais plus l'idée se présente distinctement, plus la conscience devient claire et vive, et plus aussi son contenu se fait insistant et monarchique et ce qui le contredit doit s'incliner. Cette position extrême doit être atteinte, bien que le point culminant fasse toujours présager une fin.¹⁴²

Devenu incomplet, le moi se trouve menacé de disparaître. Puisqu'il ne répond plus aux besoins de l'ensemble de la psyché et qu'il néglige le côté obscur de la vie, il doit plonger de nouveau dans la profondeur intérieure et se régénérer afin de permettre à de nouvelles formes archétypales de voir le jour.

Une telle situation exige de libérer les contenus refoulés et de les acheminer vers la conscience, évitant ainsi les effets

¹⁴² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 99-100.

désagréables causés par les retours compensatoires. Par contre, si le moi conserve une attitude unilatérale et néglige sa réalité intérieure, l'inconscient perd son influence compensatoire et régulatrice. Les puissances archétypales s'orientent alors dans le sens du processus conscient et elles en intensifient le mouvement.

12. L'aspect compensatoire de la philosophie alchimique

Quand le moi se durcit et n'offre plus aucune possibilité d'expression à l'inconscient, un retour d'énergie, un déferlement des eaux intérieures risque de faire éclater les cloisons rigides de la conscience. Sur le plan psychologique, l'inconscient se manifeste alors sous forme de projections et de symptômes névrotiques. C'est ce qui explique pourquoi Jung accorde une grande valeur à l'alchimie et au rôle compensatoire qu'elle a joué face au dogmatisme de la religion chrétienne. A son avis, les motifs compensatoires sont de différents ordres.

D'abord, l'alchimie compense l'image de l'anima et de la féminité qui a été négligée au profit des valeurs masculines.

Si nous concevons la *nature* dans un sens plus élevé, comme la totalité des phénomènes, l'un de ses aspects est physique, mais l'autre est pneumatique. Depuis une époque lointaine le premier est féminin et le second masculin. Le but du premier est l'unification, et celui du second, la distinction. Aujourd'hui notre raison surestime le physique et l'orientation spirituelle. Le pneuma lui fait défaut. L'alchimie paraît avoir soupçonné cet état de choses.¹⁴³

Puis, l'alchimie transporte, dans son flot d'images, l'idée d'un dieu terrestre, d'un anthropos divin prisonnier de la matière. Jung retrouve cette idée, entre autres, dans la philosophie de

¹⁴³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 129.

Maître Eckhart.

L'univers médiéval de la conscience n'apercevait aucune possibilité suffisante d'expression pour certaines réalités (...) De cet esprit, le héraut le plus éloquent est assurément Maître Eckhart avec son idée de la naissance de Dieu dans les individus et celle de la filiation divine qu'elle entraîne pour l'homme.¹⁴⁴

Pour Jung, l'apparition de l'archétype de l'anthropos répond au besoin de l'époque médiévale, puisque la conscience collective projette toujours en premier lieu les archétypes qui lui font défaut. Au Moyen Age, cette image de la divinité prisonnière de la matière évoque la condition de relative inconscience dans laquelle baigne la mentalité populaire. L'alchimiste, qui en souffre, contemple alors les flammes de son fourneau et il espère y voir renaître le phénix glorieux. Ce mythogème, omniprésent dans la littérature alchimique, se retrouve dans l'image du *Mercurius*.

Lorsque l'alchimiste parle du Mercurius il désigne extérieurement le vif-argent, mais intérieurement l'esprit créateur du monde, dissimulé ou emprisonné dans la matière.¹⁴⁵

Jung croit que les alchimistes se sentent à l'étroit dans l'univers intellectuel chrétien, dont ils jugent les représentations incomplètes, notamment l'image du Christ et celle de la Trinité.

¹⁴⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 84-85.

¹⁴⁵ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 376.

Estimant que l'influence grandissante du dogme chrétien éloigne la conscience de ses racines naturelles, de ses instincts, ils croient que l'alchimie préservera le lien essentiel avec la terre-mère, l'inconscient. Les alchimistes ne s'opposent pas à la vérité chrétienne, mais ils veulent simplement "*rendre effective l'unité anticipée par l'idée de Dieu en s'efforçant de réunir l'unio mentalis au corps*"¹⁴⁶.

La philosophie hermétique constitue de la sorte une tentative remarquable pour réunifier les opposés intérieurs et leur attribuer une valeur égale.

Car l'alchimie constitue comme un courant souterrain accompagnant le christianisme qui, lui, règne à la surface. A l'égard de ce dernier, elle se comporte comme un rêve par rapport à la conscience et, de même que le rêve compense les conflits du conscient, l'alchimie s'efforce de combler les lacunes que laisse subsister la tension régnant entre les contraires dans le christianisme.¹⁴⁷

Ainsi, Paracelse distingue deux sources de connaissance: d'une part, la lumière divine, éternelle et inaccessible; d'autre part, la lumière naturelle¹⁴⁸, qui habite le coeur de l'homme. Cette lumière naturelle, qui constitue une notion largement répandue dans

¹⁴⁶ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 346.

¹⁴⁷ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 33.

¹⁴⁸ Les prémisses du concept de *lumen naturae* chez Paracelse se trouvent probablement, selon Jung, dans l'Occulta philosophia d'Agrippa de Nettesheim (1510).

la littérature alchimique, correspond à la luminosité des rêves issus de la profondeur inconsciente. Paracelse la désigne par les termes *sapientia* et *scientia* et il la personnifie dans le *filius philosophorum*. La seule analogie qui existe entre la littérature alchimique et la liturgie chrétienne, poursuit Jung, réside dans la vertu salvatrice du *filius philosophorum* d'une part et dans celle du Christ d'autre part. En effet, dans l'oeuvre alchimique, le *magister* se propose de parfaire l'évolution de la nature et de libérer la lumière naturelle emprisonnée dans la *prima materia*, de façon que la délivrance ou rédemption de l'homme divin s'effectue, non par l'intervention divine, mais par le *mysterium opus* qui consiste à délivrer la divinité cachée dans la matière.

Jung souligne que, dans toute sa philosophie, Paracelse est animé du désir de renouer avec la nature, plus précisément avec la lumière de la nature (*lumen naturae*), dans l'espoir de voir naître le *filius philosophorum*.

Le but que poursuivait l'alchimie n'était pas de séparer les natures, mais de les réunir(...) La nature n'est pas seulement le véhicule d'un processus de transformation, elle est elle-même transformation. Elle n'aspire pas à l'isolement de ses parties, mais à la *coniunctio*, aux noces suivies de mort et de résurrection. Pour Paracelse l'*exaltatio* au mois de mai correspond à ces noces, à ce "*Gamonymus*" ou *hieros gamos* de la lumière et des ténèbres, sous les traits du Soleil et de la Lune. Ici s'unissent les opposés que la lumière d'en haut avait radicalement séparés. Il ne s'agit pas là d'une régression vers l'Antiquité mais de la permanence de ce sentiment religieux de la nature, si étranger au

christianisme contemporain.¹⁴⁹

¹⁴⁹ C.G. Jung, Synchronicité et Paracelsica, p. 211.

13. Alchimie, individuation et morale chrétienne

Les textes alchimiques montrent que la pierre se réalise à partir de la matière la plus vile, c'est-à-dire l'excrément. Jung y reconnaît le symbole de la *prima materia*, de l'inconscient indifférencié, de l'ombre, dont la découverte conduit à l'apparition de la *nigredo*, également appelée *arcanum maximum*, qui en termes jungiens, correspond à la dissolution de la conscience. La découverte de l'ombre entraîne une série de bouleversements: elle incite, entre autres, à mener une réflexion éthique et à accepter le mal comme une nécessité, signifiant par là non de céder à la tentation de s'y abandonner ou de s'y identifier, mais plutôt l'intégrer.

De toute évidence, l'alchimie et le christianisme ne partagent pas le même idéal éthique. Le but de l'alchimie est la réalisation du Soi, incluant sa face obscure, non la recherche d'une perfection morale, au sens chrétien du terme. Tel est le secret du remède spagyrique qui guérit tous les maux et dont les composantes trahissent les origines obscures: fait de peau de crapaud et de langue de vipère, il est extrait de la fange où croît le lotus éternel. Quant au christianisme, il a rejeté l'enseignement de ceux qui, tels Joachim de Flore, Maître Eckhart et Jacob Boehme, accordaient une certaine valeur aux représentations obscures et prétendaient y trouver une solution aux conflits de l'âme humaine.

Le but ainsi poursuivi, précise Jung, est manifestement ce que les hindous désignent du nom de *nirdvandva* (absence de dualité; libération des opposés), conception qui est étrangère, du moins sous cette forme, à l'Occident chrétien. Il s'agit de donner aux contraires une valeur relative et par là d'atténuer et même de guérir le conflit insurmontable que constitue l'attitude chrétienne de combat.¹⁵⁰

Le résultat de l'oeuvre correspond donc à l'unification des opposés. Cette caractéristique fondamentale est symbolisée dans le grand oeuvre alchimique par l'androgynisme ou le *rebis*, la chose double qui contient tous les opposés de la nature.

Selon Jung, l'alchimie constitue un mouvement compensatoire, souterrain, qui protège les valeurs rejetées par le pouvoir religieux. Pour les alchimistes, qui craignent d'être marqués du sceau des hérétiques par le Saint-Office de l'Inquisition, le bien et le mal ne sont pas des catégories distinctes, séparées de façon radicale; dans la philosophie alchimique, les opposés se rejoignent dans la profondeur inconsciente. Pour sa part, le christianisme privilégie le développement de la conscience et des valeurs essentiellement lumineuses; la circumambulation s'y opère de gauche à droite, d'un mouvement qui part de l'inconscient pour s'élever jusqu'à la conscience. Ce mouvement s'opère exactement à l'opposé de celui de la philosophie hermétique qui, lui, s'oriente vers la gauche, c'est-à-dire vers l'obscurité, l'inconscient.

¹⁵⁰ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome 1, p. 102.

Jung fait donc une distinction essentielle entre l'individuation et les formes courantes du christianisme. L'individuation vise à intégrer la masse obscure que chacun porte en soi, l'ombre; au lieu d'exclure le mal, elle l'intègre. En cela, l'individuation rejoint l'esprit de la tradition alchimique; elle vise la réalisation du Soi, du *rebis*, de la chose double. Alors que la religion chrétienne s'oppose farouchement à reconnaître le mal sous sa double forme, c'est-à-dire l'ombre et l'image du sexe opposé, l'alchimie s'y emploie intensément. Le lapis, qui "*est déjà en lui-même androgyne et constitue donc une synthèse du masculin et du féminin...*"¹⁵¹, correspond à l'idée du Soi qui naît de la conjonction du conscient et de l'inconscient.

¹⁵¹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 142.

14. Imagination active et alchimie

Après avoir établi, comme thèse fondamentale, que les alchimistes projettent dans les opérations chimiques des formes archétypales venues d'un autre monde, quel lien Jung fait-il entre ce mécanisme de la projection et l'imagination active dans l'*opus* alchimique? Un passage de Mysterium conjunctionis donne réponse à cette question.

Les projections des alchimistes ne sont rien d'autre que des contenus inconscients apparaissant dans la matière, contenus que la psychothérapie moderne rend conscientes grâce à la méthode de l'imagination active avant qu'ils ne se transforment d'une façon inconsciente en projections.¹⁵²

Cet extrait est d'une valeur capitale pour la compréhension des opérations alchimiques et leur interprétation psychologique. Jung, distinguant nettement la projection et l'imagination active, y affirme que l'*imaginatio* rend conscients les contenus inconscients et qu'elle les soustrait aux influences de la projection qui aurait tôt fait de s'en emparer.

Jung cite ensuite de nombreux exemples pour montrer comment les alchimistes se servent effectivement de leur rêves et de leurs visions pour entrer en relation avec la *prima materia*. Certains

¹⁵² Ibid, p. 84.

d'entre eux apportant même des précisions remarquables sur la technique utilisée. Ainsi, l'auteur anonyme du Rosarium déclare que l'adepte doit travailler avec l'*imagination vraie*, non avec l'*imagination fantastique*.

La nature accomplit son oeuvre graduellement et, en vérité, je veux que tu fasses de même: que ton imagination soit guidée entièrement par la nature. Et observe conformément à la nature par laquelle les corps se régénèrent dans les entrailles de la terre. Et imagine cela par l'imagination vraie et non par l'imagination fantastique.¹⁵³

L'*imaginatio* des alchimistes s'apparente à l'imagination active dont Jung donne une première description détaillée dans Le mystère de la fleur d'or, publié en 1929, en la définissant comme la faculté d'entrer en contact avec l'inconscient par la voie du symbole. Jung accorde une grande valeur à l'information qui provient de l'inconscient qu'il qualifie de *psyché objective*, et il voit l'*imagination vraie* comme une faculté de savoir qui ne peut défaillir, alors que, pour lui, l'*imagination fantastique* désigne une idée sans fondement objectif, reçue passivement.

L'*imaginatio* se distingue de la *projectio* par le fait que le moi demeure actif et conserve un jugement critique face à l'inconscient, avec qui il s'engage dans une dialectique pour créer des images d'une densité nouvelle. Le but poursuivi au cours de

¹⁵³ Rosarium, 2, xii, p. 214. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 219.

cet exercice répond à des critères cognitifs plutôt qu'esthétiques: l'adepte doit fixer son attention sur un contenu particulier et en suivre les différentes métamorphoses sans se laisser distraire par les agissements de l'ombre, afin de favoriser l'éclosion de la fonction transcendante. En outre, il doit participer au drame cosmogonique qui se joue en lui, affronter les puissances archétypales qui entravent son développement et s'en libérer, plutôt que se confiner dans le simple rôle d'observateur. Si le moi refuse de participer à cet exercice, il risque de perdre son autonomie psychique et d'être le jouet des forces occultes.

Jung ose critiquer au passage les exercices de yoga, très populaires en cette fin de siècle, en soulignant que, s'ils augmentent la concentration et l'autonomie du moi, ils accentuent également l'ascension démesurée de la conscience. Comme l'histoire des civilisations le démontre, ajoute-t-il, la conscience occidentale en est venue au XXe siècle à souffrir d'un excès d'intellectualisme d'où il résulte, comme en témoignent les rêves, un état terrifiant de désolation et de sécheresse. L'homme se détourne de la terre et dirige son regard vers les hauteurs sidérales où il aspire à s'envoler. Toutefois, dans sa course effrénée vers les étoiles, il oublie ses racines ancestrales, le sol maternel qui a pourvu à sa longue croissance. Il en résulte un problème sérieux: la terre-mère, l'inconscient, se retrouve seul, délaissé, et aucune synthèse n'est possible; l'homme, qui s'enorgueillit de s'élever si haut, oublie qu'il ne lui est pas

accordé de demeurer en ces lieux sublimes, étrangers à sa nature profonde, sans devoir en assumer les terribles conséquences. Malheureusement pour lui, l'homme du XXe siècle n'a pas encore compris l'enseignement contenu dans la légende d'Icare et sa chute tragique.

Le grand mérite de l'imagination active, rappelle Jung, consiste à faire découvrir la réalité du monde souterrain et les gisements d'or qu'il contient. Elle donne l'opportunité de prendre au sérieux les productions de l'inconscient et de les acheminer vers la conscience pour en extraire le ferment d'or, la conscience du Soi.

Jung analyse avec un soin particulier deux termes utilisés par les alchimistes d'autrefois: *meditatio* et *imaginatio*. Leur compréhension lui semble indispensable pour élucider les mystères de l'*opus*. Pour définir ce qu'est la méditation, il cite d'abord Ruland dans le Lexicon Alchemicae; "*le mot méditation désigne le dialogue intérieur qu'un homme nourrit avec une personne invisible, qu'il s'agisse de Dieu, de lui-même, d'un autre ou de son ange gardien*". Puis, il ajoute un commentaire éclairant.

Ceci prouve que les alchimistes ne recommandaient pas la simple cogitation, mais très explicitement un dialogue intérieur, donc une relation vivante à la voix de l'"autre qui répond en nous-même, c'est-à-dire à la voix

de l'inconscient." (...) "La *meditatio* alchimique est un dialogue créateur grâce auquel les choses passent de l'état de potentialité inconsciente à celui d'évidence manifeste".¹⁵⁴

Quant à l'imagination, il dit qu'elle est la clef qui donne accès à l'univers de l'alchimiste. L'imagination active pénètre jusque dans les régions les plus intimes de l'âme et elle sonde du même coup le fond du creuset où se déroulent les transformations merveilleuses.

Pour en arriver à définir ainsi l'imagination, Jung a recours aux écrits des anciens, dont les explications lui semblent, pour une fois, cohérentes et claires. De plus, le récit de leurs expériences fabuleuses éveille chez Jung le souvenir de sa rencontre et de ses nombreux entretiens avec Philémon. En effet, Jung a déjà fait l'expérience de l'*imaginatio* avant de plonger dans les vieux grimoires alchimiques et il reconnaît qu'il s'agit là d'une expérience naturelle, à la portée de tous.

Il n'est pas nécessaire, dit-il, d'avoir l'esprit dérangé pour entendre sa voix (l'inconscient). C'est au contraire la chose la plus simple et la plus conforme à la nature. On peut par exemple se poser une question, et recevoir de lui une réponse. Les pensées alors s'enchaînent comme une conversation ordinaire. On peut nommer cela "développement d'associations", ou "conversation avec soi-même" ou "méditation" au sens des anciens alchimistes qui définissaient l'interlocuteur comme "*aliquem alium internum*", quelqu'un d'autre à

¹⁵⁴ C.G. Jung, Collected Works, volume 12, Psychology and Alchemy, p. 274, par. 390.

l'intérieur.¹⁵⁵

Quant au rôle de l'*imaginatio* dans la série des opérations alchimiques, Jung affirme d'abord qu'elle permet de récupérer les productions inconscientes et de les soustraire aux effets distordants de la projection. Il ajoute qu'elle est un instrument qui facilite, en mettant à profit la matière, les processus de circumambulation et de synthèse intérieure.

Ainsi l'*imaginatio*, ou le fait d'imaginer, est aussi une activité physique qui peut être insérée dans le cycle des transformations de la matière, qui les détermine et qui est à son tour déterminée par elles. De cette façon, l'alchimiste n'était pas seulement en rapport avec l'inconscient mais directement avec la substance même qu'il espérait transformer par le pouvoir de son imagination.¹⁵⁶

Pour Jung, c'est au moyen de l'*imaginatio* que l'alchimiste entre en relation avec la matière qu'il se propose de transformer. De cette aventure, de cette dialectique qui se joue entre l'esprit et la matière, entre le conscient et l'inconscient, tous deux, l'alchimiste et la pierre, sortiront transformés.

De fait, le rapport de la matière et du *magister* équivaut à une oeuvre de création, que l'alchimiste décrit comme une *re-crédation*

¹⁵⁵ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 38.

¹⁵⁶ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 359.

du microcosme. Devant le spectacle édifiant qui s'offre à son regard émerveillé, l'alchimiste louange la présence divine. Il demeure simple, conscient de ses limites, et il s'incline devant la splendeur du feu divin. La plupart des textes des alchimistes sont en effet unanimes sur un aspect essentiel de l'oeuvre: le feu alchimique est d'origine divine. C'est le fameux *Deo Concedente*, sans lequel les opérations alchimiques restent vaines et stériles.

En termes jungiens, le processus d'individuation n'est pas l'oeuvre du moi. L'impulsion au changement vient d'ailleurs, des profondeurs, du Soi. Le moi doit donc refuser de céder à la démesure et de se considérer comme le principal agent responsable de la transformation intérieure; il doit ne pas oublier la présence du dieu obscur qui préside à sa destinée. Le rapport entre l'alchimiste et l'oeuvre semble donc prendre la forme d'une découverte plutôt que d'une création; la création devient découverte de soi-même et des principes qui régissent la transformation de l'être humain.

Un autre problème se pose dans l'interprétation de l'oeuvre alchimique: qui est le sujet imaginant? Quelle instance psychique se trouve à l'origine de toute cette fantasmagorie? Est-ce le moi ou l'inconscient? Dans Psychologie du Transfert, Jung donne la réponse.

Plus les termes sont anthrophomorphes et thériomorphes, plus manifeste est la part qui revient aux jeux de

l'imagination, donc à l'inconscient.¹⁵⁷

Dix ans plus tard, dans Mysterium conjunctionis, Jung répète la même réponse: les figures étrangères dévoilent les arrière-fonds de la psyché et font découvrir l'impensable. Au-delà des frontières du moi se dresse un monde insoupçonné, où l'ange et la bête évoluent dans une harmonie parfaite.

L'élévation de la figure humaine à la royauté ou à la divinité et sa représentation infra-humaine, thériomorphe, font allusion au fait que les couples d'opposés transcendent la conscience.¹⁵⁸

Peu à peu, l'alchimiste remonte dans un lointain passé, et il découvre les figures mythologiques qui marquent l'histoire de l'humanité. D'emblée, il constate l'existence d'un monde fabuleux, rempli de symboles, situé à mi-chemin entre la sphère spirituelle et la sphère matérielle.

Le lieu ou le moyen de l'actualisation n'est ni l'esprit ni la matière, souligne Jung, mais le domaine intermédiaire de réalité subtile qui ne peut être exprimée valablement que par le symbole. Le symbole n'est ni abstrait ni concret, ni rationnel ni irrationnel, ni réel ni irréel. Il est chaque fois les deux(...)¹⁵⁹

¹⁵⁷ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 20.

¹⁵⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 32.

¹⁵⁹ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 366.

L'alchimiste nourrit une conception concrétiste de l'âme: pour lui, l'âme n'est pas une idée, une notion abstraite, mais un *corpus subtile*, une substance volatile, qui participe au monde sensible.

(...) il n'y avait pas d'alternative à cette époque, mais il existait un *domaine intermédiaire* entre la matière et l'esprit: c'est-à-dire un domaine psychique des corps subtils(...) ¹⁶⁰

Chez Jung, la conception d'un inconscient psychoïde se rapproche beaucoup de cette conception de l'âme chez les alchimistes: à la fois psychique et physique, quantitatif et qualitatif, l'inconscient psychoïde participe aux deux aspects de la réalité humaine, intérieur et extérieur.

¹⁶⁰ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 360.

15. Alchimie et synchronicité

Selon la psychologie des profondeurs, l'alchimiste projette ses fantasmes inconscients sur la matière et ne fait aucune distinction entre l'esprit et la matière. Pour l'alchimiste, les opposés ne sont pas séparés, ils cohabitent plutôt dans un domaine intermédiaire, situé à mi-chemin entre la matière et l'esprit. C'est là un point important qui caractérise la philosophie alchimique et qui décrit bien les idées de Jung, pour qui, il n'y a pas d'opposition entre l'esprit et la matière. En cela, Jung rejoint la pensée de ses prédécesseurs, particulièrement leur conception de l'âme comme corps subtil et leur notion de *correspondentia* qu'il intègre dans son concept de synchronicité.

La synchronicité n'est, au fond, pas autre chose qu'une *correspondentia*, conçue de manière plus précise et plus spécifique qu'au Moyen Age, où elle était, comme on le sait, l'un des éléments d'interprétation de la nature. Il serait concevable – et il y a des faits qui vont dans cette direction – qu'une situation archétypique se reflète jusque dans des processus physiques.¹⁶¹

Chez Jung, l'union de l'esprit et de la matière se réalise dans l'archétype psychoïde, qui se manifeste dans le champ de l'expérience physique et psychique. Jung attribue un sens à l'événement et il parle alors de synchronicité. Cette notion nouvelle de synchronicité s'accorde avec la *correspondentia* de

¹⁶¹ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 19.

l'Antiquité, où tous les éléments du cosmos se trouvent réunis dans une harmonie parfaite. D'ailleurs, Jung remarque une ébauche de cette notion chez Paracelse quand celui-ci affirme qu'un principe divin universel réside jusque dans la plus petite parcelle de matière et la relie au Tout dans un équilibre complet.

Cette idée, appliquée à la pratique opératoire de l'alchimiste, laisse supposer l'existence d'un rapport synchronistique entre l'athanor et l'alchimiste. Comme Jung l'explique dans La vie symbolique, les phénomènes synchronistiques sont fréquents au cours des phases critiques de l'individuation, moments où les grands archétypes de la transformation sont constellés.

La réalisation du Soi signifie aussi la reconstitution de l'homme en microcosme, c'est-à-dire de sa relation avec le cosmos. De telles réalisations sont souvent accompagnées d'événements synchronistiques.¹⁶²

Il y a lieu encore de préciser les vues de Jung sur la nature des images apparaissant dans le fond de la cornue. S'agit-il de projections inconscientes, qui faussent la pensée et le jugement de l'adepte, ou, selon l'hypothèse de la *correspondentia*, du reflet objectif de la réalité intérieure de l'alchimiste, de l'authentique description des formes archétypales qui se meuvent dans la profondeur de son âme?

¹⁶² C.G. Jung, La vie symbolique, p. 155.

Les écrits de Zosime aident à répondre à la question tout en contribuant à une meilleure compréhension du phénomène. Ils établissent une distinction entre les complexes autonomes, les *kairikai baphai* inspirés par les esprits maléfiques, et les complexes produits par l'esprit divin, par le Soi. Cette distinction fait ressortir l'importance pour le moi de discuter les intentions de l'inconscient et de préserver son autonomie de jugement, car le Soi n'exerce un effet positif sur l'ensemble de la psyché que dans la mesure où le moi lui tient tête et résiste aux assauts de l'inconscient. En effet, le moi doit canaliser les puissants courants d'énergie souterraine et les façonner en une oeuvre créatrice, pleine de sens, pour que s'établissent l'équilibre et le calme. Sinon, les archétypes produisent des effets désordonnés et chaotiques, comme c'est le cas dans les psychoses schizophréniques.

Il importe de souligner que les contenus inconscients peuvent conduire à la destruction du moi s'ils sont interprétés faussement. Afin d'éviter un tel accident malheureux, il s'impose d'interroger correctement les véritables intentions de l'inconscient et d'éviter ainsi de succomber à ses caprices. "*Mercure est un dieu double*", rappellent les auteurs anciens, voulant ainsi mettre le jeune adepte en garde contre sa nature obscure. Le dieu Mercure peut se montrer magnanime et sage envers celui qui implore sa grâce divine, mais il peut également se montrer d'une malignité et d'une fourberie extrême pour les sots.

16. La nature paradoxale de l'inconscient

La passion de Jung pour l'alchimie lui procure l'essentiel de sa psychologie. En effet, l'alchimie contient la plupart des grands thèmes qui obsèdent Jung depuis ses toutes premières années au Burgholzli et elle lui offre des réponses intéressantes à ses questions. Entre autres, pour l'aider à solutionner le problème des opposés, l'alchimie lui dévoile un nouveau modèle de l'énergétique psychique inspiré par l'image du *Mercurius duplex*; elle lui permet ainsi de mieux comprendre le jeu des contraires et le processus de synthèse qui régissent l'activité psychique.

Chez Paracelse, par exemple, Jung trouve l'expression "vif-argent" pour désigner Mercure; celui-ci y apparaît également comme une "eau qui ne mouille pas" et un "feu humide". Jung voit dans ces expressions symboliques des illustrations de la nature paradoxale du *Mercurius* et de son rôle de réconciliateur des contraires. Par ailleurs, de nombreuses gravures alchimiques présentent *Mercurius* comme un agent pacificateur dans les conflits entre les opposés. Ailleurs encore, *Mercurius* s'apparente tantôt aux flammes de l'enfer, tantôt à la lumière divine. En général, les alchimistes distinguent le premier Mercure, symbolisé par la mer salée et stérile, donc l'inconscient à l'état brut, et le second Mercure, symbolisé par l'eau douce, c'est-à-dire l'énergie psychique consciente.

Pour tous les alchimistes, Mercure est un être androgyne. En sa qualité d'"homme élevé" (*homo altus*), il est manifestement un anthropos humain et divin, c'est-à-dire une figure du Soi qui provient de la conjonction du conscient et de l'inconscient.

(...) il existe à mon avis des rapports incontestables entre le symbole de la pierre et l'idée empirique du Soi. Si nous introduisons dans l'équation la notion moderne de Soi, les affirmations paradoxales de notre texte¹⁶³ s'expliquent sans trop de difficultés. Mercurius est esprit et matière; le Soi comprend comme le montre son symbolisme, la sphère psychique aussi bien que la sphère corporelle.¹⁶⁴

Le *lapis* n'est pas une simple pierre; les alchimistes affirment explicitement qu'il est composé "*de re animalis, vegetabili et minerali (de substance animale, végétale et minérale) et constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit.*"¹⁶⁵ Le *lapis* est un dieu terrestre qui ramène tout à l'unité et dont le pouvoir unificateur, capable d'embrasser toutes choses, est également symbolisé par l'Ouroboros, le serpent qui se dévore la queue.

Revoyons les débuts de l'Oeuvre. Les stades préliminaires de

¹⁶³ *Liber octo capitulorum de Lapide philosophorum* d'Albert le Grand, in *Theat. Chem*, 1613, IV, p. 948 et sqq. Cité par C.G. Jung dans *Mysterium conjunctionis*, tome II, p. 298.

¹⁶⁴ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome II, p. 302.

¹⁶⁵ *Rosarium* 2, xii, p. 237.

l'Oeuvre correspondent, sur le plan psychologique, à un état d'indifférenciation psychique où les structures égotiques risquent de s'effondrer et de mettre en péril l'équilibre du moi. L'iconographie alchimique représente cette condition précaire par la séparation des quatre éléments qui sombrent dans l'inconscient. L'opposition des éléments est souvent disposée en quaternité (quaternio), c'est-à-dire en deux séries de contraires entrecroisés: par exemple, humide et sec, froid et chaud. Sur le plan psychique, c'est là le tableau dramatique d'une psychose, dont l'alchimie révèle aussi le remède dans la chrysopée, qui symbolise la combinaison des éléments et leur synthèse finale dans l'archétype central.

Les éléments qui se combinent sont décrits parfois comme des contraires qui luttent les uns contre les autres, parfois comme des éléments complémentaires qui s'attirent et s'unissent dans un lien amoureux. Johann Valentin Andreae en donne une excellente illustration dans Les Noces chymiques de Christian Rose-Croix, (1616). Au stade initial de l'oeuvre, les contraires se présentent indifférenciés et ils demeurent dans une identité inconsciente, dans une masse chaotique, dont il faut les extirper pour les séparer; après cela, il faut les unir à nouveau et opérer leur conjonction afin de rendre leur union consciente définitive.

Les couples d'opposés constituent (...) la phénomé-

nologie du Soi paradoxal, de la totalité humaine.¹⁶⁶

L'opposition à unifier est la plupart du temps empruntée à la quaternité des éléments, ce qui n'apparaît sans doute nulle part plus clairement que dans le traité anonyme *De Sulphure* où il est dit: "Ainsi le feu commença à agir sur l'air et produisit le *Mercur*. L'eau commença à agir sur la terre et produisit le *Sel*. Mais la terre, n'ayant rien sur quoi elle pût agir, ne produisit rien, et le produit demeura en elle: il naquit seulement trois principes, et la terre devint la nourrice et la matrice des autres." De ces trois sortirent le masculin et le féminin, c'est-à-dire manifestement le premier du soufre et du mercure et le second du mercure et du sel. Tous deux produisent l'un incorruptible (*unum incorruptibile*), c'est-à-dire la *Quinta Essentia*, "et ainsi le carré répondra au carré".¹⁶⁷

Dans *Mysterium conjunctionis*, son dernier ouvrage d'importance, Jung identifie les principales figures qui symbolisent les contraires, notamment les couples d'opposés suivants: humide (*humidum*) - sec (*sicum*), esprit (*spiritus*) - corps (*corpus*), soleil (*sol*) - lune (*luna*), mâle (*masculus*) - féminin (*foemina*), roi (*rex*) - reine (*regina*), aigle - serpent, *anima spiritualis* (spirituelle) - *anima corporalis* (corporelle), lion - lionne, coq (*gallus*) - poule (*galliva*), roi (*rex*) - reine (*regina*), Adam - Eve, les deux serpents (le caducée), les deux dragons, la matière précieuse (*pretiosa*) - la matière de peu d'importance (*parvi momenti*).

Les alchimistes déploient des efforts énormes pour résoudre le

¹⁶⁶ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome I, p. 32.

¹⁶⁷ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Tome II, p. 249.

problème des contraires. Ils réussissent à compenser la prédominance de la mentalité chrétienne du Moyen Age et à mettre en valeur le côté sombre de la vie. Ils ne cherchent pas leur élixir dans les sommets de la conscience spirituelle, mais s'appliquent avec modestie aux travaux de la terre. Ils creusent dans les galeries sombres de l'inconscient pour y découvrir le mystère divin, la pierre éternelle, qui porte en elle la synthèse des opposés. L'iconographie alchimique témoigne, sur ce sujet, d'une richesse et d'une vitalité remarquables, et elle fait de l'unification des opposés, la *coniunctio*, l'un de ses principaux thèmes de recherche.

Jung retrouve l'image de la *coniunctio*, entre autres, dans le mythe de Gabricus.

Le mythe de Gabricus et de Beya est le modèle du symbolisme de la *coniunctio*, l'un des motifs les plus fréquemment représentés et les plus parlants de toute l'alchimie. Il s'agit ici de la problématique des opposés et de sa projection dans la matière, c'est-à-dire de l'union des contraires à la fin de produire un troisième terme qui sera le symbole unifiant, appelé *Hermaphrodite* ou *Rebis*...¹⁶⁸

Jung s'oppose formellement à une interprétation réductrice du mythe de Gabricus, qui, dit-il, en fait perdre l'essentiel et oublier l'intention première de l'inconscient qui anticipe la transformation de l'adepte; elle induit, ajoute-t-il, dans des

¹⁶⁸ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 92-93.

complications infantiles totalement étrangères à la démarche véritable de l'alchimiste.

Une interprétation freudienne du mythe de Gabricus, explique Jung, met en évidence l'aspect maternel du *temenos* et elle assimile le processus complet à une simple régression incestueuse. Jung dénonce avec force ce type d'interprétation qui omet de prendre en compte les dynamismes archétypiques sous-tendant le processus d'individuation. Il fonde son argumentation sur sa théorie de l'inconscient collectif et tient en exemples les pratiques religieuses de l'Antiquité qui accordent une grande place aux rituels de renouveau et de fécondité.

Redisons-le clairement. L'art alchimique se résume dans une simple formule: *solve, coagula*, deux mots qui contiennent le secret tout entier de l'oeuvre. Dans leur état initial, les éléments opposés luttent les uns contre les autres et les dragons s'entredévorent; l'adepte doit alors dissoudre (*solve*) les corps impurs et séparer les éléments: c'est la dissolution de la conscience. Ensuite, l'adepte doit réunir (*coagula*) les éléments disparates et les combiner à nouveau en vue de leur synthèse finale. L'apparition de la nigredo marque le début de l'oeuvre. Cette opération est indispensable pour faire apparaître et consteller le conflit des opposés, indispensable à leur synthèse finale: "*L'inconscient*

contient en puissance les opposés, et c'est de là que provient sa nature hermaphrodite, son pouvoir de réaliser une procréation spontanée et autochtone"¹⁶⁹.

Il n'est donc pas étonnant que le vocabulaire alchimique prête à confusion et semble parfois paradoxal, car il doit décrire, dans un même lieu, et dans un même espace, la réalité antinomique de l'être. D'ailleurs, le résultat de l'oeuvre est lui-même décrit comme un produit hybride; c'est ainsi qu'on dit de la pierre qu'elle a un corps, une âme et un esprit.

Ce travail d'unification des opposés se poursuit, de façon passablement complexifiée, dans ce que Jung appelle le processus d'individuation: *"Une intuition psychologique croissante, dit-il, empêche de plus en plus la projection de l'ombre, et ce gain de conscience conduit logiquement au problème de l'union des opposés(...)"*¹⁷⁰. En termes alchimiques, il s'agit de réunir le ciel et la terre, l'esprit et le corps, de réaliser l'unification des dualités à l'intérieur de soi. Le résultat est la quadrature du cercle, c'est-à-dire le ciel terrestre.

La philosophie alchimique propose le modèle d'un double mouvement qui abolit l'opposition entre le corps et l'esprit: d'une part, l'esprit volatil pénètre l'opacité de la matière, c'est la

¹⁶⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 227.

¹⁷⁰ Ibid, p. 216.

spiritualisation du corps; d'autre part, le corps se spiritualise. En termes jungiens, le moi découvre l'existence des archétypes et leur autonomie, alors que l'inconscient, en rapprochant la conscience de ses racines chtoniennes, lui procure une densité et une vitalité nouvelles; ce travail doit s'effectuer constamment dans le jeu des forces antagonistes.

La loi de l'élargissement de la conscience érige souvent en obligation morale la nécessité de mesurer la hauteur et la profondeur au-delà des frontières conventionnelles. L'ignorance de ce que l'on fait a le même résultat qu'une faute et doit être payée chèrement. Le déclenchement du conflit peut constituer un avantage dans la mesure où, sans lui, il ne pourrait y avoir d'unification et de naissance d'un troisième terme supérieur. Le roi ne connaîtrait alors ni renouvellement ni nouvelle naissance.¹⁷¹

L'expérience psychiatrique de Jung lui fait pressentir la richesse de l'oeuvre alchimique. Après que les nombreux cas de dissociation psychique observés au cours de sa pratique médicale lui ont montré les ressemblances frappantes qu'il y a avec les premiers stades de l'oeuvre, l'étude des stades suivants lui fait découvrir les nombreuses variations de la transformation intérieure et elle lui procure un enseignement précieux sur le travail d'unification de la psyché. Dans une imagerie disparate, parfois grotesque, où les éléments les plus étranges sont séparés, puis combinés en un amalgame inimaginable, Jung redécouvre une voie pour la résolution des symptômes psychotiques.

¹⁷¹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 75.

Après la découverte de l'ombre, remarque-t-il, le moi assiste impuissant à la libération des contraires: un conflit fait rage et le plonge dans un profond désespoir. L'adepte n'a donc plus qu'à supporter courageusement le courroux des dieux: l'agitation ne cessera que lorsque les contraires se seront donné une mort mutuelle, et de leurs cendres, naîtra alors un nouveau phénix, symbole du Soi réalisé.

Dans la mesure où le traitement analytique rend l'"ombre" consciente, précise Jung, il crée une faille et une tension entre les contraires qui, à leur tour, cherchent à s'équilibrer en une unité. Ce sont des symboles qui opéreront la liaison.¹⁷²

Ni le moi, ni le thérapeute ne peuvent prévoir l'issue de la confrontation du moi avec l'inconscient. Ils doivent tous deux supporter courageusement cette épreuve morale et demeurer à l'écoute de la sagesse intérieure, dans l'attente d'un dénouement heureux. Des rêves surgiront alors et indiqueront l'attitude à prendre pour compenser les vues fragmentaires du moi. Ces rêves permettront de trouver un nouvel équilibre et de consolider les structures du moi. C'est là l'effet de la fonction transcendante qui transforme les matériaux inconscients et unifie les opposés conscient-inconscient. Jung a déjà noté, en effet, la ressemblance entre les images qui émergent de l'inconscient de ses patients et celles de l'iconographie alchimique. La phénoménologie symbolique de cette transformation présente un fort caractère numineux et elle

¹⁷² C.G. Jung, Ma Vie, p. 380-381.

s'apparente aux images religieuses qui décrivent le mystère de l'incarnation divine. L'archétype du Soi permet encore une fois d'unifier les opposés intérieurs.

Le conflit exige une solution réelle et réclame un troisième terme dans lequel les opposés puissent s'unir. La raison avec sa logique se trouve d'ordinaire contrainte d'abdiquer, car il n'y a pas de troisième terme dans une alternative logique. La solution ne peut être que d'ordre irrationnel. Dans la nature l'équilibre entre les contraires est toujours un processus, c'est-à-dire un phénomène énergétique(...)¹⁷³

Le problème des opposés obsède Jung depuis ses premières études sur la psychose schizophrénique. Déjà en 1907, il voit dans le délire psychotique l'expression d'un mouvement compensatoire qui vise à réunifier les tendances incompatibles de la personnalité; quelques années plus tard, il distingue dans l'iconographie alchimique les forces abyssales qui peuplent l'inconscient collectif, et il réalise qu'elles peuvent participer à l'évolution de la conscience humaine et la mener vers son destin ultime.

¹⁷³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 292.

17. L'unification de la personnalité et le problème des contraires dans la philosophie alchimique

Jung a foi dans les possibilités de renouvellement de la nature et il croit que la structure psychique a la propriété d'unifier la multiplicité des instincts en une synthèse parfaite. C'est le rôle de la fonction symbolique, dit-il, de fixer des limites à l'instinct et d'assurer l'équilibre entre les forces antagonistes. Contrairement au modèle freudien qui voit la tension entre les pulsions infantiles refoulées et la conscience individuelle à l'origine du conflit essentiel de l'homme, le modèle jungien considère l'instinct spirituel et l'instinct sexuel aussi fondamentaux l'un que l'autre.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Selon Jung, l'instinct constitue une donnée quasi immuable qui n'offre guère de variations au cours de l'histoire. Ainsi l'animal peut difficilement se suranimaliser ou se désanimaliser au cours de son existence. Chez l'être humain, les choses sont différentes. Si la conscience se tient près de la sphère instinctive, son adaptation aux valeurs de la civilisation peut être compromise. Par contre, si la conscience s'éloigne trop de son fondement instinctif, elle devient névrotique. Jung suggère que l'homme retrouve un juste milieu entre ces deux extrêmes et apprenne à se désidentifier de chacun des pôles pour retrouver sa pleine autonomie psychique; ce qui est l'objet même du processus d'individuation. Jung explique qu'une proportion de l'énergie instinctive est alors convertie en une forme différenciée (soit la pensée et le sentiment) grâce à la fonction transcendante de l'archétype qui le représente. L'énergie instinctive échappe ainsi à sa finalité biologique et l'énergie psychique prend la forme du pôle spirituel correspondant.

Cela signifie que l'intégration de l'instinct ne se produit pas dans la sphère instinctive mais dans la sphère spirituelle, grâce à l'archétype qui en est la forme imagée. Lorsque le moi sombre dans la sphère des instincts, ou si on préfère, lorsque le moi

Jung constate que les archétypes de la transformation se constellent habituellement chez des individus isolés: ceux-ci éprouvent des rêves singuliers, porteurs d'une conscience nouvelle, ou, encore, ils manifestent des inspirations stupéfiantes, des idées géniales, avant-gardistes. C'est ce que les alchimistes appellent le *lumen naturae*, la lumière de la nature, qui inspire de nouvelles voies d'accomplissement à la conscience qui cherche à se dépasser continuellement.

Selon les observations de Jung, la fonction créatrice semble s'actualiser à travers l'individuation. Une fois que l'archétype réussit une première percée chez l'individu, son rayonnement se propage autour de ce dernier et il atteint la collectivité, qui le consolide et lui prête des formes nouvelles.

connaît un *abaissement du niveau mental*, il risque d'être englouti par les énergies archaïques de l'inconscient collectif. C'est pourquoi l'archétype constitue un but spirituel qui permet à l'homme de canaliser ses énergies souterraines et de leur donner une forme différenciée à travers le processus d'individuation. Dans ce sens, l'archétype est la préfiguration possible que prendra l'énergie instinctuelle dans la sphère consciente.

Le comportement de l'individu découle donc des prédispositions instinctives qui façonnent sa conduite; l'homme agit, dit Jung, selon son *pattern of behavior*. C'est en 1938 que Jung propose pour la première fois cette notion qui donne une nouvelle orientation à ses recherches et qui se rapproche considérablement du domaine de la biologie. Par le fait même, Jung tente de s'éloigner des horizons métaphysiques qui caractérisent l'arrière-fond de ses premiers écrits. Dans cette seconde acception, la notion d'archétype correspond plutôt à "*l'intuition qu'a l'instinct de lui-même*"(1). On pourrait dire aussi que l'archétype est le reflet imagé que l'instinct se donne à lui-même pour se percevoir dans un au-delà différencié.

(1) C.G. Jung, L'Énergétique psychique, p. 102-103.

Il faut ici rappeler que l'interprétation des rêves, principale méthode utilisée par Jung pour identifier les contenus refoulés, permet d'unifier les opposés psychiques et de faire revivre la mémoire des âges disparus qui gît au plus profond de l'âme humaine. Jung reconnaît en effet que le rêve est porteur d'un dynamisme particulier et que c'est le symbole qui opère la transformation. Cette opération vise à relier de nouveau le moi à son fondement originel et à le préserver d'une conduite unilatérale privée d'instinct. Par contre, si le moi s'éloigne trop de ses origines instinctuelles, il risque un abaissement du niveau mental qui l'obligera à se rapprocher de la source intérieure, à se placer dans une position favorable pour bénéficier des influences autorégulatrices de la psyché.

En général, dès le début du processus d'individuation, des rêves mettent en évidence les intentions de l'inconscient, et l'archétype du sens se manifeste clairement. Les images contenues dans ces rêves présentent un parallélisme étroit avec les symboles du grand oeuvre alchimique, ce dont Jung fait une démonstration magistrale dans Psychologie et Alchimie.

Deux ans plus tard, dans Psychologie du transfert, Jung étudie cette fois, à la lumière des textes alchimiques, le thème central du processus d'individuation, le *mysterium conjunctionis*. Il consacre d'ailleurs les dernières années de sa vie à étudier le thème des opposés et leur unification, et il en rend compte dans

son volumineux Mysterium conjunctionis.

La tentative alchimique en vue d'unir les opposés atteint son sommet dans le "mariage chymique", acte suprême d'unification qui achève l'oeuvre. Lorsque l'inimitié des quatre éléments a été vaincue, il subsiste encore une opposition, la dernière et la plus forte de toutes, que les alchimistes ne pouvaient exprimer d'une façon plus frappante que par le rapport mutuel de l'homme et de la femme.¹⁷⁵

Les péripéties de l'oeuvre renvoient ainsi au combat des opposés, conflit pratiquement insoluble qui trouve sans doute sa meilleure résolution dans l'axiome de Marie: *l'un devient deux, le deux devient trois et du trois sort l'un comme quatrième.*

¹⁷⁵ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 129.

Le traité alchimique Introitus apertus ad occlusum regis palatium de Philalèthe, faisant allusion au mythe de Cadmus, montre à Jung comment se déroule un conflit ouvert depuis sa formation jusqu'à sa résolution. L'alchimie révèle ainsi à Jung comment un conflit psychique se dissipe de lui-même: sous la forme de projections, les opposés de l'inconscient s'entredévorent, comme en témoigne un passage rapporté par Jung dans Mysterium conjunctionis.

Il sema les dents du dragon et à ce moment des hommes armés sortirent de terre, commencèrent à se battre entre eux et s'entre-tuèrent, si bien qu'il demeura seulement cinq survivants qui élirent Cadmus pour chef.¹⁷⁶

Cet exemple atteste l'influence de l'alchimie sur les théories de Jung. De l'aveu même de ce dernier, l'alchimie a élargi sa compréhension de la psychose, en lui dévoilant notamment le remède spagyrique. L'union des opposés demeure la meilleure solution pour contrer la détérioration de la personnalité. Les alchimistes le savent fort bien et ils vantent les vertus miraculeuses de leur *elixir vitae*, qui fait disparaître la folie (*mania*), la mélancolie (*melancholia*) et l'agitation furieuse (*furia*).

¹⁷⁶ Ibid, p. 115.

17. Les opérations alchimiques

Bien que les descriptions de l'oeuvre diffèrent d'un auteur à un autre, Jung réussit à en distinguer les opérations essentielles: entre autres, la *calcinatio* (calcination), la *solutio* (dissolution), l'*elementorum separatio* (séparation des éléments), la *coniunctio* (conjonction), la *putrefactio* (putréfaction), la *coagulatio* (coagulation), la *sublimatio* (sublimation) et l'*exaltatio* (élévation).

Dans cette longue série d'opérations, il y en a deux en particulier qui décrivent la nature essentielle de l'oeuvre et que résume très bien la célèbre formule: "*solve, coagula*": la dissolution de la matière initiale et sa coagulation tiennent en effet une place de première importance dans l'oeuvre alchimique.

La dissolution en un esprit, la volatilisation ou sublimation correspondent chimiquement à la vaporisation, ou du moins à l'expulsion d'éléments susceptibles de prendre la forme gazeuse, tels que le mercure, le soufre, etc. Mais sur le plan psychologique ces opérations équivalent à la réalisation de la conscience, à l'intégration d'un contenu psychique jusque-là inconscient.¹⁷⁷

Une autre image essentielle du grand oeuvre est celle de la conjonction, qui correspond, dans le vocabulaire de la psychologie

¹⁷⁷ Ibid, p. 293.

des profondeurs, aux degrés de l'individuation. Un premier degré de la conjonction est décrit comme l'*unio mentalis* et la *victoire sur le corps*; il correspond à l'intégration de l'ombre, au retrait des projections.

Dans le langage de la philosophie hermétique, la confrontation de la conscience (du moi) avec son arrière-plan (l'ombre) se traduit par l'union de l'esprit et de l'âme dans l'*unio mentalis*, qui constitue le premier degré de la conjonction. Ce que je désigne du nom de "confrontation avec l'inconscient" était pour les alchimistes la "méditation"(...) ¹⁷⁸

Un second degré consiste dans la réunification des dimensions spirituelle et corporelle; il correspond aux noces alchimiques où, selon Dorn, l'*unio mentalis* est de nouveau unie au corps.

Le second degré est également symbolisé par les noces du roi et de la reine, dont l'union produit un être unique à deux têtes. Toutefois, Jung souligne qu'"on aurait tort de dire que leur fils, le *filius philosophorum*, naît de la reine"¹⁷⁹ Le mariage du roi et de la reine symbolise plutôt l'union du moi et de l'inconscient, qui produit une personnalité nouvelle, constituée à la fois du conscient et de l'inconscient; en d'autres termes, l'un et l'autre se transforment en se combinant ensemble et ils fusionnent en un or parfait, incorruptible.

¹⁷⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 295.

¹⁷⁹ C.G. Jung, Collected Works, volume 16, The practice of Psychotherapy, p. 265, par. 473.

La description de ces deux premiers degrés de la conjonction se retrouve chez la plupart des auteurs. Toutefois, Jung trouve chez Dorn la description d'un troisième degré, que celui-ci décrit comme la conjonction parfaite. Pour Dorn, le troisième degré signifie l'union de l'homme avec l'unus mundus: "...la possibilité de produire également l'unité avec le monde, non pas avec la réalité multiple que nous voyons, mais avec un "monde potentiel" qui correspond au fondement éternel de toute existence empirique(...)"¹⁸⁰ Cette description correspond au Soi jungien, qui est la matrice et la source originelle de la personnalité, le germe de vie qui contient toutes les potentialités du devenir de l'individu.

Jung voit dans le troisième degré de la conjonction tel que décrit par Dorn un équivalent des concepts d'*atman* et de Tao des philosophies orientales. Dans le langage de la psychologie des profondeurs, l'*unus mundus* se fonde sur l'existence de l'archétype psychoïde, situé à mi-chemin entre la sphère psychique et la sphère physique. Il sous-tend les arrière-plans de l'univers empirique et englobe l'ensemble des forces archétypales.

¹⁸⁰ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 338.

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE

Quelles conclusions faut-il tirer de ce qui précède, notamment quant à la contribution de l'alchimie à la psychologie de Jung, notamment dans l'élaboration de sa théorie de l'individuation?

D'abord, une revue sommaire des philosophes romantiques montre leur influence sur les travaux de Jung qui, dans ses premiers écrits, décrit l'individuation comme la réalisation d'un destin particulier qui tranche avec la mentalité collective. Cette conception rejoint en effet les théories développées par les philosophes de l'inconscient, dont Troxler et Schleiermacher.

A l'aube du XXe siècle, Jung développe des perspectives audacieuses et révèle la dimension intérieure de l'alchimie. Faisant fi du mépris que le milieu scientifique voue pour l'alchimie en la disant une simple préhistoire de la chimie, une entreprise stérile et un ramassis de superstitions, Jung l'envisage avec sérieux et jette un regard pénétrant sur ses figures énigmatiques.

Très tôt, l'étude de l'alchimie lui confirme son expérience de l'inconscient et elle lui en fournit le *pendant historique*. Elle lui procure aussi un paradigme du processus d'individuation et un nombre impressionnant de symboles et de métaphores qui explicitent

la phénoménologie de l'inconscient. De plus, l'alchimie l'initie au vocabulaire hermétique de l'inconscient, dont la compréhension est précieuse pour le psychiatre: "(...) *si par hasard on connaît le sens de ces symboles, écrit Jung, on peut éclairer ses patients quant aux intentions de l'inconscient*"¹⁸¹. Dans Essais sur la symbolique de l'esprit, Jung répète son affirmation quant à l'importance de connaître le sens des symboles alchimiques dans le traitement des psychoses.

Selon mon expérience, il est d'une importance pratique considérable que les symboles qui tendent à la totalité soient bien compris par le médecin. Ils constituent en effet le moyen de supprimer les dissociations névrotiques.¹⁸²

L'alchimie fait aussi connaître à Jung les opérations complexes de la métamorphose psychique. Elle lui montre comment agissent les dynamismes archétypaux situés dans la profondeur psychique, et conséquemment, elle lui enseigne comment les mettre à contribution dans le traitement des psychoses.

L'alchimie fournit des illustrations saisissantes sur le déroulement et le symbolisme du processus d'individuation, et ainsi il en éclaire les énigmes.¹⁸³

Nous sommes aujourd'hui en mesure de voir à quel point l'alchimie a préparé la voie à la psychologie de l'inconscient, et cela de deux manières: tout d'abord en

¹⁸¹ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 71.

¹⁸² C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 231.

¹⁸³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 278.

légant sans le vouloir, dans l'amoncellement de ses symboles, un matériel de représentations symboliques d'une extraordinaire valeur pour les méthodes d'interprétation moderne, et ensuite en indiquant, par ses essais délibérés de synthèse, des processus symboliques que nous découvrons dans les rêves de nos patients.¹⁸⁴

Ces propos donnent à penser que Jung interprète de façon arbitraire les gravures alchimiques et qu'il tente d'assimiler le monde de l'alchimie à son univers personnel. A ce sujet, dans Mysterium conjunctionis, Jung donne son point de vue, arguments à l'appui.

L'objection qui se présente à l'esprit est que l'on aura peut-être utilisé sans critique le sens dégagé des phantasmes modernes pour traduire un matériel historique, alors que les alchimistes auraient en réalité donné de celui-ci une interprétation toute différente. Mais la preuve du contraire nous est fournie par le fait que, dès le Moyen Age, d'authentiques alchimistes ont interprété leurs symboles dans un sens moral et philosophique. Leur "philosophie" n'est même, à tout prendre, que de la psychologie "projetée".¹⁸⁵

Par ailleurs, l'alchimie montre aussi à Jung que la névrose n'est pas toujours le résultat d'une épreuve extérieure ou d'un traumatisme d'enfance, mais qu'elle peut naître d'une attitude erronée, unilatérale, qui accentue le conflit entre les opposés intérieurs.

L'alchimie révèle également à Jung un traitement contre les

¹⁸⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 360.

¹⁸⁵ Ibid, p. 319.

désordres psychiques: si la scission entre les pôles opposés représente la cause principale des troubles psychiques, la confrontation des opposés et leur union durable en constitue le remède par excellence. Elle lui apprend aussi à connaître les divers stades de la guérison et ses nombreuses variations, qu'il retrouve d'ailleurs dans le symbolisme de la plupart des grandes religions de l'Antiquité: depuis l'aube des temps, l'homme crée et perpétue des rites de réconciliation, pour se préserver des dangers de la dissociation psychique, et le contact avec la terre-mère lui est précieux dans sa recherche d'un équilibre psychique toujours meilleur.

Lorsque la conscience s'approche de l'inconscient, précise Jung, elle ne reçoit pas seulement le choc qui l'ébranle, mais elle introduit également quelque chose de la lumière de la conscience dans les ténèbres de l'inconscient. La conséquence en est que celui-ci ne se tient plus en face de la conscience d'une manière éloignée, si étrangère et si lourde d'angoisse, et que l'unification finale se trouve ainsi préparée. Naturellement cette "illumination" de l'inconscient n'entraîne nullement que celui-ci en devienne moins inconscient. Il n'en est pas question. Ce qui survient, c'est que ses contenus passent plus facilement qu'auparavant dans la conscience. ¹⁸⁶

Sur un plan plus large, l'alchimie montre à Jung à quel point il est vital pour l'homme moderne de renouer avec sa nature profonde pour éviter de se perdre dans les sentiers obscurs de la puissance égotique. Tel Prométhée qui s'est attiré la colère des dieux pour avoir dérobé le feu de l'Olympe, l'homme moderne risque de payer

¹⁸⁶ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 221.

chèrement les secrets qu'il a dérobés à la nature; la menace vient de toutes parts et elle se présente sous des formes inquiétantes: guerres, périls nucléaires, pollution, dégradation de l'écosystème, etc.

Sur le plan épistémologique, Jung reconnaît l'apport substantiel de l'alchimie au concept de l'*objectivité psychique*. C'est là un point très important dans la théorie de la connaissance de la psychologie des profondeurs. De nouvelles avenues s'ouvrent désormais à la recherche.

Il ne s'agit pas là d'une connaissance consciente, liée au moi, écrit Jung, mais d'un "savoir inconscient existant par lui-même, ou, en d'autres termes, "de la présence dans le microcosme des événements du macrocosme" (Cf. *Naturerklarung und Psyche*; , p. 78; G.W. VIII, 921 et 913). C'est sur l'existence d'un "savoir absolu" dans l'inconscient que repose la possibilité de la connaissance extrasensorielle, caractéristique distincte des phénomènes de synchronicité tels que la précognition et la rétrocognition (Cf. *Naturerklarung und Psyche*, p. 91; G.W. VIII, 938).¹⁸⁷

Dans *Psychologie et Alchimie*, Jung définit clairement sa position: malgré sa prétention à oublier ses origines obscures, la conscience demeure un sous-produit de la psyché inconsciente. Jung se rallie ainsi aux alchimistes en rappelant que la véritable conscience émane d'une source profonde, qui transcende l'apparition éphémère de la personnalité individuelle. Cette source intérieure, qui

¹⁸⁷ C.G. Jung, *Correspondance*, tome 3, p. 67 (note du traducteur).

préside à la naissance et à la formation de la conscience, lui survivra également, toujours prête à accueillir de nouvelles formes archétypales pour assurer l'expansion de la conscience humaine.

Par ailleurs, dans Mysterium conjunctionis, Jung se sert du symbolisme planétaire contenu dans l'alchimie pour montrer comment le complexe du moi n'est pas le seul complexe psychique.

On ne doit pas écarter la possibilité que des complexes inconscients émettent une certaine luminosité, c'est-à-dire parviennent à un certain degré de conscience. Il peut se créer de ce fait une sorte de personnalité secondaire, comme le prouve l'expérience psychopathologique. Mais si une telle possibilité existe, l'observation du complexe du moi à partir d'un autre point de vue situé dans la même psyché est également possible (...)

D'une autre planète on s'aperçoit impitoyablement que le roi se fait vieux, avant même qu'il veuille le tenir pour vrai: les idées régnantes, les "dominantes" se transforment, et cette transformation qui, nous l'avons dit, demeure souvent cachée à la conscience, ne se reflète que dans les rêves.¹⁸⁸

De toute évidence, l'alchimie modifie en profondeur la conception du processus thérapeutique de Jung: l'analyse ne lui apparaît plus comme une simple technique pour le traitement des troubles mentaux, mais c'est toute la relation analytique qui devient l'outil principal pour promouvoir l'individuation. L'alchimie va même jusqu'à modifier la vision du monde de Jung. Les perspectives de Jung changent, elles s'élargissent presque à l'infini: il contemple la vie comme un ensemble, comme un tout, et ses derniers écrits

¹⁸⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 127.

s'apparentent davantage à ceux d'un philosophe émerveillé devant le mystère de la transformation, qu'à ceux d'un clinicien absorbé dans le traitement des névroses. Il le reconnaît spontanément dans une lettre à P.W. Martin, le 28 août 1945.

Vous avez tout à fait raison, écrit-il: ce qui m'intéresse avant tout dans mon travail n'est pas de traiter les névroses mais de me rapprocher du numineux. Il n'en est pas moins vrai que l'accès au numineux est la seule véritable thérapie et que, pour autant que l'on atteigne les expériences numineuses, on est délivré de la malédiction que représente la maladie. La maladie elle-même revêt un caractère numineux.¹⁸⁹

De plus, Jung déclare dans Mysterium conjunctionis que la psychologie des profondeurs est le prolongement de l'oeuvre de ses lointains prédécesseurs, les alchimistes, laissant entendre par là que sa vie tout entière a été une lutte pour libérer le dieu prisonnier de la pierre. N'écrit-il pas d'ailleurs dans le prologue de ses mémoires que *"ma vie est l'histoire d'un inconscient qui a accompli sa réalisation."* Dans le même ouvrage, il proclame encore la force souveraine de l'esprit qui l'a mené tout droit à l'alchimie pour explorer les profondeurs de l'âme humaine.

Quant à moi, j'ai été happé par ce même rêve (du mundus archetypus) d'où est née, dès mes onze ans, mon oeuvre principale. Ma vie est imprégnée, tissée, unifiée par une oeuvre, et axée sur un but, celui de pénétrer le secret de la personnalité. Tout s'explique à partir de ce point central et tous mes ouvrages se rapportent à ce

¹⁸⁹ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 114-115.

thème.¹⁹⁰

Il semble inconcevable que Jung ait pu reconnaître dans le monde extérieur plus qu'il avait déjà découvert en lui-même. Par un jeu savant de miroirs, le monde extérieur semble avoir pris la forme de ses pensées et de ses rêves, et lui avoir procuré l'occasion de découvrir les mystères du Grand Oeuvre alchimique. Il faut donc nécessairement que Jung ait fait l'expérience du dieu Mercure, du dieu souterrain, pour reconnaître ce dieu dans les vieux grimoires alchimiques, et ainsi faire revivre l'esprit d'une époque révolue.

Le dernier songe rapporté par Jung quelques jours avant sa mort contient l'image d'une énorme pierre posée sur un socle, tel qu'en fait foi une lettre de Ruth Bailey à Miguel Serrano, le 16 juin 1961.

La dernière fois que nous nous étions assis dehors sur la terrasse, il m'avait raconté le rêve merveilleux qu'il avait fait. Il me dit: "Maintenant je connais la vérité, mais il y a encore un petit morceau qui n'est pas rempli, et quand je connaîtrai cela je serai mort". Après cela encore il eut un rêve merveilleux qu'il me raconta. Il voyait un énorme bloc de pierre rond placé sur un socle élevé, et au pied de la pierre étaient gravés ces mots: "Et ceci sera pour toi un signe de totalité et d'unité."¹⁹¹

¹⁹⁰ C.G. Jung, Ma Vie, p. 240.

¹⁹¹ C.G. Jung et la voie des profondeurs, p. 122. Ouvrage collectif présenté par Étienne Perrot et Francine Saint-René Taillandier.

Au crépuscule de sa vie, Jung n'espère plus rien de l'esprit mercuriel, dont les propos oraculaires attestent clairement la fécondité de sa démarche. Mais cela n'est pas tout. Son dernier rêve rappelle également une réflexion faite dans Psychologie et Alchimie, où il exprime le poids de la souffrance humaine, pourtant indispensable à l'incarnation de la divinité suprême.

Le patient, souligne-t-il, doit être seul pour découvrir ce qui le porte lorsqu'il n'est plus en état de se porter lui-même. Seule cette expérience peut donner un fondement indestructible à son être.¹⁹²

Jusqu'à ce jour, les travaux de Jung sur l'alchimie demeurent dans un oubli presque total dans les milieux scientifiques, bien qu'il soit généralement admis que la pensée scientifique et les modèles théoriques eux-mêmes reposent sur des facteurs inconscients, ou du moins psychiques, comme il l'a lui-même suggéré. Il reste néanmoins à évaluer la contribution de l'alchimie à la conception d'un inconscient psychoïde, à la relation entre la psyché et la matière, et au rôle de la projection dans la formulation des concepts et des théories scientifiques.

De nombreux disciples de Jung ont confirmé et élargi l'application des études du maître sur l'alchimie: entre autres Edward Edinger

¹⁹² C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 40.

dans Anatomy of the Psyché: Symbolism in Conscious Psychotherapy et La Création de conscience, Molly Turby dans The Search and Alchemy (La Quête de l'alchimie) et Robert Grinnell dans Psychanalyse et alchimie, paru chez Albin Michel.

S'ajoute à eux Etienne Perrot, qui a consacré l'ensemble de son oeuvre à l'étude et à la propagation des théories alchimiques de Jung en France, et qui a écrit sur le sujet plusieurs ouvrages d'une qualité remarquable dont Aurore occidentale et Les trois pommes d'or.

DEUXIEME CHAPITRE

LA NATURE UNIVERSELLE ET INTEMPORELLE DES STRUCTURES DE
L'IMAGINAIRE INHÉRENTES A LA NOTION D'INDIVIDUATION1. Introduction

Jung aborde l'alchimie avec une attitude particulière. Dans Ma vie, il se montre partagé entre le désir d'exprimer l'ineffable poésie de la vie, le mystère des origines dionysiaques contenu dans l'opus des temps anciens, et la volonté d'y appliquer la rigueur et l'objectivité du discours scientifique; il y avoue également que l'alchimie revêt pour lui une importance capitale, puisqu'il y a découvert les assises historiques de son expérience de l'inconscient.

Il me fallut tout d'abord, explique-t-il, m'apporter la preuve de la préfiguration historique de mes expériences intérieures; c'est-à-dire que je dus répondre à la question: "Où se trouvent mes prémisses, mes racines dans l'histoire?"

Si je n'avais pu produire un tel témoignage, je n'aurais jamais été en état de fournir la confirmation de mes idées. A ce point de vue, la rencontre que je fis avec l'alchimie fut pour moi une expérience décisive; car c'est dans l'alchimie que je trouvai les bases historiques que j'avais cherchées en vain jusque-là.¹⁹³

Après avoir triomphé de sa terrible Nechia, en 1918, Jung réussit

¹⁹³ C.G. Jung, Ma Vie, p. 233.

à produire un modèle simple et satisfaisant de l'individuation. Il se rend compte que l'attitude du moi est déterminante dans la confrontation qui l'oppose au dieu intérieur: elle libère les matériaux inconscients et entraîne une série de modifications importantes au sein de la personnalité. Toutefois, bien des phénomènes demeurent obscurs et aiguissent la curiosité de Jung. Dans les premières pages de Psychologie et Alchimie, il mentionne les difficultés énormes qu'il doit surmonter pour découvrir la finalité de l'oeuvre intérieure; l'épreuve lui semble interminable.

Dans le processus analytique, dit-il, c'est-à-dire dans l'affrontement dialectique du conscient et de l'inconscient, on constate un développement, un progrès vers un but ou une fin dont le caractère difficilement déchiffrable m'a préoccupé pendant de nombreuses années.¹⁹⁴

Si, grâce aux travaux réalisés sur les archétypes à partir de 1911 Jung pressent la dimension archétypique de son aventure intérieure, dans son ouvrage Dialectique du Moi et de l'inconscient, il ne fait pourtant aucune allusion aux processus de circumambulation et de synthèse finale. Jung demeure malgré tout convaincu de la finalité du processus d'individuation et il poursuit ses recherches. Heureusement, de toutes parts affluent différents indices qui lui confirment le bien-fondé de son hypothèse initiale. Les premiers d'entre eux proviennent d'anciens patients.

¹⁹⁴ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 4.

re On retrouve parfois de ces anciens patients après plusieurs années et ils vous font alors le récit souvent remarquable de leurs métamorphoses ultérieures au traitement. Ce sont des expériences de ce type qui m'ont tout d'abord confirmé dans l'hypothèse qu'il existait, dans la psyché, un processus tendant vers un but final et, pour ainsi dire, indépendant des conditions extérieures.¹⁹⁵

Quelques années plus tard, en 1929, Jung décide de rompre le silence qui entoure ses recherches, et il divulgue ses premières réflexions sur le mandala.

Quant au mandala, dit-il, c'est seulement en 1929 dans Commentaire sur le mystère de la fleur d'or que j'en ai fait mention. Pendant au moins treize ans, j'ai tenu secrets les résultats de cette méthode afin d'éviter les effets de la suggestion, car je voulais m'assurer que ces choses - les mandalas en particulier - naissent de façon vraiment spontanée, et ne sont pas suggérées peut-être aux patients par ma propre imagination. J'ai pu me convaincre ensuite par mes propres recherches que des mandalas avaient été dessinés, peints, taillés dans la pierre ou construits de tous temps et en tous lieux, bien longtemps avant que mes patients ne les découvrent. J'ai constaté de même, avec satisfaction, que des mandalas étaient vus en rêve et dessinés par des patients en traitement auprès des psychothérapeutes qui n'étaient pas mes élèves. Vu l'importance et la signification symbolique du mandala, des mesures de prudence toutes particulières me paraissaient s'imposer: ce motif en constitue l'un des meilleurs exemples de l'efficacité universelle des archétypes.¹⁹⁶

Dans Psychologie et Alchimie, Jung déclare avoir trouvé la preuve de l'existence universelle des archétypes dans le symbolisme

¹⁹⁵ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 5.

¹⁹⁶ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 127.

alchimique. Dans les gravures anciennes, il reconnaît les images qu'il a lui-même entrevues dans son odyssée intérieure, les grands symboles du processus d'individuation, les archétypes de la transformation qui décrivent le processus de circumambulation, la constitution d'un nouveau centre de la personnalité. Son expérience psychiatrique et les nombreux rêves recueillis auprès de ses patients lui confirment également la justesse de ses idées.

(...) j'ai montré dans mon livre publié en 1944 sous le titre de *Psychologie et Alchimie* comment certains thèmes archétypiques fréquents dans l'alchimie se rencontrent aussi dans les songes d'hommes modernes qui n'ont aucune connaissance de cet ordre.

(...) mon premier objectif était d'apporter la preuve que le monde des symboles alchimiques n'appartient pas définitivement, loin de là, aux décombres du passé, mais que bien au contraire, il est relié, de la façon la plus vivante, aux expériences et aux découvertes les plus récentes de la psychologie de l'inconscient.¹⁹⁷

Dans le même ouvrage, Jung démontre que le mythe de l'alchimie est toujours vivant dans la psyché de l'homme moderne. Certains patients poursuivent leur cheminement intérieur même après la suppression des symptômes névrotiques; une force indicible, sagement dirigée, les pousse à franchir le seuil de l'inconnu et à découvrir le mystère divin qui les habite. *"Ce sont précisément des cas de ce genre, dit-il, qui m'ont convaincu que le traitement des névroses débouchait sur un problème dépassant de très loin les considérations purement médicales et auquel, par conséquent, une*

¹⁹⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 19-20.

*connaissance exclusivement médicale était incapable de rendre justice.*¹⁹⁸

Chez certains individus, remarque Jung, les archétypes de la transformation se constellent et renouvellent l'expérience cosmogonique du début des temps, à l'instar des rites religieux des civilisations passées. Ceux qui refusent de se conformer aux idées et aux croyances de la collectivité, s'abandonnent au génie créateur et découvrent l'expérience de la transformation intérieure. Des forces archétypales, empreintes d'un dynamisme insoupçonné, se manifestent alors et propulsent ces individus vers de nouveaux sommets de conscience.

Dans la deuxième partie de Psychologie et Alchimie, Jung présente une série de rêves qu'il emprunte à son ami Wolfgang Pauli, et qu'il considère comme un excellent paradigme du processus d'individuation: d'une part, elle montre la manière dont les matériaux inconscients s'organisent et évoluent dans la profondeur intérieure, d'autre part, elle décrit très bien le processus de synthèse et de circumambulation auquel fait allusion la philosophie alchimique. Jung se dit convaincu que cette série de rêves ne constitue pas une anomalie du discours onirique, mais qu'elle représente un exemple parmi de nombreux autres, tout aussi valables, pour décrire le processus d'individuation. Jung y souligne la ressemblance frappante entre les thèmes et les motifs

¹⁹⁸ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 5.

développés dans les traités d'alchimie d'une part, et les rêves et les fantasmes de ses patients d'autre part. Son étude porte essentiellement sur le symbole du mandala et la symbolique de la renaissance. *"Les symboles dont je vais traiter ici, écrit-il, ne se rapportent pas aux multiples phases et transformations du processus d'individuation, mais aux images ayant directement et exclusivement trait à la prise de conscience du nouveau centre."*¹⁹⁹ Jung s'interroge alors sur le processus de recentralisation et la phénoménologie de l'archétype central, le Soi. Il voit que le but du processus d'individuation se démarque par son caractère sacré, numineux. Les images qui le représentent rappellent son essence divine; elles laissent aussi transparaître sa pureté et sa luminosité dans le jeu scintillant des pierres précieuses et de la poudre d'or qui en expriment l'achèvement suprême.

Une étude exhaustive du caractère universel des structures de l'imaginaire reliées à l'individuation nous semble excessive, d'autant plus que Jung consacre à ce thème trois imposants ouvrages, Psychologie et Alchimie, Les Racines de la conscience et Mysterium conjunctionis, soit plus de deux mille pages. L'objectif de notre recherche se fera donc modeste et honnête. Il se limitera à relever les principaux paramètres développés par Jung, à vérifier

¹⁹⁹ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 59-60.

les matériaux symboliques qu'il présente, et à les comparer avec des rêves recueillis auprès de nos patients dans le cours de notre pratique psychothérapeutique. Évidemment, nous ne rapportons que les rêves les plus pertinents à notre thèse, ceux qui peuvent servir de points de repère, c'est-à-dire dont les thèmes et les symboles, corroborent les idées de Jung sur le Grand Oeuvre alchimique et témoignent de leur qualité heuristique. Toutefois, notre démonstration ne constitue pas une illustration probante de la thèse fondamentale de Jung; elle n'a qu'une valeur purement indicative, en raison des limites de notre échantillonnage.

Comme Jung le précise à plusieurs endroits, une étude synoptique des textes alchimiques permet d'en dégager certains thèmes fondamentaux, dont celui de la production de la pierre, qui comprend trois stades, la *nigredo*, l'*albedo* et la *rubedo*, et dont les symboles reliés à chacun de ces trois stades peuvent également être regroupés en des catégories distinctes. Auparavant, il importe de rappeler ce que Jung dit à propos de l'image archétypique et des qualités qu'elle doit posséder.²⁰⁰

Le caractère archétypique de certaines images transmises

²⁰⁰ Il s'agit d'une lettre adressée à Gilles Quispel, le 21 avril 1950. Nous donnons la traduction présentée dans Cahier de l'Herne, Jung, qui nous apparaît plus explicites que celle présentée dans la Correspondance de Jung, tome III, p. 28.

par l'histoire ne peut jamais être bien établi au titre de la seule expérience immédiate et originelle. On ne peut conclure qu'une telle expérience exprime un archétype que lorsque l'on parvient par une recherche comparative à en trouver des figurations qui soient identiques ou très semblables dans des civilisations tout à fait différentes, et qui soient de surcroît d'indéniabiles expériences individuelles de notre époque. C'est pourquoi il faut toujours chercher en premier lieu l'explication historique d'un symbole dans son propre environnement culturel, puis trouver des symboles identiques ou semblables dans d'autres civilisations, pour pouvoir affirmer avec certitude qu'il s'agit d'un archétype. Et cette affirmation ne sera tout à fait sûre que si cette image peut être rencontrée de nos jours dans un rêve et bien sûr chez un individu qui n'a jamais eu le moindre contact avec les traditions en question. C'est du moins la méthode que je pratique.²⁰¹

Nous entendons suivre la même méthodologie que Jung pour démontrer le caractère archétypal des images qui composent l'imaginaire de l'homme contemporain. Ces images constituent la phénoménologie du processus d'individuation, dont elles ponctuent les principales étapes et montrent l'aboutissement final. Bien que des développements inédits puissent se manifester à tout moment et faire surgir l'imprévisible, la moyenne des cas correspond au modèle décrit par Jung. Nous nous proposons donc de réviser d'abord les principaux thèmes qui caractérisent l'oeuvre alchimique et d'en identifier les images essentielles, puis de les comparer aux matériaux recueillis dans les rêves des contemporains et d'en établir, s'il y a lieu, les correspondances et les similitudes.

²⁰¹ Cahier de l'Herne, Jung, p. 158.

2. La dissolution de la conscience

Différents symboles représentent la première phase de l'Oeuvre, la *nigredo*, qui, sur le plan psychologique, correspond à la dissolution de la conscience. Pour évoquer cette première phase, Jung en relève quelques-uns chez Maïer: dans Scrutinium chymicum, Emblema XXIV, l'image du loup dévorant le roi mort²⁰²; dans Visio Arislei, l'image de Gabricus qui disparaît en poussière d'atomes dans le corps de Beya²⁰³; dans Figurae et emblemata, à la fig. XIII, l'image du fils dévoré par son père, le roi qui représente la *prima materia*²⁰⁴. Il trouve un autre symbole de la *nigredo* dans une poésie de Basile Valentin où l'auteur décrit le renouvellement d'Adam dans le bain.²⁰⁵

Jung certifie que toutes ces images représentent l'accomplissement de la descente de l'esprit dans la matière, la dissolution de la conscience dans la profondeur inconsciente.

²⁰² Maïer, Michael, *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*. Francfort, 1687. (Appelé généralement "Scrutinium chymicum". Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 433).

²⁰³ "Rosarium Philosophorum", *Art. Aurif.*, II, p. 246. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome I, p. 291.

²⁰⁴ *Musaeum Hermeticum*. Lamspringk: De lapide philosophico figurae et emblemata (p. 337-372). Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 425.

²⁰⁵ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 158.

D'autres images, toutes aussi instructives, décrivent un processus semblable: dans le manuscrit Viridarium chymicum, la figure 101 montre le meurtre du roi²⁰⁶, opération que l'alchimie appelle *mortificatio*; dans le Rosarium, le lion vert, qui représente l'une des formes du *Mercurius*, dévore le soleil, symbole de la conscience²⁰⁷; il y a aussi l'image de Saturne dévorant ses enfants qu'on retrouve, entre autres, dans De alchimia, manuscrit du XVIIe siècle, et dans Mutus Liber de 1677. Ces images offrent des ressemblances frappantes entre elles, au point qu'elles semblent révéler l'existence d'une véritable tradition alchimique. Toutefois, Jung refuse de souscrire à la thèse d'une telle tradition, et il s'obstine à défendre le caractère autonome des symboles de l'imaginaire alchimique.

En outre, les alchimistes multiplient parfois les emprunts à la symbolique chrétienne pour représenter la première phase de l'Oeuvre: entre autres, dans Biblia pauperum de 1471, l'image du Christ déposé dans le sépulcre et celle de Jonas avalé par la baleine représentent un phénomène d'introversion croissante.

²⁰⁶ Stolcius de Stolcenberg, Daniel. *Viridarium chymicum figuris cupro incisus adornatum et poeticis picturis illustratum...* Francfort, 1624. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 431.

²⁰⁷ *Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophico vero modo praeparando, continens exactam eius scientiae progressionem. Cum figuris rei perfectionem ostendentibus.* Francofurti (Francfort), 1550. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 426.

Et, pour symboliser l'obligation pour la conscience d'entrer en contact avec l'inconscient, il y a l'image du baptême, qui signifie le retour de la conscience aux eaux-mères, source éternelle de vie et de renouvellement.

(...) en tant que degré de l'oeuvre, ajoute Jung, le baptême équivaut à la *solutio*, qui signifie la complète dissolution du "corps imparfait" dans "l'eau divine", la "submersion", la "mortification" et la sépulture.²⁰⁸

Pour symboliser la dissolution du Moi dans l'inconscient, les alchimistes utilisent encore les images du déluge et de la noyade. *"Comme dans la vision d'Arislée où (...) les héros sont ainsi retenus captifs dans le monde intérieur au fond de la mer, où, exposés à toutes sortes de terreurs, ils doivent demeurer quatre-vingts jours dans la chaleur intense."*²⁰⁹ L'image de la noyade se retrouve dans l'Atalante fugitive de Michel Maier,²¹⁰ où l'emblème XXXI montre le vieux roi en train de se noyer dans la mer en criant au secours. Le même thème, c'est-à-dire la mort du vieux roi englouti par la mer, apparaît dans un manuscrit daté de 1582, Splendor solis (voir planche VII dans Psychologie et Alchimie, p.

²⁰⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 291.

²⁰⁹ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 428-429.

²¹⁰ Maier, Michael. *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*. Francfort, 1687 (appelé généralement "Scrutinium chymicum").

421)²¹¹ et dans Visio Arislei où, sur l'ordre du roi, Arisleus et Beya sont emprisonnés au fond de la mer.²¹² Les thèmes essentiels de la philosophie alchimique portent sur la mort du roi et son renouvellement. Comme Jung l'explique clairement, le roi représente, dans cet aspect particulier de l'Oeuvre, la personnalité consciente.

Le roi représente la conscience dominatrice qui, au cours de son explication avec l'inconscient, est engloutie par ce dernier; ainsi naît la *nigredo* (...): état de ténèbres qui conduira finalement à une réjuvenescence et à une nouvelle naissance du roi.²¹³

Le thème de la noyade surgit à nouveau dans l'imaginaire collectif de notre époque pour décrire un processus de transformation intérieure semblable à celui dépeint dans les vieux grimoires alchimiques des temps anciens; les deux exemples qui suivent l'illustrent clairement.²¹⁴

Voici le premier, qui est le rêve d'un jeune homme de 25 ans.

²¹¹ Trismosin, Salomon. *Splendor solis; alchemical Treatises of Solomon Trismosin*, 1582. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 421.

²¹² *Artis Auriferae*, vol. I, *Aenigmata ex Visione Arislei et allegoriis sapientum* (p. 146-154; appelé généralement "Visio Arislei"). Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 428-429.

²¹³ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 528.

²¹⁴ Il s'agit de deux rêves faits consécutivement par un jeune homme de 25 ans.

Je chevauche un magnifique étalon noir. Devant moi, je vois d'immenses portes de métal derrière lesquelles je devine la présence menaçante de l'océan qui s'agite. J'aperçois en effet les lourdes portes trembler sous l'impact des puissantes vagues et redoute qu'elles ne cèdent. Craignant d'être submergé, je pousse un cri et lance ma monture. Je fuis rapidement les lieux. Puis, j'entends derrière moi les portes de métal céder sous les attaques répétées de l'océan (...)

Je poursuis ma route sans regarder en arrière et arrive finalement à "l'autre bout du monde" (telle était l'expression utilisée dans le rêve). Là, je vois une île parfaitement ronde et lumineuse, aux couleurs vives. Le seul fait de la contempler me remplit de joie et me procure un sentiment de plénitude jamais éprouvé. Comme tous les gens présents, je ne désire plus qu'une seule chose: atteindre cette île. Désormais, je sais que je m'y emploierai de mon mieux et que cela sera le seul but de ma vie.

Puis, je remarque qu'il n'y a là aucune embarcation qui me permette de se rendre sur l'île. Je ne peux donc m'y rendre qu'à la nage, mais je me sais incapable d'y arriver seul. Une jeune et jolie femme nue se présente alors à moi et me dit: "Viens, nous nagerons ensemble. Et lorsque tu ne pourras plus continuer, nous nous enlancerons dans les bras l'un de l'autre. Nos corps resteront unis dans le fond de l'océan pour toujours." A ces mots, je réagis vivement et lui dis que je ne veux pas mourir noyé. Je désire atteindre l'île. Ne sachant plus quoi faire, je fixe un policier sur la plage et lui demande conseil. Celui-ci me répond aussitôt: "Il faut continuer à chercher pour atteindre l'île." Je m'agenouille alors sur la plage et commence à creuser de mes mains dans le sable.

Dans ce premier rêve, se retrouvent les images de la mer (l'inconscient collectif), du déluge (le déferlement des énergies inconscientes), de l'ombre (le cheval noir, premier degré de la conjonction, la *nigredo*), de l'île enchantée (mandala, symbole du Soi), de l'union de l'homme et de la femme (second niveau de la conjonction, l'*albedo*), et finalement, de la mort éventuelle qui

peut en résulter (dissolution de l'ego).

Distinguons-y d'abord les principales étapes du rêve, puis examinons de près les différents symboles qu'il contient. Au tout début, le rêveur, chevauchant un magnifique étalon noir, devine, non loin de lui, la présence menaçante de l'océan qui s'agite derrière des portes de métal. L'image de l'océan signifie la dimension obscure et menaçante de l'inconscient, qui s'approche dangereusement du seuil de la conscience pour opérer les débuts de la transformation psychique; quant aux lourdes portes de métal, elles représentent les solides résistances qui protègent le moi contre les assauts de l'inconscient, et quand elles lâchent sous les attaques de l'océan, ce sont les résistances du moi qui cèdent aux fortes impulsions vitales qui s'agitent dans la profondeur intérieure.

L'étalon noir, lui, est le symbole des pulsions instinctuelles latentes du sujet et il représente également les forces viriles, de nature inconsciente, dont le sujet dispose; toutefois, celles-ci ne sont pas reconnues dans leur aspect positif, comme le rappelle la robe noire du cheval.

Les débuts de la grande thérapie sont ainsi marqués par une période de désordre et de tumulte intérieurs, que les alchimistes anciens désignent par l'expression évocatrice d'Oeuvre au noir. Ceux-ci veulent ainsi souligner l'aspect destructeur de la première étape

du processus d'individuation qui correspond, sur le plan psychologique, à l'effondrement des résistances et des valeurs du moi qui ne peut plus désormais échapper à la force de l'inconscient.

Par la suite, dans son rêve, le sujet se voit rendu à *l'autre bout du monde*, dans un endroit qu'il n'a jamais vu ni exploré; il se retrouve sur une plage (lieu de rencontre entre le conscient et l'inconscient) d'où il aperçoit au loin une île merveilleuse, belle, circulaire et lumineuse. L'île représente, par ses caractéristiques, l'archétype du Sens, du Logos, c'est-à-dire du Soi; elle symbolise également la Pierre philosophale tant recherchée par les alchimistes. Le rêveur se voit donc proposer la réalisation du Soi, l'archétype du Centre et de la Totalité, que Jung désigne comme le but du processus d'individuation.

Malheureusement, le rêveur se voit dépourvu de moyens pour se rendre sur l'île: il n'est pas suffisamment préparé pour s'engager dans le processus d'individuation, il ne peut quitter le domaine de l'intellect pour s'unir au principe féminin situé dans la profondeur de l'inconscient, dans le domaine des affects.

C'est à ce moment qu'apparaît une jeune fille nue, l'anima, qui lui propose de l'accompagner dans les eaux profondes de l'inconscient et, dans l'éventualité où ils ne pourraient atteindre l'île, de disparaître tous deux dans les fonds marins, unis pour l'éternité.

C'est précisément là que réside le mystère de la transmutation, tel que révélé par l'alchimie, où l'union de l'homme avec la femme au fond de l'océan, c'est-à-dire dans la profondeur de l'inconscient, permet, par-delà la mort, d'atteindre l'archétype du Soi et de réaliser la Totalité psychique. Malheureusement, le rêveur, prisonnier de ses craintes et de ses résistances, ne peut entrevoir cette possibilité et réaliser qu'il doit accepter l'épreuve du sépulcre pour célébrer son retour à la vie.

L'union des principes masculin et féminin, bien connue des alchimistes sous l'appellation de *hieros gamos* (le mariage alchimique), fait généralement suite à la mort du vieux roi, abandonné dans les fonds marins. Il s'agit, en termes psychologiques, du mariage intérieur entre le conscient, représenté ici par l'homme, et l'inconscient, figuré par la femme, l'anima.

Le deuxième rêve illustre la suite des opérations intérieures. Cette fois, le thème de la noyade du roi est mis en relation avec la pierre des sages.

Un groupe d'agents secrets préparent un attentat. Je les vois discuter dans une pièce close. Ensuite, je les revois dans une grande piscine en compagnie de l'homme qu'ils doivent éliminer. Les agents nagent au fond de la piscine et remontent lentement à la surface. Ils supportent un gros cube de pierre auquel ils attachent leur victime à l'aide d'un câble d'acier. Puis, ils laissent couler au fond de la piscine le cube de pierre qui entraîne avec lui le pauvre homme impuissant. Ce dernier essaie désespérément de se libérer de ses liens mais en vain. A la fin du rêve, je l'aperçois à nouveau, qui ne peut se détacher. Je suis très inquiet pour lui,

je crains qu'il ne se noie.

La thématique centrale du rêve, symbolisée ici par l'image de la noyade, correspond à la mort du moi, c'est-à-dire à la dissolution du moi dans l'inconscient. Il s'agit là d'une opération douloureuse, à travers laquelle le moi perd temporairement son autonomie pour s'approcher du pôle inconscient: le sujet connaît alors ce que Pierre Janet appelle un "abaissement du niveau mental", qui le rend plus réceptif aux influences de l'inconscient. Prenant en considération le point de vue compensatoire de l'inconscient transmis par la voie du rêve, le moi abandonne peu à peu ses résistances et s'ouvre au dialogue intérieur. A partir de là, il peut intégrer à la conscience les aspects refoulés de sa personnalité et retrouver l'équilibre psychologique indispensable à son épanouissement personnel.

Les eaux de la piscine symbolisent la profondeur de l'inconscient, lieu où va se dérouler l'opération cruciale. L'imposant cube de pierre (symbole de la Pierre philosophale, c'est-à-dire du Soi), qui en sera l'instrument, ne laisse entrevoir aucun doute sur la dimension spirituelle de l'importante transformation à venir, d'où le sujet naîtra à une vie nouvelle, riche de sens. Sur le plan théorique, cela signifie que les rapports entre le moi et le Soi doivent être redéfinis: le moi doit se retirer dans une position périphérique par rapport à l'archétype central du Soi, il doit composer avec les volontés de l'inconscient. C'est là le sacrifice

douloureux auquel le rêveur doit consentir s'il veut poursuivre son processus d'individuation. Il y parviendra au fil du temps, à travers de multiples morts, qui le transformeront doucement et progressivement jusqu'à ce qu'il accède, grâce à l'acceptation du principe complémentaire (symbolisé par la jeune femme nue dans le rêve initial) à l'île enchanteresse, archétype du Centre et de la Totalité, source éternelle de vie et de plénitude.

Voici un troisième rêve qui illustre le processus de dissolution de la conscience au cours du processus d'individuation.

Je marche dans la rue, quand je vois soudain des geysers entrer en activité. Il y en a partout, à gauche, à droite, devant, derrière, partout: des quantités énormes d'eau bouillante jaillissent et se répandent sur la chaussée, qui fond littéralement sous l'effet de la chaleur libérée. Apeuré, je me sauve et m'empresse de monter sur le toit d'une maison située tout près. Une fois à l'abri, je remarque que le sol se transforme en une substance crémeuse de couleur blanchâtre, toujours en ébullition. J'aide ensuite d'autres personnes à grimper sur le toit de la maison pour échapper au désastre. Puis, la scène change: je me vois au volant d'un camion d'incendie.

Ce rêve annonce de façon dramatique le déferlement des énergies inconscientes dans la vie du rêveur. Les geysers qui propulsent des jets d'eau bouillante et dégagent des éléments sulfureux (le soufre alchimique) symbolisent l'activation des énergies intérieures. Celles-ci viennent dissoudre les structures psychiques du moi: c'est la dissolution de la conscience, symbolisée par la terre qui fond sous l'effet de la chaleur

libérée. Comme le rappelle Jung, "*l'acetum fontis (acide de la source) est une eau corrosive puissante qui, d'une part, dissout toutes les choses créées et, d'autre part, conduit à la plus durable de toutes les créations: le mystérieux lapis (la pierre).*"²¹⁵

Le sujet apeuré se sauve et s'empresse de monter sur le toit de la maison; il essaie de fuir et d'échapper à la masse des énergies sulfureuses, c'est-à-dire aux forces instinctuelles qui menacent de bouleverser son équilibre psychique. Il désire donc se mettre prudemment à l'abri sur le toit de la *raison*.

La suite du rêve indique que le sol se transforme en une substance crémeuse de couleur blanchâtre: c'est là une image bien connue des alchimistes, pour qui la terre représente la *prima materia*, c'est-à-dire la matière première de l'Oeuvre, l'inconscient indifférencié qu'il faut progressivement intégrer à la conscience. Cette matière, disent les alchimistes, doit être chauffée peu à peu, jusqu'à ce qu'elle devienne d'une nature identique à celle du feu qui l'anime. Ce feu n'est rien d'autre que le feu secret des philosophes, l'énergie du Soi qui libère les contenus inconscients, c'est-à-dire les opposés psychiques.

Toutefois, le feu qui menace de dissoudre (*solve, selon l'expression alchimique*) les structures du moi est un agent

²¹⁵ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 100.

essentiel de l'oeuvre sans lequel l'alchimiste ne peut réaliser le *lapis*. Jung le précise fort bien dans Psychologie et Alchimie:

L'aqua nostra qui dissout tout est un ingrédient indispensable à la production du *lapis*. Mais la source vient d'*en bas* et c'est pourquoi le chemin mène dans les *profondeurs*. Ce n'est que là qu'on peut trouver la source ardente de vie. Cet "en bas" constitue l'histoire naturelle de l'homme, son lien causal avec le monde des instincts (...) Si ce lien n'existe pas, ou plus, il ne peut y avoir ni *lapis* ni soi.²¹⁶

Les symboles qui représentent la dissolution de la conscience sont nombreux dans les rêves d'aujourd'hui. Peu importe l'interprétation que Jung en donne en s'appuyant sur la philosophie alchimique et la phénoménologie du Grand Oeuvre, il n'en demeure pas moins certain que ces symboles apparaissent presque toujours au début du processus thérapeutique et décrivent un épisode dépressif qui marque la rupture avec le passé, comme il l'explique lui-même dans ses nombreux ouvrages. Il semble que les forces archétypales, longtemps endiguées dans la profondeur souterraine, ressurgissent et obligent l'individu à mourir à sa condition actuelle, pour ensuite se lancer à la conquête d'un destin nouveau.

²¹⁶ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 159.

3. L'aspect obscur de la *prima materia*

Jung insiste constamment sur le fait que la vie a besoin de plénitude, non de perfection, au sens moral et ascétique du terme. Toutefois l'expérience de la plénitude, la réalisation de la Totalité psychique, inclut l'expérience douloureuse de l'ombre, de l'imperfection sans laquelle il n'y a ni transformation, ni conjonction.

Le premier degré de la conjonction correspond à l'intégration de l'ombre. Celle-ci est représentée dans la symbolique alchimique par la matière vile. Les alchimistes ont coutume d'évoquer l'excrément pour désigner la matière première de l'oeuvre, c'est-à-dire l'inconscient indifférencié. Le Grand Oeuvre consiste donc à transformer l'excrément, ou les contenus de l'Ombre, en or, c'est-à-dire en éléments de conscience unifiés. L'un des adages alchimiques les plus répandus montre l'importance de trouver d'abord l'excrément sans quoi aucune transmutation ne peut être tentée: "*In stercore invenitur* (on la trouve dans le fumier), disent les alchimistes, faisant allusion à la Pierre philosophale. Comme nous l'avons déjà indiqué, la réalisation du *filius philosophorum*, c'est-à-dire l'intégration de l'archétype central, du Soi, doit s'effectuer à partir de la totalité psychique, également constituée d'ombres et d'imperfections de toutes sortes.

Dans les rêves d'aujourd'hui, la matière première de l'Oeuvre correspond aussi aux contenus de l'ombre. Ses représentations sont multiples et trouvent leur forme concrète dans les déchets et les détritits, comme l'illustre l'exemple suivant.

Je vais aux toilettes et y défèque. Après m'être essuyée à l'anus, je réalise que je suis complètement salie par les matières fécales; je fais alors la réflexion que les humains sont de véritables salauds. Je vois ensuite une femme d'apparence vulgaire et lui dis qu'elle sent très mauvais car elle est menstruée.

Ce rêve est le type même du rêve de l'ombre, au sens où Jung l'entend. Non seulement il dévoile la problématique de la rêveuse, mais il personnifie également son ombre sous les traits d'une femme à l'"apparence vulgaire".

Quel en est le sens? Les matières fécales symbolisent la masse indifférenciée de l'ombre, et leur évacuation correspond à l'identification de la problématique. Plus loin, la rêveuse constate qu'elle est salie de matières fécales et elle s'en montre contrariée; elle est littéralement envahie par la *massa confusa*, la matière indifférenciée. C'est le dévoilement de l'ombre.

La suite du rêve dévoile la spécificité des contenus de l'ombre. La rêveuse raconte elle-même que, lorsqu'elle s'est sentie sale et recouverte de matières fécales, elle a eu la réflexion que "les humains sont de véritables salauds". Ce fait traduit de façon manifeste son rejet d'un des aspects fondamentaux de la nature

humaine, en l'occurrence la fonction sexuelle, symbolisée par le phénomène de la menstruation qui apparaît dans la suite du rêve. La femme à l'allure vulgaire, qui sent mauvais à cause de ses menstruations, représente donc l'ombre de la rêveuse, c'est-à-dire les aspects cachés et refoulés de sa personnalité féminine, en particulier les énergies sexuelles et pulsionnelles qu'elles a écartées de sa vie consciente.

Les alchimistes qualifient la matière de *vilis vilissimus* (la plus vile des choses viles), ou encore *massa confusa* ou *chaos confusum* (chaos informe, confus). Mais cette matière obscure est habitée par un esprit subtil, prisonnier de la matière. En voici un exemple dans le rêve d'une jeune femme qui poursuit une psychothérapie depuis deux ans:

Je navigue sur un lac sombre et boueux, rempli de débris. Puis, je plonge et nage vers les fonds marins. A ma grande surprise, l'eau s'éclaircit et s'illumine. J'aperçois ensuite un oeil gigantesque au fond du lac; il m'observe. Je comprends aussitôt que cet oeil est le dépositaire d'une conscience supérieure et que nous sommes reliés secrètement l'un à l'autre par des liens invisibles.

L'inconscient apparaît souvent sous des traits monstrueux dans les

premiers stades de l'oeuvre; il est alors difficile d'en discerner les aspects positifs. Le Soi lui-même apparaît parfois sous les traits d'un brigand ou d'un bourreau au cours de la *nigredo*, et il se rend ainsi méconnaissable aux yeux du néophyte.

Au cours de cette phase, l'inconscient oblige la personnalité consciente à se plier à ses exigences. Par sa densité, qui contraste avec les contenus volatils du monde imaginaire, il force le moi à intégrer sa nature chtonienne. Les alchimistes, quant à eux, parlent de la *corporification de l'esprit* pour évoquer cette opération difficile de l'oeuvre. Voici un rêve qui en illustre le détail.

Je suis dans la demeure d'un vieillard. Mes pieds reposent sur deux morceaux de pierre ciselés. Leur forme me rappelle les tables de la loi de Moïse. Le vieillard m'explique que je dois désormais marcher avec ces lourdes pierres; il s'agit d'appareils orthopédiques qui corrigeront ma démarche.

4. La confrontation avec l'ombre

"Le processus d'individuation n'est pas une entreprise destinée aux estomacs délicats", déclare sans ambages une proche collaboratrice de Jung. Ainsi, il peut arriver qu'un individu engagé dans le processus d'individuation se voie, dans un rêve, exposé à des influences étrangères, assailli par des esprits malins et mordu par des animaux féroces: un tel rêve lui signifie qu'il doit se mesurer aux impulsions animales de l'inconscient. A ce sujet, Jung affirme que *"l'émotivité au sens d'affects non contrôlés est essentiellement le lot de l'animal..."*²¹⁷, et il ajoute qu'il faut alors se garder de s'identifier à ces affects, encore plus de les "fuir" indéfiniment, car la fuite devant l'inconscient compromet le but de l'opération et aucune synthèse ne peut alors avoir lieu.

Voici un rêve qui illustre cette étape difficile de l'aventure intérieure.

Je marche à la tête d'un groupe composé d'hommes, de femmes et d'enfants. Au moment de nous engouffrer dans une grotte souterraine, je crie d'une voix forte: "En avant, marche!" Puis, je remarque que je tiens à la main un fusil de chasse auquel est fixée une torche électrique. J'avance toujours dans le tunnel; il fait noir. J'allume la torche électrique et je vois des animaux féroces: tigres, lions, rhinocéros... Je pense alors aux dangers de l'expédition et à l'éventualité de

²¹⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 60.

la mort. Je dis à mon épouse que, si je dois mourir, je l'attendrai de l'autre côté, c'est-à-dire dans l'au-delà.

Les premières images du rêve montrent l'exigence de l'Oeuvre intérieure. L'individu qui désire entreprendre l'exploration de son monde intérieur doit opter pour une attitude ferme, déterminée, virile et combative. Dans le rêve, cette attitude est symbolisée d'une part par le fusil que le rêveur tient en main et d'autre part par le rôle de chef qui le place en tête du groupe. Cette dernière image est lourde de sens: elle signifie que la personnalité consciente doit assumer la responsabilité du projet thérapeutique. Jung insiste beaucoup sur la dimension morale du travail intérieur: selon lui, l'attitude éthique du moi demeure le facteur déterminant dans la confrontation qui l'oppose aux aspects sombres de l'inconscient, et cette confrontation constitue un point d'appui essentiel, une force d'intégration susceptible de favoriser des changements considérables.

Par la suite, le rêveur s'engouffre dans une grotte, suivi des autres membres du groupe; dans la noirceur, il découvre la présence d'animaux sauvages, tigres, lions, rhinocéros... Ceux-ci représentent les énergies pulsionnelles que le sujet devra apprivoiser, c'est-à-dire intégrer à la conscience. A leur vue, le rêveur prend conscience des dangers réels qui le menacent: il pense alors à la mort et il informe son épouse qu'advenant son décès, il l'attendra de l'autre côté, c'est-à-dire dans l'au-delà.

La mort revêt ici un caractère initiatique. Le fait que le rêveur songe à revoir son épouse, c'est-à-dire son anima, dans l'au-delà, dans l'inconscient, semble de bon augure. En effet, la rencontre du sujet avec les énergies pulsionnelles (tigres, lions, rhinocéros...) lui permettra, par-delà la mort de l'ego, de se transformer et de s'ouvrir à de nouveaux horizons spirituels. Après une première conjonction (intégration de l'ombre), le rêveur retrouvera son épouse dans l'au-delà (union des opposés dans l'inconscient) et il atteindra ainsi le second niveau de la conjonction (intégration de l'anima).

On associe souvent le dragon au premier stade de l'Oeuvre, à la *nigredo*: on l'utilise comme symbole de la nature archaïque de l'inconscient, des origines ténébreuses d'où jaillit une conscience nouvelle. C'est ainsi que, dans Ripley Scrowle (1588) et dans Viatorium spagyricum²¹⁸, le dragon symbolise la matière première de l'Oeuvre et occupe la partie inférieure de la gravure pour représenter l'aspect chtonien de la psyché. De même, chez Michel Maïer (voir l'emblème L dans le Scrutinium chymicum), le dragon représente l'un des opposés, d'où jaillit le sang, symbole de la

²¹⁸ Jamsthaler, Herbrandt. *Viatorium spagyricum. Das ist: Ein gebenedeyter spagyrischer Wegweiser*. Francfort-sur-le-Main, 1625. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 468.

teinture pourpre, de *l'elixir vitae*.²¹⁹

Tout comme le dragon ou le lion, l'ours représente lui aussi l'aspect dangereux de la *prima materia*, tel que l'illustre une gravure contenue dans De alchimia²²⁰, manuscrit du XVIIe siècle. Les opposés sont souvent représentés comme des adversaires qui se livrent une lutte sans merci; par exemple, certains emblèmes de l'iconographie alchimique représentent deux dragons, un ailé, l'autre aquatique, ou encore, deux lions, l'un identifié au soufre rouge, l'autre au soufre blanc, engagés dans une lutte féroce l'un contre l'autre. Cette confrontation des opposés apparaît dans la Cantilena de Ripley, où l'auteur laisse entrevoir la dure épreuve morale qu'elle représente pour l'adepte, dont "*le moi, dit Jung, doit accepter et laisser libre cours au combat furieux des puissances psychiques qui se déroule en lui.*"²²¹

Le thème du combat intérieur, image de la confrontation avec l'ombre, est également fréquent dans les rêves des contemporains. Ainsi, un jeune homme, dans un rêve, doit livrer bataille à un chevalier revêtu d'une armure dorée, symbole du Soi; dans un autre rêve, il doit combattre un lutteur au milieu d'un champ de blé

²¹⁹ Maier, Michael. Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum. Francfort, 1687.

²²⁰ Voir l'illustration et le commentaire de Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 245.

²²¹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, Tome II, p. 129.

enflammé.²²² Parfois aussi, le rêveur assiste à un combat furieux entre deux prédateurs, panthère, lion, tigre, serpent, ou autre animal sauvage, au milieu de la jungle. Il s'agit alors du conflit des opposés qui fait rage dans la profondeur inconsciente.

²²² Le symbolisme du blé, qu'on retrouve entre autres dans les mystères d'Éleusis, évoque le cycle perpétuel de la mort et de la renaissance, le retour à la terre, au sein maternel. En outre, l'épi de blé est l'emblème d'Osiris: il est le symbole de sa mort et de sa résurrection.

5. Le démembrement

Le démembrement est un thème fréquent en alchimie: il représente la séparation des contenus inconscients, le processus de discrimination qui soustrait le moi aux effets de la contamination psychique.

A ce propos, Jung cite un passage de l'Aurelia Occulta qui décrit le passage dans la *nigredo* et l'opération de démembrement qui s'y produit: *"Je suis un vieillard débile et infirme surnommé dragon; j'ai été pour cette raison enfermé dans une caverne afin que la couronne royale me rachète(...) Une épée de feu m'accable de grands tourments et la mort brise ma chair et mes os(...)"*²²³

L'image de l'épée apparaît également dans l'Atalante fugitive de Michel Maïer, qui lui attribue une signification semblable. A l'emblème VIII, par exemple, on lit la phrase suivante: *"Prends l'oeuf et frappe-le avec le glaive de feu."* Le glaive y représente la conscience du Soi, l'épée de la discrimination qui projette une lumière nouvelle dans les contenus de l'inconscient indifférencié.

Par ailleurs, l'image du démembrement d'Osiris, qui correspond à la *solutio* alchimique, évoque l'identification des opposés, le processus de conscientisation qui permet de consolider les

²²³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 316.

structures du moi. Jung retrouve l'une des images les plus impressionnantes de ce thème dans les visions de Zosime. Ailleurs, il cite un papyrus grec, où il lit que le scarabée subit le même démembrement que le dragon, c'est-à-dire la *separatio elementorum* (séparation des éléments): "*Le coléoptère-soleil, le souverain ailé qui se trouvait au méridien du ciel fut décapité et démembré*".²²⁴ Jung relève encore un passage de la sixième parabole du Splendor solis où la *separatio* est représentée par un cadavre démembré, avec le texte suivant: "*Rosinus (déformation de Zosime) dit qu'il aimerait faire savoir, par le moyen d'une vision qu'il a eue d'un homme qui était mort et dont le corps était cependant tout blanc, comme un sel, dont les membres étaient séparés et dont la tête était d'or pur, mais détachée du corps*(...)"²²⁵

Ce thème du démembrement réapparaît dans les rêves des contemporains pour décrire le processus d'intégration des contenus refoulés. En voici un exemple dans le rêve d'une femme de 45 ans.

Je vois des gens s'affairer à la préparation d'une soupe. La marmite est énorme et chauffe doucement sur un feu de bois. Je m'en approche et vois des bulles crever à la

²²⁴ Preisendanz, Karl (éd). *Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, Berlin, 1928-1931. 2 volumes. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 569.

²²⁵ *Aureum Vellus, oder Guldin Schatz und Kunstkammer... von dem... bewehrten Philosopho Salomone Trismosino*. Rorschach, 1598. (Trismosin:) *Splendor solis* (Tractatus III, p. 3-59). Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 569-570.

surface d'un mélange épais, visqueux, de couleur rougeâtre. Curieuse, je m'informe sur la composition de cette soupe et apprends avec horreur qu'elle est faite de chairs humaines. J'apprends par la même occasion qu'il est important que nous en mangions tous.

En plus du thème du démembrement, l'alchimie présente aussi celui de la blessure, dont on trouve une première mention dans les visions de Zosime et qu'on retrouve par la suite dans Turba²²⁶ et Introitus apertus ad oclusum Regis palatium (1654) de Philalèthe²²⁷, puis dans De Tenebris contra Naturam de Dorn. Un autre thème, apparenté aux précédents, est celui du sacrifice, qui met souvent en évidence l'image de la divinité: des dieux meurent, alors qu'ils sont encore jeunes. Osiris, Tammuz, Dionysos-Zagreus, Attis-Adonis, Mithra et le Christ en sont de parfaits exemples: leur mort, généralement suivie de leur résurrection, illustre bien le sens profond des opérations alchimiques et le drame cosmogonique qui frappe l'adepte.

Le thème du sacrifice, où la mort se fait annonciatrice d'une vie nouvelle, apparaît encore dans les rêves d'aujourd'hui. En voici un exemple.

Armé d'un glaive, je me trouve dans un gymnase. Des

²²⁶ J. Ruska, Turba Philosophorum, p. 161, Sermo 68.

²²⁷ L'entrée ouverte au palais fermé du roi de Philalèthe (Eirenaeus Philaletha), Mus. Herm. p. 652 et suivantes. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome I, p. 62.

hommes, résignés à mourir, s'approchent de moi; je comprends alors que je dois les tuer tous. Je leur enfonce mon glaive dans l'abdomen, l'un après l'autre, et je vois leur sang gicler. Au bout d'un certain temps, je prends conscience de mon massacre et, horrifié, je me rends dans la salle de bain. Je me vois les mains couvertes de sang, puis j'entends une voix me dire: "C'est ça l'alchimie" Sur ce, un homme d'âge mûr me demande de l'aider à transporter les cadavres sous la douche, et j'accepte. Lui et moi lavons tous les corps. Un sursaut d'horreur me fait éclater en sanglots; l'homme essaie de me réconforter et m'invite à porter un regard attentif sur les corps. Je n'en crois pas mes yeux: Tous les cadavres recouvrent la vie. Les hommes se lèvent, qui semblent sains et vigoureux, et ils quittent la place.

Ce rêve, qui s'explique de lui-même, présente une opération dont nous n'avons pas encore fait mention: le lavage. Or, les alchimistes affirment que leur oeuvre consiste à transformer le plomb corruptible en or pur, à purifier les métaux et à les libérer de la lèpre qui les corrompt; dans le langage symbolique, le feu et l'eau, souvent synonymes, sont des agents purificateurs. Le rêve signifie donc au rêveur d'intégrer certains aspects de son ombre, symbolisés par les hommes qu'il tue et lave lui-même. Quant à la mort, elle offre ici un caractère initiatique: elle constitue un rite de passage entre deux mondes, deux réalités, et elle conduit le rêveur vers de nouveaux horizons spirituels.

6. L'aspect fécondant de la *prima materia*

L'image de la terre apparaît fréquemment dans la symbolique alchimique pour désigner l'inconscient comme matrice originelle.

C'est ainsi que Jung voit l'image de la terre-mère dans Scrutinium chymicum (emblème II)²²⁸ de Michel Maïer et celle de la terre comme *prima materia* dans Philosophia reformata (fig. 1) de Mylius. Ces deux images sont si proches l'une de l'autre, et offrent une si grande ressemblance, que la gravure de Mathieu Mérian qui illustre la première semble inspirée du texte qui contient la deuxième.

²²⁸ Maier, Michael. *Symbola aurea mensae duodecim nationum*, Francfort, 1617. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 500.

7. Bains et vases: lieux de la conjonction

Les alchimistes évoquent souvent le bain et le vase, équivalents symboliques de la cornue et de l'athanor, comme lieux de la conjonction. Par exemple, on trouve une représentation du vase mystique où s'unissent le Soleil et la Lune dans Figurarum Aegyptiorum, manuscrit du XVIIIe siècle²²⁹, et une représentation analogue dans le "bain des philosophes" de Mylius²³⁰ et dans Splendor Solis de Salomon Trismosin, où Saturne est cuit dans le vase unique.²³¹ En outre, le Rosarium présente une description de la conjonction du Roi et de la Reine dans le bain mercuriel, et un manuscrit italien, Biblioteca Ambrosiana²³², présente celle de la conjonction du Soleil et de la Lune dans le bain.

Le rêve suivant fait par un de nos patients présente la description d'une opération semblable à celles que contiennent les documents des alchimistes cités ci-dessus: il s'agit de la conjonction entre

²²⁹ Paris, Bibliothèque de l'Arsenal. MS. 973. "*Figurarum Aegyptiorum secretarum*". XVIIIe siècle. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 92.

²³⁰ Mylius, Johann Daniel, *Philosophia reformata*. Francfort, 1622. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 587.

²³¹ Trismosin, Salomon, *Splendor Solis; Alchemical Treatises of Solomon Trismosin*. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 341.

²³² Voir illustration dans Psychologie et Alchimie, p. 101.

le Soleil et la Lune.

Je prends mon bain avec une jeune femme. Je crains qu'il n'y ait pas assez d'eau chaude, mais ce n'est pas le cas. Nous nous touchons et nous caressons: je trouve cela très agréable et j'éprouve un désir sexuel. Puis, je distingue un dépôt dans le fond du bain, une espèce de sel blanc qui assèche la peau. Il faut alors nous couvrir le corps d'une huile spéciale pour nous protéger la peau et la bien hydrater(...)

Ce rêve comporte une riche symbolique alchimique. En effet, la rencontre de l'homme et de la femme dans un bain évoque l'union des opposés (conscient-inconscient, *spiritus-corpus*) dans un vase hermétique, c'est-à-dire dans l'inconscient, et l'immersion dans le bain - dont l'eau chaude (*aqua permanens*) symbolise l'énergie psychique inconsciente, le Mercure alchimique dans son aspect chtonien - représente une phase capitale de l'Oeuvre: la dissolution du moi. C'est la descente dans l'inconscient, à laquelle il faut consentir avec courage afin de renaître.

Quant au désir sexuel éprouvé par le rêveur, il montre l'intensification de l'énergie vitale qui préside à l'union des principes contraires. Or, la présence du sel dans le fond du bain évoque, d'une part, le caractère brûlant, cru du premier Mercure (c'est l'aspect destructeur et dévorant de l'énergie inconsciente dans la première phase de l'Oeuvre) et, d'autre part, sur le plan psychologique, les penchants égotiques qui nuisent au rapprochement avec la source intérieure, l'*eros*, symbolisée par la jeune femme. Dans ce contexte, l'huile (*oleum*) représente le second Mercure, le

Mercure préparé, la libido sexuelle sublimée (au sens alchimique) qui participe à l'union des pôles contraires: conscient et inconscient, animus et anima, *spiritus et corpus*.

Par ailleurs, l'image de l'eau est omniprésente dans les gravures alchimiques, sous des formes infiniment variées: le roi boit une coupe d'eau, le roi est perdu dans la mer, le roi souffre d'hydropisie, le roi prend son bain... *"Dans chacun de ces cas, déclare Jung, l'eau, avec le vase qui la contient, signifie toujours la mère, c'est-à-dire le féminin."*²³³

Deux rêves, faits par la même personne, montrent comment les images appartenant au monde de l'alchimie ancienne évoluent, de nos jours, dans la profondeur de l'inconscient. Le premier décrit un processus de circumambulation.

Je vois quatre colonnes de marbres situées au centre d'un cimetière; elles forment un carré parfait. Une voix m'ordonne d'en atteindre le centre en marchant de droite à gauche.

Le second rêve, fait la nuit suivante, montre une progression remarquable.

²³³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 57.

Je me trouve dans le sous-sol de M. Pierre Rousseau, et j'en admire les murs faits de pierres des champs. Mon regard se porte ensuite vers une nouvelle partie du sous-sol, dont les murs sont faits de métal argenté: c'est magnifique! Je félicite M. Rousseau pour son talent dans le travail du métal. Puis, tournant les yeux vers le centre du sous-sol, je vois une fontaine; je m'en approche et y distingue de petites sphères blanches qui en jaillissent sans arrêt et dégagent un arôme sucré. J'en prends une dans mes mains, qui se transforme aussitôt en une délicieuse pomme rouge.

Ce deuxième rêve comporte, lui aussi, une riche symbolique alchimique. D'abord, le lieu du rêve, un sous-sol, symbolise l'inconscient. Quant au propriétaire du lieu souterrain, il est le maître d'oeuvre, le grand architecte des opérations intérieures; son nom, Pierre Rousseau, ne laisse entrevoir aucun doute à ce sujet. En effet, la langue des oiseaux le désigne comme "la pierre rousse", donc la pierre rouge, la *rubedo*. Les travaux d'agrandissement et de rénovation, eux, correspondent aux transformations résultant du travail intérieur accompli par le patient lui-même. De façon plus particulière, le métal argenté, dont sont faits les murs de la nouvelle partie du sous-sol, renvoie à la lune, donc à l'albedo, seconde phase de l'Oeuvre. Pour ce qui est de la fontaine d'où jaillissent de petites sphères blanches au goût sucré, celle-là représente le vase unique, la fontaine mercurielle (fons mercurialis), que Jung voit comme le symbole de "*l'utérus dans lequel mûrit le foetus spagyrique (foetus spagyricum), l'homonculus*"²³⁴, et celles-ci représentent le

²³⁴ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 61.

résultat de la seconde conjonction, elles sont de véritables mandalas qui attestent de la réussite du processus de synthèse. Enfin, la métamorphose d'une des sphères en pomme rouge est le symbole de la *rubedo*. Il importe de rappeler ici que la pomme est un symbole de la Totalité psychique, présent en de nombreux endroits dans les textes alchimiques, par exemple chez Michel Maier, pour qui les pommes d'or cueillies dans le jardin des Hespérides sont des fruits d'immortalité et symbolisent le *rebis*, la chose double; la pomme est aussi le symbole de la conscience supérieure, du Soi.

8. Les eaux régénératrices

L'eau est un symbole commun dans l'iconographie alchimique: elle évoque la "*vitalité de l'être psychique*". Pour la décrire, les alchimistes du Moyen Age multiplient les expressions qui vantent ses vertus médicinales: *aqua nostra* (notre eau), *mercurius vivus* (mercure vivant), *argentum vivum* (vif-argent), *vinum ardens* (vin ardent), *aqua vitae* (eau de vie).

Jung en donne des exemples dans Psychologie et Alchimie; entre autres, il y présente deux tableaux, l'un, "Fontaine de jouvence" tiré du Codex de Sphaera²³⁵, et l'autre, "Bain impérial dans l'eau vive miraculeuse et sous l'influence du soleil et de la lune" tiré du De balneis Puteolanis²³⁶.

Deux rêves, recueillis auprès de patients au cours de notre pratique psychothérapeutique, montrent les vertus régénératrices de l'eau mercurielle. En voici le premier.

Je suis dans une grotte en compagnie de l'interprète de mes rêves. Près de nous, il y a une petite étendue d'eau de forme circulaire, très belle, lumineuse, et dont la couleur turquoise rappelle les eaux chaudes du Sud. Je

²³⁵ Modène. Biblioteca. Codex Estensis Latinus 209. Cité par C.G. Jung. dans Psychologie et Alchimie, p. 155.

²³⁶ Rome. Biblioteca Angelica. Codex 1474. Alcadini. "*De balneis Puteolanis*". XIVe siècle. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 157.

sais que je dois y plonger mais je crains de m'y aventurer, car elle semble profonde. Mon thérapeute m'encourage à m'exécuter en me disant que j'en retirerai un immense bien-être.

L'image de la grotte indique le lieu du rêve et, conséquemment, elle en révèle la signification première; en effet, la grotte, comme symbole de la matrice maternelle, se trouve souvent reliée aux mythes de la renaissance. Dans le rêve rapporté ci-dessus, elle représente l'attitude d'intériorisation psychologique qui va permettre au sujet de connaître un processus de régénération intérieure; la description d'une opération semblable se retrouve dans un manuscrit du XVIIe siècle intitulé De alchimia²³⁷.

Dans ce rêve, le sujet reçoit une invitation à plonger véritablement dans les eaux de l'inconscient. L'eau, dont la beauté et la couleur le saisissent au point qu'il la compare aux eaux chaudes du Sud, révèle la force et le dynamisme vital des énergies inconscientes que le rêveur intégrera, s'il accepte d'y plonger. En acceptant d'entrer en contact avec les énergies intérieures, symbolisées par les eaux de la grotte, le moi participe à la libération des forces libidinales retenues prisonnières dans la profondeur psychique et il rétablit la circulation énergétique entre les pôles opposés, c'est-à-dire entre lui et l'inconscient. En termes psychologiques, cela signifie que l'individu qui accepte la plongée dans les eaux de l'inconscient

²³⁷ Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 387.

participe désormais, par-delà la mort du moi, à la naissance de l'enfant divin, du Soi.

Dans un passage où il interprète un rêve de son ami Pauli, Jung écrit ce qui suit "*...en plongeant*" le rêveur a relié le bas et le haut, c'est-à-dire qu'il a décidé de ne plus vivre comme un être abstrait et incorporel, mais d'accepter le corps et le monde de l'instinct, la réalité du problème de la vie et de l'amour, et d'agir en conséquence. C'est là le Rubicon qui a été franchi. L'individuation, le devenir soi, n'est pas seulement un problème spirituel; c'est le problème de la vie en général."²³⁸ Nos observations personnelles de psychothérapeute confirment le commentaire de Jung: unir le haut et le bas constitue l'opération la plus difficile de l'oeuvre intérieure sans laquelle aucune synthèse ne peut être réalisée.

Quant au deuxième rêve, qui illustre les vertus médicinales de l'eau mercurielle, il est celui d'une femme de 42 ans.

C'est la nuit. Derrière un monticule couvert de verdure, je découvre un lac et j'y aperçois une jeune femme en train de se laver au pied d'une chute naturelle. Au bout d'un certain temps, je remarque que l'eau répandue sur le corps de la jeune femme, devient brillante comme de l'argent. Il me vient à l'esprit que c'est du mercure, mais je comprends vite que l'eau contient des vertus médicinales, qu'elle peut guérir l'être humain de tous ses maux et le soulager de tous ses tourments. Je pense alors que des gens y viendront sûrement en grand nombre dès qu'ils auront découvert cette source miraculeuse.

²³⁸ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 162.

Le récit de ce rêve paraît sorti tout droit d'un ancien grimoire alchimique. L'eau mercurielle, dont il met en évidence les vertus médicinales, s'y présente comme le remède universel, l'élixir de longue vie qui jaillit en abondance de la profondeur intérieure, de la terre-mère. C'est le *Mercurius duplex*, l'*argentum vivum*, le remède spagyrique. Cette eau miraculeuse est évoquée dans un manuscrit du XVe siècle, De balneis Puteolanis²³⁹. Jung commente une image semblable dans Psychologie et Alchimie: "*L'expression succus lunariae indique avec une clarté suffisante son origine nocturne, et aqua nostra, tout comme mercurius vivus, le caractère terrestre de la source.*"²⁴⁰

Quant à l'image de la fontaine mercurielle, elle se trouve, entre autres, dans le Rosarium, dans un manuscrit allemand intitulé Altorientalische Symbolik²⁴¹, dans le Codex de Sphaera et dans un manuscrit de Giovanni Carbonelli²⁴².

Dans le récit d'un autre rêve, l'eau mercurielle se trouve associée cette fois à l'image du serpent.

²³⁹ Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 157.

²⁴⁰ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 100.

²⁴¹ Prinz, Hugo, Altorientalische Symbolik, Berlin, 1915. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 98.

²⁴² Carbonelli, Giovanni, Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia. Rome. 1925. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 155.

Je regarde le jardin de ma mère, situé derrière sa demeure. Il se partage en trois sections: dans la première, près de la maison, la terre semble sèche et aride; dans la seconde, la terre paraît bien humidifiée; dans la troisième, à l'extrémité arrière du jardin, la terre est entièrement submergée. Je vois en effet plusieurs jets d'eau inonder continuellement cette section du jardin; en y regardant bien, je réalise que ce sont là des fontaines naturelles, d'où jaillit l'eau contenue dans la profondeur du sol. Je me retrouve ensuite dans cette troisième section du jardin, précisément là où il y a beaucoup d'eau, quand un serpent surgit soudain de l'une des fontaines, s'élance droit sur moi et m'atteint de plein fouet au plexus solaire. Je me réveille angoissé.

Au début de son rêve, le rêveur se trouve en train de regarder le jardin de sa mère. Cette allusion à la figure maternelle, *force vitale universelle*, doit être mise en rapport avec le symbolisme de la terre puisque, dans le rêve, l'image de la mère et celle de la terre apparaissent intimement liées: elle représente en effet la *Magna Mater*, la Terre-mère qui porte en elle le germe fécond de toute forme de vie. Il s'agit là de l'aspect fécondant de l'inconscient, en tant que matrice psychique, où se développent les possibilités créatrices de la conscience supérieure. Ce thème apparaît dans le manuscrit de Schedel, Das Buch der Chroniken²⁴³, où la planche V montre Dieu créant Adam à partir d'une matière argileuse.

Quant aux nombreuses fontaines d'où jaillissent les eaux souterraines, l'*aqua permanens*, elles représentent le puissant

²⁴³ Schedel, Hartmann, *Das Buch der Chroniken*, Nuremberg, 1493.
Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 185.

dynamisme vital qui libère les énergies contenues dans la profondeur terrestre, c'est-à-dire dans l'inconscient. Le jaillissement des eaux dans un mouvement ascendant représente la projection des énergies libidinales vers la conscience; ce mouvement vers le haut s'inscrit dans un schème ascensionnel et il s'apparente à l'idée d'évolution psychique. Quant au serpent, il est le symbole de l'énergie mercurielle contenue dans la profondeur psychique; le rêveur doit maintenant le rencontrer et s'expliquer avec lui.

9. Ascension et descente

L'alchimie montre un grand intérêt pour le thème de l'ascension, qui renvoie à la sublimation de la matière déposée dans le fond du creuset. L'image de l'ascension apparaît d'abord, dans les visions de Zosime, dans le symbolisme des marches: avec la montée et la descente des quinze marches qui conduisent à l'autel des sacrifices, l'auteur souligne l'importance de la circulation énergétique entre les pôles opposés. Un manuscrit du XVIIe siècle, Emblematical Figures of the Philosopher's Stone, offre une variante intéressante de cette image en l'associant à l'échelle de la pierre (*scala lapidis*)²⁴⁴ qui décrit le processus de transformation psychique dans ses nombreuses péripéties. L'image de l'échelle apparaît de nouveau dans le Mutus Liber; c'est elle qui permet la circulation entre le ciel et la terre, le haut et le bas, l'esprit et le corps, le Soi et le Moi.²⁴⁵ Là-dessus, Jung formule un commentaire éclairant.

(...) la transformation va précisément du plus bas au plus haut, de ce qui est bestialement et archaïquement infantile à l'*homo maximus* mystique. (...) Le rite est une tentative de supprimer la séparation entre la conscience et l'inconscient, la véritable source

²⁴⁴ Londres. British Museum. MS. (Additional 1316).
 Emblematical Figures in Red Chalk, of the Process of the
 Philosophers' Stone, with Latin Interpretations, XVIIe
 siècle.

²⁴⁵ *Mutus liber in quo tamen tota Philosophia hermetica,
 figuris hieroglyphicis depingitur...* La Rochelle, 1677.

de vie, et d'amener une réunification de l'individu avec la terre maternelle de sa disposition instinctive héritée.²⁴⁶

De nos jours, ce thème se retrouve fréquemment dans les rêves; en voici un exemple.

J'ai rêvé à deux reprises que j'étais suspendu dans les airs: je montais et descendais rapidement comme dans des montagnes russes. A mon réveil, j'ai éprouvé des sensations de vertige.

L'alternance entre le haut et le bas illustre la circulation énergétique qui s'opère chez l'individu, ballotté dans les airs, dans un espace médian situé entre les hauteurs célestes, c'est-à-dire le monde sidéral de la pensée et des intuitions, et la terre, c'est-à-dire la dimension vitale, pulsionnelle, chtonienne de la conscience humaine. Dorn désigne cette opération sous le nom de *destillatio circulatoria* (distillation circulatoire).²⁴⁷ Le haut et le bas représentent donc les opposés intérieurs qui participent au maintien de la tension psychique nécessaire à la vie et à son renouvellement perpétuel. L'individu doit opter pour une attitude souple qui lui permette d'alterner d'un pôle à un autre sans jamais s'attacher ni s'identifier à aucun d'eux et sans jamais privilégier l'expression de l'un ou de l'autre.

²⁴⁶ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 176.

²⁴⁷ *Theat, Chem.*, I, p. 430. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome I, p. 277.

Ascension et descente, hauteur et profondeur, mouvement vers le haut et vers le bas, ces expressions, explique Jung, décrivent une réalité émotionnelle d'opposés qui conduit ou doit conduire progressivement à leur unification. C'est pourquoi ce thème revient si souvent dans les rêves sous des formes diverses: ascension ou descente de la montagne, montée d'un escalier, montée ou descente en ascenseur, en ballon, en avion, etc.²⁴⁸

Et, dans le même ouvrage, Jung ajoute:

Comme le montre la *Table d'Émeraude*, l'ascension et la descente ont pour objet d'unir les puissances supérieures avec les inférieures et vice versa. Il faut noter tout spécialement à ce propos que l'oeuvre alchimique comporte la plupart du temps une montée suivie d'une descente, tandis que la conception chrétienne-gnostique qui lui a vraisemblablement servi de modèle représente d'abord une descente et ensuite une montée.²⁴⁹

"Il monte au ciel et il descend en terre, acquérant la force des choses supérieures et des choses inférieures", rappelle la Table d'Émeraude d'Hermès Trismégiste²⁵⁰. Jung exprime une idée semblable quand il écrit que *"les couples d'opposés constituent (...) la phénoménologie du Soi paradoxal, de la totalité humaine. C'est pourquoi son symbolisme fait siennes des expressions de nature cosmique comme coelum-terra. L'intensité de l'opposition s'exprime dans des symboles tels que feu-eau, haut-bas, mort-vie."*²⁵¹ L'union des contraires, du haut et du bas, est superbement illustrée dans un manuscrit de Michel Maïer, Symbola

²⁴⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 277.

²⁴⁹ Ibid, p. 271.

²⁵⁰ Étienne Perrot, Les trois pommes d'or, p. 104.

²⁵¹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 32.

aurea mensae²⁵²: sous le regard vigilant de Marie la Prophétesse, une fumée abondante circule librement entre deux vases dont l'un se trouve sur terre et l'autre au ciel.

²⁵² Maier, Michael, *Symbola aurea mensae duodecim nationum*, Francfort, 1617. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 209.

10. Régression et régénération

Dans Psychologie et Alchimie, Jung dévoile les sources lointaines de l'imaginaire alchimique. Dans différents passages, il montre que l'adepte puise dans les représentations mythiques du monde païen: le culte dionysiaque préchrétien, par exemple, est omniprésent dans la philosophie alchimique, où il se démarque de l'ascèse chrétienne, qui n'apparaîtra que plusieurs siècles plus tard.

Tout comme l'imaginaire alchimique transporte l'adepte vers ses lointaines origines ancestrales, le rêve remonte le cours du temps et fait découvrir le mythe préchrétien qui correspond au premier stade de l'oeuvre. Les propos de Jung sont très explicites là-dessus: *"On peut donc dire que le développement régressif remonte fidèlement le courant de l'histoire pour atteindre l'échelon préchrétien. Ainsi, ce n'est pas une rechute mais une sorte de descente systématique ad inferos (aux enfers), une nekylia psychologique"*²⁵³.

Dans la deuxième partie de Psychologie et Alchimie, Jung rapporte un rêve où le culte païen de Dionysos est mis en étroite relation avec le culte chrétien.

²⁵³ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 185.

J'ai trouvé quelque chose de très semblable, dit-il, dans le rêve d'un homme d'Église qui avait une attitude un peu problématique à l'égard de sa foi: *Il vient la nuit dans son église et découvre que tout le mur du chœur s'est effondré. L'autel et les décombres sont envahis de vignes qui pendent, lourdes de raisins; la lune brille par l'ouverture causée par l'effondrement.*²⁵⁴

Dans ce rêve, pour Jung, l'apparition des vignes dans le lieu sacré symbolise une montée puissante de l'éros, de l'instinct qui fait éclater les structures religieuses et rationnelles du moi. Ce rêve, explique-t-il, marque le retour à la source de vie, au vin de la terre. Toutefois, poursuit Jung, l'inconscient ne veut offenser en aucune façon le sentiment du rêveur, il cherche simplement à réintroduire dans le monde religieux moderne le Dionysos qui en a été exclu. L'église en ruine, quant à elle, symbolise l'érosion de la dominante consciente et la perte de vitalité causée par la prétention du rêveur à vouloir s'élever bien au-dessus de ses fondements instinctuels.

Voici maintenant deux rêves qui dévoilent les racines profondes du mythe chrétien.

Dans la salle où j'assiste à un film relatant la naissance de Dieu sur terre, j'aperçois un rabbin juif, bien assis. Près de lui, je distingue un arbuste qui croît à vue d'oeil. Des pommes apparaissent au bout de ses branches et se multiplient rapidement. L'une d'elles, devient rouge et tombe dans la main du rabbin, qui en semble ravi.

²⁵⁴ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 186.

La naissance de Dieu sur terre symbolise l'intégration de l'archétype. Quant à la pomme, associée au rabbin, donc à la religion juive d'où le christianisme est issu, elle représente le fruit de la sagesse, la conscience supérieure du Soi, la quintessence de l'Oeuvre.

Par ailleurs, les fruits de l'arbre désignent souvent l'*elixir vitae* qui permet au vieux roi de recouvrer la santé. Par exemple, dans la vision d'Arisleus, le fils du roi est ramené à la vie par les fruits de l'arbre philosophique²⁵⁵. Michel Maier s'inspire également de la légende d'Atalante et de l'importance des pommes d'or dans la victoire d'Hippomène contre la jeune princesse. De même, l'emblème IX, qui est des plus significatifs, s'accompagne de l'inscription suivante: *"Enferme l'arbre et le vieillard dans une maison pleine de rosée: ayant mangé du fruit de l'arbre, il se transformera en jeune homme"*.²⁵⁶ De nombreux recoupements convergent tous vers un même sens: le renouvellement de la personnalité provient du fruit de l'arbre philosophique, du Soi.

Le récit du deuxième rêve illustre de façon particulière le thème de l'incarnation de la divinité, tel que développé dans la philosophie alchimique.

²⁵⁵ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 529.

²⁵⁶ Maier, Michael. Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum. Francfort, 1687.

Je me retrouve avec d'autres gens dans un abri souterrain fait de bois. Les parois semblent fragiles, et nous risquons d'être ensevelis à tout moment sous la terre friable. (...) Survient tout à coup un moment de panique, et nous tentons de nous sauver. Puis le calme revient. On projette un film, qui est la suite de "*La dernière tentation du Christ*" du réalisateur Martin Scorsese. Je suis assis tout près de l'écran et je porte un manteau d'hiver(...) Quelques minutes s'écoulent, et je vois une jeune et jolie femme s'approcher de moi. En l'observant, j'ai le sentiment que l'endroit où je suis, c'est-à-dire l'abri souterrain utilisé comme salle de cinéma, est un bordel.

Contrairement à la représentation solaire du Christ développée par l'idéologie chrétienne, l'inconscient dévoile ici un aspect moins connu de la divinité, son côté sombre. Le rêve indique en effet au rêveur comment intégrer la face obscure de Dieu, et il soulève du même coup le lourd problème moral résultant de ce choix.

Le fait que le rêveur se retrouve dans un abri souterrain et craint la mort représente le premier stade de l'oeuvre, le retour aux origines, à la terre-mère. Un peu plus tard, il découvre la face obscure de Dieu, l'aspect chtonien de la divinité, dans la venue de la jeune femme.²⁵⁷ Ce rêve et d'autres semblables, donne à comprendre pourquoi Jung déclare que l'individuation est un mystère dionysiaque: pour lui, la réalisation de la Totalité ne peut se produire sans l'acceptation des valeurs obscures, la véritable conjonction sans l'union durable des opposés.

²⁵⁷ On peut observer ici comment l'inconscient compense la représentation solaire du Christ en y réintégrant l'aspect sexuel qui en a été rejeté.

Par ailleurs, l'image du serpent représente, elle aussi, l'idée de la transformation et du renouvellement. Les mystères de Sabazius ne révèlent-ils pas qu' "*une couleuvre d'or est plongée dans le sein de l'initié et est retirée ensuite par les parties inférieures*"²⁵⁸. Jung note encore que le Christ est également associé à l'image du serpent dans la religion des Ophites, mais c'est dans le symbole du serpent de la Kundalini yoga qu'il trouve l'illustration la plus probante de l'archétype central, du Soi, et de sa relation avec la dimension chtonienne de l'âme humaine.

Le thème du renouvellement, associé au serpent ou au reptile, apparaît également dans des rêves de contemporains, tel qu'en fait foi le court exemple suivant.

Je vois une sorte de reptile, serpent ou lézard, pénétrer dans mon anus. J'éprouve une grande anxiété, car je le sens se mouvoir dans mon ventre.

Une interprétation réductrice mettrait sans doute en évidence l'aspect érotique d'un rêve semblable et le désir amoureux que le rêveur porte à l'endroit de la figure paternelle. Ce désir inavoué, contre lequel le rêveur lutte désespérément, semble sévèrement réprimé, à en juger par la forte charge anxiogène que porte le rêve. Toutefois, une telle interprétation ne nous convainc pas: elle nous semble insipide, sans envergure, et elle ne

²⁵⁸ Arnobius, *Adversus gentes*, V, 21. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 190.

parvient pas à élucider la meilleure part du rêve. En effet, elle passe sous silence la dimension archétypique du rêve et son rôle prospectif. Selon la psychologie des profondeurs, le reptile représente ici l'esprit mercuriel, la force chtonienne qui déclenchera bientôt le conflit des opposés: il symbolise l'aspect obscur du Soi qui plongera le moi dans l'effroi en le menaçant d'une mort imminente.

11. Mercure

Mercure est l'un des principaux symboles de la littérature alchimique.

Il représente la matière initiale de l'Oeuvre, la *prima materia*; ainsi, on retrouve le *Mercurius senex* dans le Viatorum spagyricum²⁵⁹ pour représenter la matière première déposée dans le fond du creuset. Il apparaît également en tant que *filius philosophorum* dans le Mutus liber²⁶⁰; il repose alors dans le vase unique, où il est exposé aux chauds rayons du soleil. On retrouve le même *Mercurius*, prisonnier du vase alchimique, dans un manuscrit intitulé Elementa chemiae²⁶¹.

D'autre part, le *Mercurius* se présente sous les traits de l'hermaphrodite soleil-lune dans la Philosophia reformata²⁶² de

²⁵⁹ Jamsthaler, Herbrandt, *Viatorium spagyricum. Das ist: Ein gebenedeyter spagyrischer Wegweiser*. Francfort-sur-le-Main, 1625. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 301.

²⁶⁰ *Mutus liber in quo tamen tota Philosophia hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur...* La Rochelle, 1677. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 90.

²⁶¹ Barchusen, Johann Conrad, *Elementa chemiae*, Leyde, 1718. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 307.

²⁶² Mylius, Johann Daniel, *Philosophia reformata*. Francfort, 1622. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 317.

Mylius et, dans le Tractatus de Lapide philosophorum²⁶³ de Kelley, il représente l'Anthropos.

Mercure est également le symbole unificateur des opposés. Ainsi dans le manuscrit Figurae et emblemata du XVII^e siècle, la figure XV présente la trinité alchimique, où le roi et son fils sont unis par Hermès.²⁶⁴ En outre, dans la collection du Musaeum Hermeticum, particulièrement dans le Duodecim claves, se trouve une représentation du *Mercurius* comme "symbole unificateur".²⁶⁵ De même, dans un manuscrit du XVIII^e siècle, Figurarum Aegyptiorum secretarum²⁶⁶, le *Mercurius* se présente sous la forme d'un caducée qui unit les couples d'opposés.

²⁶³ Kelley, Edward, *Tractatus duo egregii, de Lapide philosophorum*. Hambourg et Amsterdam, 1676. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 80.

²⁶⁴ *Musaeum Hermeticum*. Lamspringk: De lapide philosophico figurae et emblemata (p. 337-372). Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 438.

²⁶⁵ *Musaeum Hermeticum*. Valentin: Practica una cum duodecim clavibus (p. 377-432; Duodecim claves, p. 393-423). Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 375.

²⁶⁶ Voir illustration dans Psychologie et Alchimie, p. 378.

12. L'Ouroboros

Les représentations de l'Ouroboros dans l'Oeuvre alchimique sont nombreuses. Dans un manuscrit de la fin du XVIIe siècle, Selecta hieroglyphica²⁶⁷, il est le symbole de l'éon; dans le Ripley Scrowle (1588), il est situé au centre du zodiaque; dans un manuscrit allemand du XVIIIe siècle, Uraltes chymisches Werk, il porte une couronne pour souligner le caractère sacré de l'Oeuvre²⁶⁸; dans le Scrutinium chymicum (emblème XIV) de Michel Maïer et dans un manuscrit de Barchusen, Elementa chemiae, il est en train de se consumer lui-même à l'intérieur d'un ballon de verre²⁶⁹. Chez Paracelse, la *prima materia* apparaît parfois sous la forme du dragon, du *Mercurius* ou du serpent. Bisexuel de nature, l'Ouroboros se féconde et s'enfante lui-même.

Dans les rêves des contemporains, l'image de l'Ouroboros se présente sous des variantes parfois importantes, mais le contenu essentiel y demeure identique. La tête du dragon correspond à la conscience, alors que la queue représente les origines

²⁶⁷ Horapollo. *Hori Apollinis Selecta hieroglyphica, sive Sacrae notae Aegyptiorum, et insculptae imagines*. Rome, 1597. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 632.

²⁶⁸ Eleazar, Abraham (Abraham le Juif). *Uraltes chymisches Werk*. Leipzig, 1760. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 135.

²⁶⁹ Voir illustration dans Psychologie et Alchimie, p. 328.

instinctuelles.

Dans la plupart des cas, les emblèmes alchimiques montre le dragon en train de se dévorer la queue; ainsi la tête est mise en rapport avec les instincts où elle puise une fécondité nouvelle. Dans les rêves, cette opération se présente sous différentes formes: parfois, le rêveur se voit en train de manger ses excréments ou de boire son urine, c'est-à-dire d'intégrer ses déchets organiques, son ombre; parfois, il découvre sa double nature sexuelle, quand il voit un pénis et un vagin situés l'un près de l'autre, image qui évoque celle de l'androgyné parfait dépeint dans les gravures alchimiques²⁷⁰.

Les auteurs anciens ne cessent de vanter les qualités de l'Ouroboros, "*le serpent qui se tue lui-même, jouit de lui-même, se féconde lui-même, s'enfante lui-même*".²⁷¹ Ainsi, dans un rêve, un jeune homme s'est vu en train de donner naissance à un jeune chiot en l'expulsant par la voie de l'anus; il s'agit là manifestement de l'intégration de l'ombre, de la dimension pulsionnelle de l'être. Comme Jung le déclare dans Mysterium conjunctionis, "*l'ouoboros qui dévore sa queue est un symbole expressif de l'assimilation et*

²⁷⁰ Voir Michel Maier, *Scrutinium chymicum*, Emblème XXXIII.; aussi la représentation de l'hermaphrodite tirée du *Viatorium spagyricum*, illustrée dans *Psychologie et Alchimie*, p. 468. Egalement dans le *Rosarium* (Voir illustrations dans Psychologie du Transfert. p. 122 et 133.)

²⁷¹ Étienne Perrot, Les trois pommes d'or, p. 170.

*de l'intégration de la partie opposée, c'est-à-dire de l'ombre.*²⁷²

²⁷² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 134-135.

13. L'Arbre philosophique et le fruit d'immortalité

L'arbor philosophica (l'arbre philosophique) est un symbole très répandu dans la symbolique alchimique; il représente le processus de transformation dans son ensemble. Il se retrouve, entre autres, chez Samuel Norton²⁷³, où il rassemble les douze opérations alchimiques sous la forme de *l'arbor philosophica*, puis chez Ripley, où il représente l'arbre du Christ, c'est-à-dire la croix de la passion. Un manuscrit de 1630, Catholicon physicorum²⁷⁴, le présente associé aux différentes phases du processus alchimique et Mylius dans Philosophia reformata, le présente, lui, entouré de nombreux symboles de l'Oeuvre alchimique²⁷⁵.

L'arbre apparaît également dans un manuscrit du XIVe siècle, Miscellanea d'alchimia²⁷⁶, où il est associé à Adam, symbole de la *prima materia*.

²⁷³ Norton, Samuel, *Mercurius redivivus, seu Modus conficiendi lapidem philosophicum tam album, quam rubeum è Mercurio*. Francfort, 1630. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 312.

²⁷⁴ Norton, Samuel. *Catholicon physicorum, seu Modus conficiendi tincturam physicam et alchymicam*. Francfort, 1630. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 512.

²⁷⁵ Mylius, Johann Daniel. *Philosophia reeformata*. Francfort, 1622. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 447.

²⁷⁶ Voir illustration dans Psychologie et Alchimie, p. 331.

L'arbre, qui est un symbole privilégié du processus d'individuation, se retrouve fréquemment dans les rêves d'aujourd'hui pour illustrer le développement de la conscience humaine. En voici un premier exemple.

Je vois un arbre qui se développe et grandit rapidement. J'ai l'impression de regarder un film qui présente, sur un rythme accéléré et à répétition, les différentes étapes de la croissance d'un arbre.

La croissance de l'arbre évoque le processus d'individuation comme mode de réalisation du destin fondamental de la personne dans ce que celle-ci a de plus authentique. Dans le cas présent, l'arbre symbolise, comme forme de vie intégrée à la nature végétale, l'évolution des forces inconscientes dans le tréfonds de la psyché. Il s'agit là d'un processus de croissance naturelle absolument différent de l'évolution psychologique résultant des seuls efforts de la conscience, car celui-ci se fonde sur l'éveil et la participation du Soi qui aspire à grandir dans la conscience du rêveur.

Voici un deuxième rêve, celui d'un homme de 40 ans, qui a la particularité de dévoiler la présence d'un ordre absolu dans les fondements même de la psyché: l'instinct et l'archétype s'y fondent dans une harmonie parfaite.

Je vois une plante étrange, dont les racines sont de différentes couleurs (orange, rose, etc.) et se transforment continuellement. Au début, les racines ont

la forme des colonnes d'un temple immense; puis, lentement, elles retrouvent leur forme normale. Je trouve cette plante magnifique.

14. Fin de l'Oeuvre et pierre philosophale

La fin de l'Oeuvre est souvent représentée par la sortie hors du ballon; elle constitue une opération extrêmement délicate au cours de laquelle l'adepte doit se prémunir contre de multiples dangers. Parmi les images qui symbolisent l'aboutissement du processus alchimique, il y a la queue de paon (*cauda pavonis*) qui, comme le rappelle Jung, "*fait présager la fin de l'oeuvre, tout comme Iris (l'arc-en-ciel) est la messagère de Dieu (nuncia Dei)*"²⁷⁷. Il importe de signaler au passage que le paon est l'oiseau de Junon, symbole du renouvellement.

La dernière étape de l'Oeuvre est symbolisée parfois par la sortie de Jonas hors de la baleine, comme en témoigne un manuscrit du XVe siècle, Speculum humanae salvationis, parfois par la sortie de la colombe hors du ballon de verre, comme en fait foi un manuscrit du XVIIIe siècle, De summa et universalis medicinae sapientiae veterum philosophorum, parfois par la sortie du paon hors de la cornue, comme l'atteste un manuscrit du XVIIIe siècle appartenant au Dr. C. Rusch.²⁷⁸ Les alchimistes ont parfois recours à l'image du Christ glorieux pour évoquer la fin de l'Oeuvre et la réalisation de la pierre philosophale; c'est le cas notamment dans le Rosarium.

²⁷⁷ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 52-53.

²⁷⁸ Voir l'illustration présentée à la page 522, dans Psychologie et Alchimie.

Enfin, l'Emblème XII de l'Atalante Fugitive montre Saturne en train de vomir la pierre qui a été substituée à son fils Jupiter pour épargner la vie de ce dernier.

Le résultat de l'Oeuvre est généralement représenté par différents symboles, dont les plus fréquents sont le rubis, qui symbolise l'Oeuvre au rouge, la teinture pourpre, le *rebis*, la chose double. Le rêve suivant, fait par un patient de 36 ans, illustre le rayonnement de la pierre philosophale et la propriété qu'elle a de se multiplier à l'infini.

Je vois des pierres rouges briller dans la noirceur d'une étable abandonnée. Tout autour de ces pierres rouges se trouvent d'autres pierres, de différentes teintes, qui se transforment à leur tour en pierres rouges.

Parmi une riche panoplie d'images, le symbole privilégié de la quintessence de l'Oeuvre demeure sans aucun doute le phénix, oiseau fabuleux dont le drame évoque à merveille les péripéties du Grand Oeuvre. Le phénix se trouve dans le Tableau des riches inventions, où il domine les différentes opérations de l'Oeuvre représentées tantôt par le dragon, tantôt par la corne d'abondance, tantôt par le lion, ou tantôt par l'arbre philosophique.²⁷⁹ Le phénix

²⁷⁹ Béroalde de Verville, François (trad.) *Le tableau des riches inventions couvertes du voile des feintes amoureuses, qui sont représentées dans le Songe de Poliphile...* Paris, 1600. Cité par C.G. Jung dans

apparaît également dans une gravure du traité Alchymia²⁸⁰ et dans le manuscrit de Jacobus Boschius, Symbolographia (1702)²⁸¹, comme symbole du renouvellement et de l'accomplissement ultime de l'Oeuvre.

Des images semblables apparaissent encore aujourd'hui dans les rêves de personnes qui ignorent tout de l'univers alchimique. A preuve, Jung rapporte le récit suivant d'un rêve fait par un de ses patients: *"Au pied d'une haute paroi rocheuse brûle un grand feu de bois; les flammes montent haut avec des tourbillons de fumée. L'endroit est solitaire et romantique. Haut dans l'air, une troupe d'oiseaux noirs décrit des cercles au-dessus du feu. De temps à autre un oiseau se laisse tomber, comme une masse, verticalement dans le feu où, de son plein gré, il meurt consumé: ainsi il devient blanc."* Puis, il ajoute son commentaire: *"(...) il s'agit du miracle du phénix, c'est-à-dire d'une métamorphose et d'une nouvelle naissance (métamorphose de la nigredo en albedo, de l'inconscience en "illumination"!)", en conformité avec les vers du Rosarium:*

*Puis deux aigles s'envolent et brûlent leurs ailes.
Ils retombent nus à terre,
Et les voilà bientôt de nouveau ailés.*

Psychologie et Alchimie, p. 56.

²⁸⁰ Libavius, Andreas. *Alchymia... recognita, emendata, et aucta*. Francfort, 1606. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 367.

²⁸¹ Boschius, Jacobus. *Symbolographia, sive De arte symbolica sermones septem*. Augsbourg, 1702. Cité par C.G. Jung dans Psychologie et Alchimie, p. 608.

15. La quaternité

Dans La vie symbolique, Jung donne la définition suivante de la quaternité:

J'emploie le concept de quaternité à propos du mandala et de structures analogues qui apparaissent *spontanément* dans les rêves et les visions, ou bien qui sont *imaginées* pour exprimer une totalité (les quatre vents, les quatre saisons, les quatre fils, les quatre évangélistes et les quatre Evangiles, le quadruple sentier, etc.).²⁸²

L'archétype de la quaternité se relie à une opération de synthèse, comme le montre le récit suivant d'un rêve recueilli au cours de notre pratique d'analyste.

J'essaie une nouvelle paire de lunettes. Mon épouse m'accompagne et me conseille une monture carrée, solide et équilibrée. Elle m'en présente un modèle pour que je l'essaie (...) Pendant que je m'observe dans une glace, je vois les deux verres se rapprocher l'un de l'autre jusqu'à former un carré unique, un carré parfait situé au centre de mon visage. C'est ce modèle que j'achète finalement.

Ce rêve permet de voir, sur un plan symbolique, de quelle façon l'unification des pôles opposés se manifeste. L'intérêt du sujet pour l'essai d'une nouvelle paire de lunettes signifie qu'il souhaite changer sa vision des choses et agrandir son champ de

²⁸² C.G. Jung, La vie symbolique, p. 170.

conscience: le verre de gauche correspond à l'aspect inconscient de la personnalité, à la nature intérieure du sujet, à l'anima, alors que le verre de droite correspond à la personnalité consciente et extérieure du sujet, à sa nature masculine. Quant à la monture carrée que lui conseille son épouse (symbole de l'anima), elle est le symbole de la conscience transpersonnelle solidifiée par l'expérience intérieure; sur le plan archétypique, le carré se rattache à l'élément terrestre, il est le symbole de la conscience intégrée. D'une part, il faut signaler le rapport qui existe entre la figure du carré et le nombre quatre, symbole de la matérialisation de l'idée, de l'intégration de l'archétype dans la matière. D'autre part, le carré parfait au centre du visage rappelle le troisième oeil auquel fait largement allusion la philosophie hindouiste, en particulier le yoga tantrique, pour lequel Jung manifeste une sympathie évidente. Ainsi, la nature dualiste et antinomique de l'individu se trouve transcendée dans la vision unifiée d'un verre central, autre symbole du Soi au sein duquel a lieu la réconciliation des opposés, la réalisation du *mysterium conjunctionis* tant recherchée par les alchimistes.

CONCLUSION DU DEUXIEME CHAPITRE

L'étude du processus alchimique dévoile des perspectives psychologiques insoupçonnées. Elle fait apparaître, par-delà les transformations éphémères de la conscience, les mouvements de fond qui orientent la destinée de l'individu, les forces qui en ponctuent l'histoire et le déroulement. C'est là une conviction de Jung, qui affirme que ce sont les forces archétypales de l'inconscient collectif qui déterminent les grands rythmes de l'évolution humaine. Jung croit également que leurs manifestations se prolongent sur de nombreux millénaires, développant peu à peu de nouvelles représentations, de nouvelles idées, qui transcendent les limites étroites d'un passé révolu.

Le résultat de nos recherches abonde dans le même sens. Les symboles qui nourrissent l'imagination de l'homme d'aujourd'hui, les images qui peuplent ses rêves et ses visions les plus sublimes, décrivent en réalité les moments forts de son évolution; ils offrent des ressemblances frappantes avec les représentations contenues dans les vieux grimoires alchimiques et ils laissent entendre que l'évolution psychique se poursuit d'une manière progressive et continue à travers les siècles.

C'est là, poursuit Jung, que nous entrevoyons cette psyché humaine sous-jacente qui, au contraire de la

conscience, se transforme à peine au cours des siècles et où une vérité vieille de deux mille ans est encore la vérité d'aujourd'hui, vivante et active. Nous y trouvons aussi ces faits psychiques fondamentaux, qui sont restés les mêmes depuis des millénaires, et qui seront encore les mêmes dans des millénaires. Vus sous cet angle, les temps modernes et le présent apparaissent comme des épisodes d'un drame qui commença dans les temps les plus reculés et qui s'étend par-delà les siècles jusque dans un futur éloigné. Ce drame est une *Aurora consurgens* (aurore qui se lève) - *la naissance de la conscience dans l'humanité*.²⁸³

Selon la thèse de Jung, les représentations archétypiques s'élaborent à partir des matériaux rendus disponibles à la conscience. L'archétype en soi demeure intemporel, mais la forme dont il se couvre se transforme imperceptiblement d'une époque à une autre et elle offre parfois des variantes significatives. Les exemples que nous avons présentés attestent d'une façon bien modeste, le caractère universel des structures de l'imaginaire reliées à l'individuation. Ils confirment aussi la présence toujours vivante de la tradition alchimique: l'esprit mercuriel se manifeste chez des individus qui ignorent parfois tout des péripéties du Grand Oeuvre, et il les plonge malgré eux dans un drame cosmogonique dont ils sortent transformés pour toujours.

Par ailleurs, il y a lieu de se demander pourquoi le discours alchimique offre une telle cohérence contrairement aux récits oniriques de l'imaginaire moderne. Comment l'alchimiste réussit-il

²⁸³ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 598.

à saisir le but ultime de l'Oeuvre et à en distinguer les phases essentielles, là où l'expérience de l'homme moderne se montre lacunaire et défaillante? Si Jung observe des variations importantes dans la description des phases de l'*opus alchimicum*, la plupart des traités anciens offrent cependant une description complète du Grand Oeuvre. Les auteurs anciens auraient-ils été inspirés par la force de la tradition orale ou écrite, contrairement à ce que l'on pourrait croire? C'est là un point litigieux dont Jung, à la lumière des nombreuses citations rapportées dans Psychologie et Alchimie et Mysterium conjunctionis, semble ne faire aucun cas. La thèse essentielle de Jung stipule simplement que l'initiation alchimique se déroule sur le plan intérieur, qu'elle passe obligatoirement par l'archétype de la transformation. Il n'est pas question pour Jung de tradition orale, ou de pratique épistolaire, mais seulement d'une véritable initiation spirituelle, au sens antique du terme; cete initiation, transmise par le souffle de l'esprit mercuriel, se présente, chez Jung, sous la forme de Philémon, symbole de sagesse et d'amour.

CHAPITRE TROISIEME
LA PHÉNOMÉNOLOGIE RELIGIEUSE
ÉLABORÉE A PARTIR DE L'ANALYSE DE L'OPUS ALCHIMICUM

1. Introduction

Le présent chapitre a pour objet les travaux de phénoménologie religieuse réalisés par Jung entre 1916 et 1955. Il porte particulièrement sur la contribution de l'alchimie au développement d'une nouvelle conception de Dieu chez Jung et il cherche à décrire les éléments essentiels de l'expérience religieuse à la lumière de la psychologie des profondeurs.

Les premiers travaux de psychologie religieuse de Jung révèlent que l'esprit mercuriel, le dieu de la nature, se manifeste à lui bien avant 1928, au moment où son ami Richard Wilhelm lui fait découvrir les mystères de l'alchimie chinoise, et influence fortement ses premières réflexions sur Dieu. En effet, la lecture de Ma vie montre que Jung était préoccupé dès son plus jeune âge par le problème de Dieu et de la relation de Dieu avec le côté obscur de la vie.

Par ailleurs, il appert que l'étude de l'alchimie fait découvrir à Jung l'aspect chtonien de son fameux no 2 et le mythe religieux de l'âme occidentale. En effet, Jung constate dans les vieux

grimoires alchimiques qu'il existe une autre source de connaissance, une conscience nouvelle, faite de la synthèse des opposés réunis dans la pierre éternelle. Le dieu souterrain, le dieu de la terre, le *Mercurius duplex*, complète ainsi la figure solaire du Christ qui domine l'imaginaire chrétien, et remédie à la pauvreté des représentations religieuses du monde occidental. De plus, l'étude de l'alchimie conduit Jung à considérer la psychologie religieuse du monde occidental sous un angle nouveau jusqu'à y voir l'expression collective du processus d'individuation.

Notre recherche se fonde sur l'analyse de différents ouvrages rédigés par Jung de 1916 à 1961, où l'auteur expose ses idées sur Dieu, le phénomène christique, de même que sur les dogmes de la Trinité, de l'Assomption de la Vierge Marie et de l'Immaculée Conception. Ces ouvrages sont les suivants: Métamorphoses et symboles de la libido (1912), Dialectique du Moi et de l'inconscient (1916), Psychologie de l'inconscient (1916), *La fonction transcendante* (1916) et *Une expérience du processus d'individuation* (1934) parus dans L'Âme et le Soi, Types psychologiques (1921), Énergétique psychique (1928), Le mystère de la fleur d'or (1928) La vie symbolique (1939), Psychologie et religion (1940) *L'Esprit Mercure* (1942) et *Essai d'interprétation du dogme de la Trinité* (1940) parus dans Essais sur la symbolique de l'esprit, *Paracelsica* (1942) paru dans Synchronicité et Paracelsica, Psychologie et Alchimie (1944), Aïon (1951), Réponse

à Job (1952) et Mysterium conjunctionis (1955). Il s'y ajoute l'autobiographie de Jung, Ma vie (1961), et les trois premiers tomes de sa Correspondance, qui jettent une lumière intime sur les conditions culturelles et historiques qui entourent l'évolution des idées de Jung.

Les idées développées par Jung sur le phénomène religieux s'appuient sur sa théorie de l'inconscient collectif. En effet, dès 1909, dans les recherches qu'il mène sur l'histoire des religions en vue de la rédaction de Métamorphoses et symboles de la libido, Jung constate l'universalité du symbolisme religieux et le caractère autonome des forces archétypales. Il remarque que, depuis les temps les plus anciens, le comportement de l'homme obéit à des impératifs spirituels: au-delà de la diversité culturelle et sociale qui différencie les peuples de la terre, les puissances du monde invisible surgissent dans l'âme humaine et font éclore des symboles qui se reflètent dans les croyances et les pratiques religieuses de chaque nation.

Par ailleurs, il note que si les coutumes et les traditions varient beaucoup d'une confession religieuse à une autre, l'essence du rituel demeure cependant la même: l'archétype de la transformation, l'agent de la lumière divine, se manifeste dans des symboles identiques et il exerce un effet centralisateur sur l'ensemble de

la psyché.

En plus de constater l'universalité du phénomène religieux, Jung en souligne les origines archétypiques. La pratique religieuse de chaque peuple, explique-t-il, puise son lot de symboles et d'images dans l'inconscient collectif. Il ajoute que cela n'empêche pas les images religieuses de poursuivre leur évolution et de se transformer sensiblement au fil des siècles, car l'archétype cherche constamment à se manifester dans de nouvelles formes et à exprimer les multiples aspects de la vie psychique pour en assurer le renouvellement perpétuel.

Naturellement, écrit Jung, c'est de façon toujours renouvelée que se pose à moi la question des rapports de la symbolique de l'inconscient avec la religion chrétienne et avec les autres religions. Non seulement je laisse une porte ouverte au message chrétien, mais je considère qu'il a sa place au centre de l'homme occidental. Message qui, toutefois, a besoin d'être vu sous un nouvel angle pour correspondre aux transformations séculaires de l'esprit du temps, faute de quoi il est relégué en marge du temps et la totalité de l'homme ne se trouve plus inscrite en lui.²⁸⁴

Dans Psychologie et Alchimie, Jung explique que la quête des alchimistes repose sur l'expérience du *numinosum*, d'une puissance invisible qui les habite et les dépasse à la fois, plutôt que sur le principe de la foi. Ici, la démarche de Jung rejoint celle des hermétistes d'autrefois. Dès son plus jeune âge, Jung refuse de

²⁸⁴ C.G. Jung, Ma vie, p. 244.

suivre les traces de son père et d'abdiquer devant les mystères de la vie divine; plus tard, au lieu de s'enfoncer dans l'abîme de l'angoisse, il cherchera à résoudre le problème religieux qui a obsédé son père tout au long de sa vie. C'est ainsi que ses recherches sur la phénoménologie de la Trinité et la face obscure de Dieu ne seront que l'expression d'une volonté d'apaiser à la fois le drame existentiel d'un père incapable d'y parvenir et ses doutes personnels sur Dieu lui-même. Dans ce sens, Jung semble répondre aux exigences d'un destin ancestral qui lui commande de résoudre l'équation spirituelle de son père. N'affirme-t-il pas d'ailleurs que le destin assujettit l'homme à poursuivre le destin de ses ancêtres, donc à accomplir les tâches que ceux-ci n'ont pu accomplir de leur vivant?

Toute sa vie durant, Jung cherche à approfondir sa vision du phénomène divin pour en résoudre l'énigme. Cependant, quand on l'interroge sur sa croyance en Dieu, il ne répond jamais de façon simple et univoque. Dans certaines circonstances, il évoque l'image du Soi et l'archétype de l'anthropos, sorte d'homme gigantesque auquel chaque individu serait relié, et il suggère à mots à peine voilés que le destin de l'homme en dépend. Il lui arrive aussi d'exprimer sa pensée plus clairement et de montrer comment Dieu se manifeste à travers des phénomènes synchronistiques: la force inexorable du destin organise les événements les plus importants et les plus significatifs de la vie de façon à faire sentir la présence divine en chaque être humain.

Vers la fin de sa vie, dans une interview accordée à un journaliste, Jung résume sa conception de Dieu en des termes simples. D'une part, explique-t-il, Dieu est la voix de la conscience qui dicte à chacun la route à suivre; d'autre part, il correspond aux impondérables de la vie qui s'imposent et forment le destin de chaque individu. Jung conclut son interview par ces paroles simples, révélatrices de toute sa démarche philosophique: *"Tout ce que j'ai appris, dit-il, m'a conduit pas à pas à la conviction inébranlable de l'existence de Dieu... Je ne reconnais pas son existence en vertu d'une foi - je sais qu'Il existe."*²⁸⁵

Ces paroles n'autorisent pas pourtant à croire que Jung déduit l'existence de Dieu de sa propre expérience de l'inconscient. La pensée de Jung demeure ambiguë sur le sujet. *"Lorsqu'en tant que psychologue, explique-t-il, je dis que Dieu est un archétype, je veux dire que le "type" est un archétype, je veux dire que le "type" existe dans la psyché. Le mot "type", nous le savons, vient du grec tupos, "frappe", "empreinte". L'archétype présuppose l'imprimeur."*²⁸⁶ Jung se montre prudent dans son commentaire et il ajoute que l'existence de Dieu ne peut être prouvée d'aucune façon; chacun éprouve simplement Sa présence dans son existence, explique-t-il, mais il ne peut pas en appréhender la vraie nature.

²⁸⁵ Interview avec Frederic Sands, *Daily Mail* (Londres), 29 avril 1955. Cité par H. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 601.

²⁸⁶ C.G. Jung, Collected Works, volume 12, par. 95. Cité par Anthony Stevens, Jung: l'oeuvre-vie, p. 242.

En matière de phénoménologie religieuse, Jung exprime des idées claires et explicites. En général, il distingue le Dieu métaphysique de la représentation archétypique de ce même Dieu, comme il l'affirme dans une lettre adressée au Dr Paul Maag le 1er juin 1933.

(...) lorsque je parle du concept de Dieu, je ne me réfère qu'à la psychologie de celui-ci et non à son hypostase.²⁸⁷

Presque trente ans plus tard, dans une lettre au professeur H. Haberlandt, Jung réitère cette distinction.

Lorsque je dis "Dieu", j'entends par là une *imago* divine anthropomorphe (archétypique), et je ne m'imagine pas avoir dit quelque chose sur Dieu lui-même.²⁸⁸

Les réflexions de Jung sur Dieu révèlent son souci de considérer l'expérience religieuse à la lumière de la psychologie moderne. Jung ne met pas en doute la réalité métaphysique de Dieu, il souligne simplement l'impossibilité de connaître la vraie nature de Dieu. L'idée de Dieu, tout comme celle de l'inconscient, constitue pour lui une réalité transcendante qui se situe au-delà des déterminations empiriques; elle échappe aux catégories de l'entendement et ne peut faire l'objet d'une analyse conceptuelle. Jung préfère s'en tenir à la phénoménologie du discours religieux:

²⁸⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 171.

²⁸⁸ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 107.

il adopte le point de vue du psychiatre et décrit uniquement les phénomènes psychiques qui se manifestent dans l'expérience immédiate.

La psychologie, en tant que science naturelle, ajoute-t-il, considère le monde religieux des idées sous l'angle de leur phénoménologie psychique sans toucher à leur contenu théologique.²⁸⁹

Au cours de toute sa carrière, Jung fait profession de foi dans l'empirisme: il se tient sur le terrain des faits et de l'expérience. *"(...) je suis avant tout un empiriste qui n'a découvert le problème du mysticisme occidental et oriental qu'au travers de l'expérience."*²⁹⁰ Les idées formulées par Jung sur le phénomène religieux se situent dans le domaine de l'expérience psychique; Jung ne leur attribue aucune valeur théologique en raison des limites gnoséologiques du discours du psychologue. C'est d'ailleurs ce qu'il affirme dans une lettre adressée au pasteur Ernst Jahn le 7 septembre 1935.

Comme empiriste, je ne connais que les images, à l'origine venues de l'inconscient, que l'homme se fait de la divinité, ou plus exactement, qui se font de la divinité dans l'inconscient, et ces images sont indubitablement très relatives.²⁹¹

Plusieurs années plus tard, Jung explique dans Mysterium

²⁸⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 90.

²⁹⁰ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 256.

²⁹¹ Ibid, p. 256.

conjunctionis pourquoi la psychologie des profondeurs s'intéresse au discours du théologien.

Je dois donc faire observer expressément que je ne traite ni de métaphysique, ni de théologie, mais que je m'occupe ici de données psychologiques qui se meuvent à la limite du connaissable. Si donc je me sers de certaines expressions qui rappellent le vocabulaire de la théologie, cela est seulement dû à la pauvreté du langage et non au fait que je serais d'avis que l'objet de la théologie coïncide avec celui de la psychologie. La psychologie n'est pas une théologie, mais une science de la nature qui cherche à décrire les phénomènes psychiques expérimentaux. Ce faisant, elle est, certes, amenée à prendre connaissance de la manière dont la théologie conçoit et nomme ces phénomènes, car cela relève de la phénoménologie des données en question.²⁹²

A plusieurs reprises, Jung distingue la réalité transpsychique ou transcendantale de Dieu, l'hypostase métaphysique, et la représentation symbolique que l'homme peut s'en faire. Si l'étude du fondement métaphysique de Dieu est une tâche qui revient au théologien, précise-t-il, l'étude de la phénoménologie religieuse concerne le médecin dans la mesure où elle constitue une expérience immédiate et un phénomène psychique. C'est là un point essentiel qui caractérise l'approche épistémologique de Jung: à la suite de Kant, Jung distingue "la chose en soi", à propos de laquelle on ne peut se faire qu'une idée approximative et fragmentaire, et l'idée ou la perception qu'on s'en fait, "la chose perçue ou connue". Jung reconnaît ainsi les limites de la raison humaine et son incapacité à appréhender l'essence ultime des choses.

²⁹² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 139.

Dans les 150 années écoulées depuis la critique kantienne de la raison pure, écrit Jung, l'idée s'est progressivement imposée que la pensée, la raison, l'entendement, etc., ne sont pas des processus existant en soi, affranchis de toute relativité subjective et soumis seulement aux lois éternelles de la logique, mais des fonctions psychiques...²⁹³

Le refus de s'aventurer dans le domaine de la métaphysique n'évite pas à Jung d'être la cible de critiques acerbes de la part de nombreux philosophes et théologiens qui, malheureusement, oublient les prémisses épistémologiques de la psychologie des profondeurs et prêtent à celle-ci un sens et une portée qui lui sont étrangers. Par exemple, Martin Buber considère Jung comme un spiritualiste, et plusieurs théologiens le qualifient de mystique ou de gnostique, parfois même d'agnostique ou d'athée. Ces auteurs se fourvoient grossièrement, à moins que l'ignorance ou la mauvaise foi les incitent à dénigrer l'oeuvre d'un homme qui n'a cessé, toute sa vie durant, de se proclamer partisan farouche de la méthode expérimentale.

²⁹³ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 172.

2.L'expérience religieuse selon Jung

Si les premiers ouvrages de Jung contiennent des opinions partagées sur la philosophie religieuse, ses ouvrages de maturité, par contre, se distinguent par leur nette orientation spiritualiste. En effet, à partir de 1918, après la terrible épreuve initiatique qui le précipite dans les profondeurs abyssales de l'inconscient, c'est-à-dire après sa rencontre avec le sage Philémon, Jung délaisse quelque peu les recherches cliniques et il s'intéresse principalement à la dimension transpersonnelle de l'âme humaine et aux problèmes de la psychologie religieuse. En 1954, au moment où il achève la rédaction de son imposant Mysterium conjunctionis, il écrit au pasteur Lachat que *"l'inconscient est la source immédiate de nos expériences religieuses"*²⁹⁴. Pour Jung, l'expérience religieuse correspond d'abord à la traversée de la nuit obscure, à la noyade du vieux roi, c'est-à-dire à la dissolution de la conscience dans l'immensité de l'inconscient. Toutefois, l'expérience religieuse évoque aussi le lever de l'aurore, la réalisation de la pierre éternelle et l'éclosion de la rose mystique. En somme, pour Jung, l'expérience religieuse consiste en une plongée dans l'inconscient, un retour dans la profondeur nocturne où se constellent les grands archétypes de la transformation et où se préparent la naissance de l'enfant divin, c'est-à-dire la conscience unifiée du Soi.

²⁹⁴ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 239.

Jung, fasciné par le pouvoir numineux de l'archétype et par la fonction transcendante du symbole, en vient peu à peu à parler de "*la fonction naturelle de la religion*"²⁹⁵. Reliant étroitement l'expérience religieuse à celle des archétypes, il affirme que les rites et les dogmes religieux ne font que récupérer les images essentielles du périple initiatique et cherchent à les projeter vers le monde extérieur afin de les rendre disponibles à la multitude. Il fait remarquer que l'essentiel de l'expérience intérieure demeure indicible et ne peut se communiquer par la raison, car la flamme divine, fragile et évanescence échappe à l'esprit incapable de la capturer et de l'enfermer dans des formes rigides, des formules creuses impuissantes à contenir la force rayonnante de l'archétype.

Pour bien décrire le caractère inusité de l'archétype, Jung utilise le terme "numineux", qu'il emprunte à Rudolf Otto dans son ouvrage Le Sacré paru en 1917. Pour Jung, l'archétype est un foyer énergétique qui crée des sentiments contradictoires, ambivalents; d'une part, il éveille un sentiment d'effroi et de dépendance face au créateur et à la force incommensurable de la vie; d'autre part, il produit fascination et attirance, félicité et exaltation, dans le coeur de l'homme qui s'émerveille devant les splendeurs de l'oeuvre divine.

²⁹⁵ Henri F. Ellenberger, A la découverte de l'inconscient, p. 599.

Par ailleurs, Jung définit la fonction religieuse comme "*l'attitude particulière d'une conscience qui a été transformée par l'expérience du numinosum*"²⁹⁶. Selon lui, la fonction religieuse fait intervenir l'expérience du "numineux", la présence d'une puissance étrangère irrationnelle, qui s'impose avec une liberté souveraine dans la vie de l'homme et influence les idées et les valeurs les plus profondes de celui-ci. L'attitude religieuse se manifeste aussi dans des figures surnaturelles (dieux, démons, fées, etc.) qui représentent des champs de force nommés archétypes. Selon Jung, l'expérience numineuse se situe au coeur même de l'individuation; elle constitue une voie de transformation qui permet à l'individu de se dépouiller de ses limites et de ses contraintes psychologiques, comme il l'écrit dans une lettre à P.W. Martin, le 28 août 1945.

Vous avez tout à fait raison: ce qui m'intéresse avant tout dans mon travail n'est pas de traiter les névroses mais de me rapprocher du numineux. Il n'en est pas moins vrai que l'accès au numineux est la seule véritable thérapie et que, pour autant que l'on atteigne les expériences numineuses, on est délivré de la malédiction que représente la maladie.²⁹⁷

La finalité du processus d'individuation consiste donc à renouer avec la source intérieure, à recouvrer la plénitude de la vie. Parmi les nombreux archétypes qui peuplent l'inconscient, Jung

²⁹⁶ C.G. Jung, Collected Works, volume 11, Psychology and Religion: West and East, p. 8, par. 9.

²⁹⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 114.

identifie l'image de Dieu, symbole de la totalité psychologique, qu'il associe à l'archétype du Soi et dont la découverte confère sens et profondeur à la vie car, à son contact, la conscience puise une vitalité nouvelle et retrouve son mythe originel. Dans un rêve qu'il fait en 1927 et où il contemple un magnifique magnolia rouge inondé dans le brouillard épais de Londres, Jung perçoit l'intensité d'une telle expérience et la joie immense qu'elle procure à l'individu découvrant pour la première fois, le sens et la finalité de son existence.

A la suite de sa dure épreuve des années 1913-1918 et de sa découverte de l'archétype central, du Soi, en 1927, Jung acquiert la conviction que l'homme est un être naturellement religieux. Il affirme que l'instinct spirituel est aussi puissant et fondamental que l'instinct sexuel, qu'il ne constitue ni un épiphénomène ni un symptôme relié à une attitude névrotique mais représente plutôt le pôle psychique opposé à celui de l'instinct biologique. Selon Jung, bon nombre de ses patients ont guéri leur névrose en renouant simplement avec la pratique religieuse. La psychothérapie jungienne incite à renouer avec la sagesse intérieure, à retrouver la plénitude de la fonction religieuse, c'est-à-dire l'image de Dieu, de la Totalité, du Soi, afin de combattre les effets nocifs de la dissociation psychique. Voilà la raison qui pousse Jung à se consacrer à l'étude du symbolisme religieux.

(...) dans les rêves et les produits de l'imagination apparaissent de nombreux motifs à nette connotation

religieuse, visant tout à fait clairement à exercer sur l'orientation de la conscience un effet régulateur et à rétablir ainsi l'équilibre compromis. C'est à la suite de telles expériences que je me suis vu contraint de m'occuper de questions religieuses et de m'intéresser de plus près à la psychologie du discours religieux.²⁹⁸

Les recherches de Jung soulignent également les anomalies et les déficiences du discours religieux. Son expérience d'analyste lui montre que l'archétype central se manifeste spontanément dans des figures quaternaires, nettement différentes des images de la mythologie chrétienne axées sur la Trinité.

Si je suis obligé de m'occuper de théologie, précise justement Jung, c'est en raison du fait que les symboles essentiels révélés par voie naturelle, comme la quaternité, ne sont pas en accord avec les symboles de la Trinité.²⁹⁹

Dès son arrivée au Burgholzli, Jung est confronté à la dure réalité humaine: il découvre le côté sombre de l'existence dans ses relations avec ses malades et les difficultés qu'il éprouve à communiquer avec eux, à les rejoindre dans leur monde imaginaire. Ses recherches centrées sur la signification des visions et des fantasmes psychotiques, lui révèlent la cause essentielle de la maladie mentale: la dissociation psychique. Par ailleurs, ses recherches sur le contenu des psychoses lui dévoilent la phénoménologie de l'archétype central et le moyen de lutter contre

²⁹⁸ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 111.

²⁹⁹ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 174.

les effets nocifs de la psychose; par exemple, l'étude des délires psychotiques lui révèle l'existence d'un archétype centralisateur, le Soi, qui vise à unifier les éléments dispersés dans l'inconscient et à canaliser les énergies fraîchement libérées. L'archétype du Soi, remarque Jung, répond à un besoin essentiel: il permet au moi de renouer avec la source profonde et d'y puiser une vitalité nouvelle de façon à poursuivre son évolution. Il s'agit là, souligne Jung, d'une exigence fondamentale et archétypique de la nature humaine.

Au cours des premières années de sa pratique médicale, Jung développe "*l'idée d'un ordre ou substrat indestructible de l'âme humaine.*"³⁰⁰ Son intérêt pour les problèmes de l'âme humaine l'incite tout naturellement à l'étude de la fonction religieuse qui caractérise et détermine l'ensemble de la conduite humaine et vise ainsi à préserver l'intégrité de l'appareil psychique.

Une interprétation psychologique des images archétypiques dominantes dévoile une suite continue des transformations psychologiques, où se manifeste la vie autonome des archétypes - dans les coulisses de la conscience. Cette hypothèse a été élaborée pour éclairer et rendre compréhensible notre histoire religieuse. J'y ai été conduit par le traitement des souffrances psychologiques et par l'incapacité de mes patients à saisir les interprétations et les concepts de la théologie. Les besoins de la psychothérapie m'ont démontré l'énorme importance d'une attitude religieuse à laquelle on ne peut accéder sans une ample compréhension de la tradition religieuse, pas plus qu'il n'est possible de comprendre et de guérir les souffrances d'un individu sans une

³⁰⁰ C.G. Jung, Collected Works, volume 8, The structure and dynamics of the psyche, p. 278, par. 528.

connaissance approfondie de l'arrière-plan de sa biographie.³⁰¹

Vers la fin de sa vie, Jung porte un regard critique sur sa longue pratique médicale et établit une constatation intéressante: tous les patients âgés de plus de 35 ans qu'il a traités au cours de sa carrière souffraient, en dépit des symptômes observés, d'un problème essentiellement religieux. Il en déduit que le mal profond qui les rongait, la douleur sourde qui les tenaillait malgré des efforts répétés pour s'en dégager, s'expliquent par leur attitude face à la vie et par le rapport qu'ils entretenaient avec le dieu intérieur.

Parmi tous les patients que j'ai traités au cours de la seconde moitié de leur vie, écrit Jung, c'est-à-dire après trente-cinq ans, il n'en est pas un dont le problème, en dernier recours, n'ait pas été de découvrir un point de vue religieux sur la vie.³⁰²

Pour Jung, il appert donc que l'expérience religieuse inclut l'expérience de l'archétype, la rencontre du *numinosum*. Il remarque que, parmi les myriades d'images qui peuplent l'inconscient, le Soi est sans doute l'archétype qui s'apparente le plus à l'imaginaire religieux. Ne déclare-t-il pas déjà en 1916, dans Dialectique du Moi et de l'inconscient, qu'"on pourrait aussi

³⁰¹ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 206.

³⁰² C.G. Jung, Collected Works, volume 11, Psychology and Religion: West and East, p. 334, par. 509. Cité par Anthony Stevens, Jung: l'oeuvre-vie, p. 240.

*bien dire du Soi qu'il est "Dieu en nous"*³⁰³? De façon générale, Jung définit le Soi comme l'archétype de Dieu, représenté par différents symboles dont le mandala.

(...) aussi est-ce précisément dans la littérature religieuse, dit-il, que nous trouvons les meilleurs parallèles aux symboles et aux états psychiques correspondant aux situations décrites dans ces mandalas. Ces situations constituent des expériences intérieures intenses qui (...) produisent sur l'âme un effet de croissance durable, dans le sens d'une maturation et d'un approfondissement de la personnalité.³⁰⁴

Selon Jung, l'homme d'aujourd'hui cherche à retrouver un sentiment d'unité intérieure à travers une pratique religieuse séculaire. Toutefois, si le dogme transmet l'image du *numen* sur le plan collectif, l'expérience originelle, qui doit être reformulée constamment en des termes nouveaux pour satisfaire les besoins de l'âme, demeure réservée à un petit nombre; la grande difficulté consiste assurément à réaliser l'individuation, à engager le dialogue avec la divinité intérieure, non à discourir à son sujet. Pendant ce temps, la plupart des hommes qui croient avoir atteint des sommets de spiritualité, sombrent dans les ténèbres originelles, libèrent les instincts les plus bas et inondent le monde d'un flot de sang. Au lieu de mener le véritable combat qui pourrait les libérer du mal qui les habite, ces hommes projettent leur ombre sur leur prochain et ignorent leur participation au mal

³⁰³ C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 255.

³⁰⁴ C.G. Jung, L'Âme et le Soi, p. 124.

qui se propage autour d'eux.

(...) ce qui est déjà construit, note Jung, est pourri. Nous avons besoin pour une part de fondations nouvelles. C'est pourquoi nous devons creuser pour descendre jusqu'au fond primitif et c'est ainsi, du conflit entre le contemporain civilisé et le primitif germanique, que naîtra d'abord ce dont nous avons besoin, c'est-à-dire une nouvelle expérience de Dieu. Je ne crois pas que ce but puisse être atteint par des exercices artificiels.³⁰⁵

³⁰⁵ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 74.

3. Religion et instinct

Jung affirme que la relation entre la fonction religieuse et l'instinct se fonde sur la structure antinomique de la psyché, particulièrement sur le rapport entre l'archétype et l'instinct. Il précise que, dans sa forme primitive, la religion constitue un système régulateur qui tempère le dynamisme de l'instinct. Pour Jung, la pratique religieuse constitue un remède naturel qui régularise l'écoulement des forces instinctuelles et leur fournit un mode d'expression qui ne compromet pas les valeurs déjà intégrées à la conscience.

De fait, l'infrastructure des représentations religieuses permet de canaliser le flux énergétique libéré au cours de l'individuation en lui fournissant des formes nouvelles qui sauvegardent les contenus de la conscience. Cette infrastructure protège également la personnalité contre les risques d'inflation psychique.

Jung précise toutefois que la valeur essentielle du discours religieux réside dans sa capacité de transmettre la flamme numineuse à la multitude et de la perpétuer indéfiniment d'une génération à une autre.

C'est la raison pour laquelle, dit-il, je m'intéresse avec tant de fébrilité à la question de l'Église car l'Église représente l'instance terrestre où l'esprit au

sens religieux touche la masse bestiale.³⁰⁶

Par l'étude de la phénoménologie religieuse, Jung cherche à mieux comprendre, d'une part, les dynamismes archétypiques qui déterminent l'évolution de la conscience collective et, d'autre part, les mécanismes d'autorégulation qui organisent et agencent les images archétypiques de l'imaginaire religieux.

Après avoir complété ses premiers travaux sur les archétypes, Jung aborde avec insistance les besoins religieux de l'homme moderne. Il explique que chaque mouvement religieux, chaque confession, se développe en fonction d'un environnement culturel et géographique particulier: la mentalité de chaque peuple, ses idées et ses croyances, ses coutumes et ses traditions, reposent en dernier ressort sur son inconscient collectif, auquel aucun autre ne saurait se substituer sans arracher ce peuple au sol nourricier qui a pourvu à sa longue croissance. La mémoire des ancêtres, le souffle des esprits disparus habitent le tréfonds de l'âme collective et participent à l'évolution de chaque communauté humaine. C'est ainsi que, selon Jung, le christianisme est la religion qui répond le mieux aux besoins de l'âme occidentale et qu'aucune autre religion ne saurait remplacer le christianisme sans heurter les idées ou les valeurs ancestrales qui en constituent le

³⁰⁶ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 145.

fondement historique; l'adoption du christianisme par l'Occident, ne s'explique pas du tout comme un choix de la raison.

C'est l'image que l'Occident se fait de Dieu qui est valable pour moi, écrit Jung, qu'elle suscite ou non mon adhésion intellectuelle.³⁰⁷

En outre, Jung s'intéresse aux représentations religieuses et à la philosophie morale du monde oriental, qui considère les notions du bien et du mal comme des valeurs relatives au lieu de les ériger en catégories distinctes et absolues. Au cours de son voyage aux Indes en 1938, Jung cherche à comprendre la conception que l'Orient se fait de la divinité intérieure, de l'inconscient, mais il réalise rapidement que les trésors de la sagesse orientale ne lui sont pas destinés. Quand, une nuit, il fait un rêve qui lui rappelle sa terre natale et le mythe de la quête du Graal qui lui est relié, il comprend que les religions d'Orient demeureront toujours des religions étrangères pour l'homme d'Occident: les religions orientales peuvent faire l'objet d'étude pour l'homme occidental, mais leur message ne parviendra jamais à descendre jusque dans son coeur, dans le sein humide de sa terre intérieure, alors que le mythe chrétien y parvient facilement et provoque une émotion qui l'envahit et le transforme totalement.

Jung conclut que le symbole central du christianisme, le mythologème de la chute originelle et de la résurrection glorieuse,

³⁰⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 83.

est une réalité universellement répandue dans l'âme occidentale. Il ajoute que le mythe chrétien se serait dissipé de lui-même depuis longtemps, s'il n'atteignait pas l'homme d'Occident dans sa réalité intime la plus profonde.

4. Sommaire

C'est en 1940 que Jung entreprend véritablement des études de phénoménologie religieuse.

C'est un des aspects essentiels de mes travaux, dit-il, que, très tôt déjà, ils abordèrent des questions concernant les conceptions du monde et qu'ils traitèrent de la confrontation de la psychologie avec les questions religieuses. Ce n'est pourtant qu'en 1940, dans *Psychologie et religion* et, à la suite, en 1942 dans *Paracelse* que je me suis exprimé de façon circonstanciée sur ces sujets. (...) C'est l'étude de Paracelse qui, finalement m'a amené à décrire l'essence de l'alchimie, en particulier son rapport avec la religion et la psychologie ou, pourrait-on encore dire, l'essence de l'alchimie dans son aspect de philosophie religieuse.³⁰⁸

Ses recherches dans le domaine de la psychologie religieuse permettent de retracer l'évolution de ses idées sur Dieu. Dès qu'il s'arrête à réfléchir sur l'image du Christ, Jung lui découvre un lien avec l'esprit mercuriel. Pour Jung, si le dieu de la nature est une figure étrange qui rappelle parfois celle du Christ, sa contrepartie souterraine semble constituer une compensation à la nature essentiellement lumineuse de la divinité solaire. Dans son essai Mercure (1942), Jung définit en effet le Christ comme une image primordiale du conscient collectif et le *Mercurius* comme "la divinité telle qu'elle se reflète dans la nature maternelle"³⁰⁹.

³⁰⁸ C.G. Jung, Ma vie, p. 244.

³⁰⁹ Marie-Louise von Franz, Jung, son mythe en notre temps, p. 45.

Ma tentative de confronter la psychologie analytique avec les conceptions chrétiennes m'achemina finalement à la question du Christ comme figure psychologique.³¹⁰

Plus tard, dans Psychologie et Alchimie (1944), Jung souligne l'analogie entre le Christ et la Pierre: tous les deux sont des symboles du Soi, du centre intérieur. Puis, dans Aïon (1951), Jung examine le jeu des opposés et ses manifestations dans l'histoire du christianisme. Il identifie le Christ à l'archétype du Soi et il soutient que l'humanité entière se trouve engagée dans un vaste processus d'individuation; il étudie particulièrement l'évolution de l'image qu'on se fait du Christ dans les diverses représentations qu'on en donne au fil de l'histoire.

Il ne s'agissait plus pour moi de la question de ses parallèles que l'on pouvait trouver dans l'histoire de l'esprit, mais d'une confrontation de sa figure avec la psychologie. Dans cet ouvrage, je ne considérais pas le Christ comme une figure libre de toutes les contingences; je cherchais au contraire à montrer le développement à travers les siècles du contenu religieux qu'il représente.³¹¹

Dans Aïon, en effet, Jung établit des correspondances entre la figure historique du Christ et des symboles antiques connus. Entre autres, il rapproche la figure du Christ de l'image de l'anthropos reliée au côté obscur, chtonien, de la totalité humaine: la figure

³¹⁰ C.G. Jung, Ma vie, p. 245.

³¹¹ Ibid, p. 246.

christique incarne l'aspect clair et lumineux de la totalité psychique dont la dimension obscure est rejetée, explique-t-il, et projetée sur la figure de l'Antéchrist. Il identifie ces deux figures, le Christ et l'Antéchrist, aux deux Poissons, qui symbolisent l'ère astrologique du même nom.

Les perspectives historiques développées dans Aïon préparent le terrain pour la publication de Réponse à Job l'année suivante, en 1952. Dans ce dernier ouvrage, Jung réfléchit sur le problème du mal, problème qui l'obsède depuis sa jeunesse. Dès les premières pages de son essai, Jung souligne le caractère subjectif de sa démarche, comme en fait foi un passage de la lettre qu'il écrit au théologien suisse Jacob Amstutz le 28 mars 1953.

(...) sachez que j'ai moi-même vécu comme un drame la rédaction de mon texte, un drame qui me dépassait. J'ai eu tout à fait le sentiment d'être la *causa ministerialis* de mon livre. Il m'est tombé dessus, de manière soudaine et inattendue, alors que j'étais malade et fiévreux. J'en éprouve le contenu comme une sorte de déploiement de la conscience divine, auquel je suis obligé de participer que je le veuille ou non(...)³¹²

Dans Réponse à Job, Jung se demande comment un Dieu plein de bonté et d'amour peut tolérer l'existence du mal jusqu'à le créer. Le problème de la souffrance, particulièrement la souffrance du juste, préoccupe Jung qui n'arrive pas à se l'expliquer et qui se révolte de le voir projeter le juste dans le gouffre du désespoir. Jung

³¹² C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 173.

remet en question la représentation traditionnelle du Dieu chrétien, tout de bonté et de miséricorde, et il se demande si ce Dieu ne serait pas un Esprit ambivalent, à la fois bon et méchant. Dans le cours de ses réflexions, il en vient à supposer la nécessité pour Dieu d'être racheté par l'homme. Le mythogène de l'Incarnation divine prend alors une importance capitale dans la psychologie des profondeurs. Dieu a besoin de l'homme pour prendre conscience de Lui-même et de sa création. *"L'homme est un miroir dans lequel Dieu se contemple, ou bien l'organe sensoriel au moyen duquel Il se saisit dans Son Etre"*³¹³, écrit Jung à Jacob Amstutz en 1953. Cette idée est venue à Jung pour la première fois quand, lors d'une expédition en Afrique, il contemple la beauté indicible qui s'étend sur les plaines de l'Athai et que la pureté de ce moment privilégié l'amène à s'interroger sur le rôle de l'homme dans l'oeuvre de la création. Pour Jung, le miracle de la conscience consiste donc à renouveler l'expérience cosmogonique et à permettre à Dieu de s'incarner dans la conscience humaine.

Ce qui m'importait cette fois-ci, c'est le rapport de Dieu à l'homme, c'est-à-dire l'image que celui-ci se fait de Dieu. Si la conscience divine est plus totale que celle de l'homme, alors la Création n'a pas de sens, et la vie humaine n'a pas de but. Alors Dieu ne joue effectivement pas aux dés, comme le dit Einstein, mais il s'est inventé une machine, ce qui est encore plus grave. Il est vrai que toute l'entreprise de la Création ressemble davantage à un jeu de hasard qu'à quelque chose d'intentionnel. Ces vues nouvelles devraient amener sans aucun doute une profonde transformation de l'image que

³¹³ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 174.

l'homme se fait de Dieu.³¹⁴

Par ailleurs, l'étude sur le phénomène christique contenue dans Aiôn montre l'évolution des représentations religieuses dans la conscience collective au cours de l'histoire. Cette première étude conduit Jung à s'interroger sur le phénomène de l'Anthropos, c'est-à-dire du Soi, et à observer ses manifestations dans la psyché individuelle: ce sera le sujet de Les Racines de la conscience (1954).

Enfin, dans Mysterium conjunctionis (1955-56), Jung examine le processus de synthèse qui se déroule dans le Grand Oeuvre alchimique, où se réalise, dans le coeur de l'homme, la réconciliation des opposés, l'union du ciel et de la terre.

³¹⁴ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 181.

5. La vie de Jung et le problème de Dieu.

Dans Ma vie, Jung évoque une suite d'événements qui ont influencé sa conception de Dieu dès son plus jeune âge. Né le 26 juillet 1875 à Kesswil, près du lac Constance, Jung grandit au presbytère du château de Laufen, dans une atmosphère oppressante. En effet, il règne au sein du couple que forment ses parents une tension qui pèse lourd sur la sensibilité du jeune Jung et qui constitue, selon des biographies de Jung publiées récemment³¹⁵, une source permanente de conflits: les parents de Jung font chambre à part et son père, Achille Jung, est rongé par un mal mystérieux qui l'éloigne des siens. Le jeune Jung est particulièrement sensible de voir son père vaciller dans sa foi et sombrer lentement dans un abîme d'angoisse.

Les premières expériences qui influencent Jung dans ses idées religieuses se rattachent au thème de la mort. Dans les premières pages de Ma vie, Jung relate des événements où la mort occupe le premier plan: découverte d'un cadavre près des chutes du Rhin et enterrements religieux auxquels il a assisté; puis il décrit les fantasmes morbides qui germent dans son esprit après qu'il ait été témoin de ces événements. Les cérémonies d'inhumation sont pour lui des spectacles particulièrement effroyables. Jung se rappelle

³¹⁵ Voir Vincent Brome, Carl Gustav Jung, l'homme et le mythe, Éditions Hachette, ainsi que Anthony Stevens, Jung: l'oeuvre-vie, Éditions du Félin.

les paroles de l'officiant religieux disant aux fidèles éplorés que le "Seigneur Jésus a pris ces gens avec lui", et il revoit les cercueils descendre lentement en terre jusqu'à disparaître au fond de la fosse. Puis, il ajoute à son récit que ce rituel, associé aux paroles d'une prière enfantine comparant les enfants à des "küechli", sortes de pâtisseries, lui donnait à croire que Jésus était un ogre qui dévorait les enfants dans le sein de la terre.

(...) je saisisais facilement que Satan aimait les "küechli" et qu'il fallait l'empêcher de les dévorer. Par conséquent, bien que le "Seigneur Jésus" ne les aimât pas, il les mangeait pourtant pour les enlever à Satan. Tel était mon argument réconfortant. Mais on disait encore que le "Seigneur Jésus" "prenait" près de lui d'autres gens et cela signifiait pour moi: les mettre dans un trou creusé dans la terre.

Cette sinistre conclusion faite par analogie eut des conséquences fatales: je commençai à me méfier du "Seigneur Jésus". Il perdit son aspect de grand oiseau rassurant et bienveillant et fut assimilé aux sombres hommes noirs en redingotes avec leur chapeau haut de forme et leurs souliers noirs reluisants qui s'occupaient de la caisse noire.³¹⁶

Quelques pages plus loin, Jung explique que le "Seigneur Jésus" devint pour lui une figure ambivalente, un être tantôt bon et secourable, tantôt effrayant et sanglant.

Le "Seigneur Jésus", dit-il, me semblait être, je ne sais pourquoi, une sorte de dieu des morts secourable puisqu'il chassait les fantômes de la nuit, mais en lui-même effrayant parce qu'il était crucifié et cadavre

³¹⁶ C.G. Jung, Ma Vie, p. 29.

sanglant.³¹⁷

Dans son autobiographie, Jung raconte encore l'impression de terreur panique que lui inspira un jour un prêtre catholique tout vêtu de noir, qui était un jésuite redouté par son père et qu'il associa spontanément au "Seigneur Jésus" terrifiant. Tous ces faits illustrent que Jung, enfant, jouit d'une imagination débordante et qu'il arrive aisément à se construire un univers fantasmatique au sein duquel surgit de façon dramatique l'image d'un Christ sanglant. Toutefois, ces premiers souvenirs n'expliquent pas tout. D'autres détails contenus dans Ma vie révèlent, chez Jung, les premières manifestations d'un esprit étranger à la tradition chrétienne, un esprit de la nature, qui hante les rêves du jeune enfant et lui inspire des réflexions édifiantes sur Dieu et le mal. Cet esprit insuffle à Jung un premier songe dont il gardera un souvenir inaltérable.

A peu près à la même époque (...), raconte-t-il, j'eus le premier rêve dont je puisse me souvenir et qui devait me préoccuper toute ma vie durant. J'avais alors trois ou quatre ans.

Le presbytère est situé isolé près du château de Laufen et derrière la ferme du sacristain s'étend une grande prairie. Dans mon rêve, j'étais dans cette prairie. J'y découvris tout à coup un trou sombre, carré, maçonné dans la terre. Je ne l'avais jamais vu auparavant. Curieux, je m'en approchai et regardai au fond. Je vis un escalier de pierre qui s'enfonçait ; hésitant et craintif, je descendis. En bas, une porte en plein cintre était fermée d'un rideau vert. Le rideau était

³¹⁷ Ibid, p. 33.

grand et lourd, fait d'un tissu ouvragé ou de brocart; je remarquai qu'il avait très riche apparence. Curieux de savoir ce qui pouvait bien être caché derrière, je l'écartai et vis un espace carré d'environ dix mètres de longueur que baignait une lumière crépusculaire. Le plafond voûté était en pierre et le sol recouvert de dalles. Au milieu, de l'entrée jusqu'à une estrade basse, s'étendait un tapis rouge. Un trône d'or se dressait sur l'estrade; il était merveilleusement travaillé. Je n'oserais l'affirmer, mais il était peut-être recouvert d'un coussin rouge. Le siège, véritable trône royal, était splendide, comme dans les contes! Dessus, un objet se dressait, forme gigantesque qui atteignait presque le plafond. D'abord, je pensai à un grand tronc d'arbre. Haut de quatre à cinq mètres, son diamètre était de cinquante à soixante centimètres. Cet objet était étrangement constitué: fait de peau et de chair vivante, il portait à sa partie supérieure une sorte de tête de forme conique, sans visage, sans chevelure. Sur le sommet, un oeil unique, immobile, regardait vers le haut.

La pièce était relativement claire, bien qu'il n'y eût ni fenêtre, ni lumière; mais, au-dessus de la tête brillait une certaine clarté. L'objet ne remuait pas et pourtant j'avais l'impression qu'à chaque instant il pouvait, tel un ver, descendre de son trône et ramper vers moi. J'étais comme paralysé par l'angoisse. A cet instant insupportable, j'entendis soudain la voix de ma mère venant comme de l'extérieur et d'en haut qui criait: "Oui, regarde-le bien, c'est l'ogre, le mangeur d'hommes!" J'en ressentis une peur infernale et m'éveillai suant d'angoisse.³¹⁸

Une interprétation réductrice verrait sans doute des connotations sexuelles dans ce rêve d'enfance et montrerait que ce rêve constitue une compensation à l'impuissance du père ou, simplement, un éveil de la fonction sexuelle chez le jeune enfant. Pourtant, Jung n'a jamais accordé la moindre signification sexuelle à ce rêve; il y voit plutôt la manifestation de ses angoisses face au

³¹⁸ Ibid, p. 30-31.

thème de la divinité et de son côté obscur, symbolisé par la figure de l'ogre.

Le phallus de ce rêve semble, dit-il, (...) un dieu souterrain qu'il vaut mieux ne pas mentionner. Comme tel il m'a habité, à travers toute ma jeunesse, et il a résonné en moi chaque fois que l'on parlait avec trop d'emphase du Seigneur Jésus-Christ. Le "Seigneur Jésus" n'a jamais été, pour moi, tout à fait réel, jamais tout à fait acceptable, jamais tout à fait digne d'amour, car toujours je pensais à sa contrepartie souterraine comme à une révélation que je n'avais pas cherchée et qui était épouvantable.³¹⁹

Parvenu à un âge avancé, Jung considère ce rêve comme son initiation au côté obscur de la vie. En effet, l'éclosion de ce premier songe prophétique constitue pour lui l'expérience initiale à partir de laquelle il développera, plusieurs années plus tard, les réflexions les plus profondes et les plus percutantes sur le problème du bien et du mal.

Ce rêve d'enfant, poursuit Jung, m'initia aux mystères de la terre. Il y eut alors, en quelque sorte, une mise en terre et des années s'écoulèrent avant que j'en revienne. Aujourd'hui, je sais que cela se produisit pour apporter la plus grande lumière possible dans l'obscurité. Ce fut une sorte d'initiation au royaume des ténèbres. C'est à cette époque que ma vie spirituelle a inconsciemment commencé.³²⁰

³¹⁹ Ibid, p. 32.

³²⁰ Ibid, p. 34.

Quand Jung parle d'"initiation au mystère de la terre" et de "lumière qui naît dans l'obscurité", il s'interroge sur l'esprit qui s'impose à lui de façon soudaine et redoutable, et il soupçonne la nature paradoxale de cet esprit.

Qui donc parlait en moi? A qui appartenait l'esprit qui avait imaginé ces événements? Quelle intelligence supérieure était là à l'oeuvre?(...) Qu'est-ce donc qui parlait alors en moi? Qui est-ce qui soulevait les suprêmes problèmes? Qui donc assemblait le haut et le bas, fournissant ainsi la base de tout ce qui allait remplir la deuxième moitié de ma vie d'orages passionnés? (...) Qui donc, sinon l'hôte étranger venu d'en haut et d'en bas?³²¹

Les premiers souvenirs d'enfance de Jung sont d'une importance capitale: d'une part, ils montrent que, dès son plus jeune âge, Jung vit en contact avec un esprit étranger à la tradition chrétienne, un esprit qui guide le cours de ses pensées les plus secrètes et l'introduit au royaume des ombres; d'autre part, ils laissent entrevoir que sa rencontre avec l'alchimie se prépare déjà dans la profondeur de son inconscient. Derrière le souffle de son mystérieux no 2, Jung pressent l'existence d'un monde sombre, nocturne, où coule une autre source de connaissance, une lumière nouvelle qu'il découvrira beaucoup plus tard dans les vieux grimoires alchimiques sous le nom de *lumen naturae*.

Dans l'image du roi phallique, Jung verra en effet celle d'un dieu souterrain, caché au tréfonds de l'âme humaine; cette image

³²¹ Ibid, p. 34.

rappelle l'anthropos divin que recherchent les auteurs hermétiques et qui est l'esprit de la nature perdu au sein de la matière. Cette image déterminera pour toujours les idées religieuses de Jung et sa conception de Dieu: le Dieu de la philosophie alchimique vit dans la profondeur de la terre, pense-t-il, tout comme le phallus qu'il a aperçu dans la prairie verdoyante. Plusieurs années plus tard, Jung explique que la tradition alchimique présente une vision du monde au centre de laquelle se trouve l'image du *Mercurius duplex*; la divinité souterraine complète ainsi la figure solaire du Christ. Alors que Freud conçoit la sexualité comme un simple phénomène instinctuel et biologique, Jung lui attribue pour sa part une double signification: pour lui, la sexualité est à la fois un phénomène biologique et l'expression d'un esprit chtonien.

Comme expression d'un esprit chtonien, dit-il, la sexualité est de la plus grande importance. Cet esprit-là est l'"autre visage de Dieu", le côté sombre de l'image de Dieu.³²²

Au cours de son adolescence, Jung ne cesse de réfléchir sur le problème de Dieu et il en vient à aborder les grands problèmes de la morale religieuse. Par un beau jour d'été de l'année 1887, revenant de l'école et passant devant la place de la cathédrale, Jung va gaiement son chemin et admire le paysage majestueux qui s'offre à ses yeux, quand un soudain malaise le secoue: il sent sourdre en lui une angoisse sourde, qui se transforme vite en un

³²² C.G. Jung, Ma vie, p. 196.

profond sentiment de culpabilité. Les jours suivants, il se fait violence pour réprimer les pensées qui cherchent à franchir le seuil de sa conscience, bien qu'il sache qu'il s'agit là de réflexions qui le concernent dans sa relation avec Dieu. Déduisant de cette expérience que Dieu a permis à Adam et Eve de transgresser Sa volonté et de commettre le péché originel et qu'en conséquence l'homme n'est pas l'unique responsable de la faute originelle, il se sent aussitôt soulagé de son sentiment de culpabilité et il soupçonne maintenant Dieu d'être le principal agent du conflit intérieur qui l'agite. Peu à peu, Jung en vient à penser que Dieu désire qu'il use de sa liberté au risque même de lui désobéir en accueillant le fantôme gênant.

Je rassemblai tout mon courage, explique-t-il, comme si j'avais eu à sauter dans le feu des enfers, et je laissai émerger l'idée: devant mes yeux se dresse la belle cathédrale et au-dessus d'elle le ciel bleu; Dieu est assis sur son trône d'or très haut au-dessus du monde et de dessous le trône un énorme excrément tombe sur le toit neuf et chatoyant de l'église; il le met en pièces et fait éclater les murs.³²³

Si l'interprétation réductrice de ce rêve dévoile l'existence d'un complexe de culpabilité qui inhibe les pulsions sexuelles de l'enfant chez Jung, elle ne nous apprend pas grand chose sur le conflit moral qui l'assaille et sur les réflexions religieuses qui l'intéressent. En réalité, l'angoisse créée par ce fantôme provient d'une source bien plus profonde; elle concerne le problème

³²³ Ibid, p. 59.

fondamental de la face obscure de Dieu.

Heureusement, le jeune Jung tire profit de son expérience et il retiendra les retombées positives de sa première confrontation avec l'inconscient. En effet, dans un sursaut de courage que son raisonnement lui inspire, l'enfant Jung ose se dresser devant la divinité et il ouvre les portes de son esprit aux forces obscures qui l'habitent. Contre toute attente, Jung fait alors l'expérience de la Grâce divine, expérience salvatrice qui a manqué à son père, et il se sent aussitôt libéré.

Par ailleurs, un détail biographique important permet de suivre l'évolution des idées religieuses de Jung. Dans Ma vie, Jung explique en effet que, lorsqu'il a commencé de s'interroger sur Dieu, vers l'âge de 11 ans, on lui a enseigné d'éviter de se faire une idée précise à son sujet. Ce précepte plaît à Jung qui pressent que Dieu rejoint quelque part son monde secret et les manifestations étranges de son fameux no 2.

Quelques années plus tard, Jung s'interroge sur la souffrance humaine et il juge son existence incompatible avec l'idée d'un Dieu infiniment bon.

Dans quelle mesure Dieu emplissait-il de sa bonté le monde naturel? Cela me restait obscur et même extrêmement incertain. C'était sans doute encore un de ces points sur lesquels on ne devait pas réfléchir et que l'on devait simplement croire. Si Dieu est le "Bien suprême", pourquoi son monde, ses créatures sont-ils si

imparfaits, si corrompus, si pitoyables? Évidemment parce qu'ils ont été marqués par le diable et mis sens dessus dessous par lui, pensai-je. Or le diable est aussi la créature de Dieu. Il me fallait donc chercher des lectures se rapportant à lui. Le diable me semblait être très important. Je rouvris donc ma *Dogmatique* et cherchai la réponse à cette question brûlante des causes de la souffrance, de l'imperfection et du mal; mais je ne pus rien trouver.³²⁴

A la même période, sa mère lui suggère la lecture du Faust de Goethe. Jung y rencontre aussitôt la figure de Méphisto et il ne peut se résoudre à n'y voir que la figure du "diable", un esprit essentiellement mauvais. Il faudra plusieurs années avant que Jung découvre que Méphisto, loin de représenter uniquement le diable du monde chrétien, correspond aussi au *Mercurius* alchimique.

Dans les pages suivantes de Ma vie, au chapitre des *Années d'études*, Jung rapporte un rêve qui a exercé une influence décisive sur son orientation professionnelle. Ce rêve se situe au moment où, candidat à l'examen du baccalauréat, Jung s'interroge sur son avenir et se demande dans quelle faculté il doit s'inscrire.

(...) je me trouvais encore dans une forêt, raconte-t-il. Des cours d'eau la parcouraient et, à l'endroit le plus obscur, j'aperçus, entouré d'épaisses broussailles, un étang de forme ronde. Dans l'eau, à moitié enfoncé, il y avait un être extraordinairement étrange: un animal rond, scintillant de multiples couleurs et composé de nombreuses petites cellules ou d'organes ayant la forme de tentacules. Un radiolaire gigantesque d'environ un mètre de diamètre. Que cette créature magnifique soit restée à cet endroit caché, dans l'eau claire et profonde, sans être dérangé, me parut une merveille

³²⁴ Ibid, p. 80.

indescriptible; elle éveilla en moi le plus ardent désir de savoir, si bien que je me réveillai le coeur battant.³²⁵

A la suite de ce rêve, Jung optera pour les sciences naturelles.

Beaucoup plus tard, grâce à ses travaux sur l'alchimie, Jung découvrira que l'animal étrange et scintillant de son rêve symbolise l'esprit de la nature, tout comme, chez Paracelse, la forme ronde désigne "la lumière de la nature", la lumière enfouie dans l'obscurité de la matière, la lumière qui resplendit dans les ténèbres.

En somme, les réflexions et les rêves du jeune Jung le montrent déjà habité par l'esprit de la tradition alchimique. C'est la divinité mercurielle qui lui insuffle des visions et des réflexions totalement étrangères aux préoccupations d'un enfant normal; cette même divinité mercurielle confronte déjà Jung aux problèmes moraux de la pensée chrétienne et elle présage ses recherches sur le bien et le mal ainsi que sur la conception d'un Dieu antinomique conçu comme *complexio oppositorum*.

³²⁵ C.G. Jung, Ma vie, p. 107.

6. Jung et l'alchimie

6.1 Les premières réflexions de Jung sur l'idée de Dieu

Dans ses premiers travaux de psychopathologie, notamment dans Psychologie de la démence précoce (1907) et dans Le contenu des psychoses (1908–1914), Jung ne fait aucune mention de ses recherches en phénoménologie religieuse. A ce moment, l'essentiel de ses recherches porte encore exclusivement sur la description et la compréhension de la maladie mentale: ce travail l'accapare tout entier.

Dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles (1912), Jung associe l'idée des archétypes et de l'inconscient collectif. Il y formule la distinction entre la représentation archétypique de Dieu et son hypostase métaphysique, et il fixe les limites du discours scientifique dans le domaine de la philosophie religieuse.

Or la figure du dieu, dit-il, est en premier lieu une *image psychique*, un complexe représentatif de *nature archétypique* que la foi identifie à un *ens* métaphysique. La science est tout à fait dépourvue de compétence pour juger de cet acte d'identification.³²⁶

Il ose même ajouter qu'il existe des liens entre les représentations archétypiques de Dieu et la théorie de

³²⁶ C.G. Jung, Métamorphoses et symboles de la libido, p. 133.

l'énergétique psychique.

(...) selon moi, explique-t-il, c'est en général l'énergie psychique, la libido, qui crée l'image de la divinité en utilisant des modèles archétypiques et l'homme conséquemment rend l'honneur divin à la force psychique active en lui.³²⁷

Les premières réflexions de Jung sur Dieu associent l'image de Dieu à une réalité psychologique inconsciente. Dans sa Correspondance, se référant à ses premiers travaux de psychologie religieuse, Jung rappelle la définition qu'il se fait de Dieu comme un "complexe de représentations" dont le siège se situe dans la profondeur inconsciente.

Lorsque, il y a plus de trente ans (1916) maintenant, j'ai parlé de Dieu comme d'un "complexe de représentations", c'est-à-dire une *image*, je voulais seulement dire par là qu'une image de Dieu est présente en l'homme, et ceci bien entendu non dans sa conscience mais dans son inconscient(...)³²⁸

La même année, en 1916, dans Dialectique du Moi et de l'inconscient, Jung considère l'idée de Dieu comme une réalité transcendantale, inaccessible à l'entendement. Il esquisse déjà une distinction entre l'idée métaphysique de Dieu et sa représentation symbolique.

³²⁷ Ibid, p. 166.

³²⁸ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 154.

(...) si nous utilisons la notion d'un Dieu, dit-il, nous formulons ainsi simplement une certaine donnée psychologique, à savoir l'indépendance, l'autonomie et le caractère prépondérant et souverain de certains contenus psychiques, qui s'expriment dans leur capacité de contrecarrer la volonté d'envahir et d'obséder le conscient et d'influencer ses humeurs et ses actions.³²⁹

Il va même jusqu'à associer la figure de Dieu à l'archétype du Soi: *"On pourrait, précise-t-il, aussi bien dire du Soi qu'il est "Dieu en nous".*³³⁰

Dans un autre ouvrage publié la même année, Psychologie de l'inconscient (1916), Jung affirme que l'idée de Dieu est un phénomène psychique universellement répandu. Il en souligne le caractère archétypal et il se soucie de mettre en garde, contre les dangers de l'inflation, l'individu qui aurait la prétention de s'identifier à l'archétype central, le Soi.

Par la suite, dans Types psychologiques (1921), Jung poursuit ses réflexions annoncées précédemment et il en arrive à formuler l'idée de Dieu sous le rapport de l'énergétique psychique.

Dans le langage de la psychologie analytique, dit-il, le concept de Dieu se confond avec le complexe représentatif qui (...) rassemble à lui la plus haute somme de libido (énergie psychique).³³¹

³²⁹ C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 255.

³³⁰ Ibid, p. 255.

³³¹ C.G. Jung, Types psychologiques, p. 47.

Puis, dans L'Énergétique psychique (1928), il souligne la nature antinomique des représentations de Dieu et l'assimile à son concept d'énergie psychique, constitué de la tension des contraires: "*Cet être, dit-il, la science l'appelle énergie*".³³²

Il faut souligner que c'est en 1925, au cours d'une expédition dans les plaines de l'Athai en Afrique, que Jung réalise l'importance cosmogonique de la conscience, quand, contemplant un matin la beauté indicible d'un lever de soleil sur l'Afrique sauvage, il prend conscience du désir ardent de l'âme humaine de s'arracher aux ténèbres primordiales.

C'est ici, dit-il, qu'avec une éblouissante clarté, m'apparut la valeur cosmique de la conscience: *Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit* ("Ce que la nature laisse incomplet, l'art le parfait"), est-il dit dans l'alchimie. L'homme, moi, en un acte invisible de création, ai mené le monde à son accomplissement en lui conférant existence objective.³³³

Devant le spectacle grandiose qui s'offre à son regard, Jung s'interroge sur l'évolution de la vie sur terre. Dans l'impulsion créatrice qui, à travers de multiples tâtonnements, réussit à percer l'opacité de la matière et à se frayer un chemin vers la conscience, il voit la manifestation du dieu souterrain qui cherche à s'installer dans la conscience de l'homme d'où il pourra

³³² C.G. Jung, L'Énergétique psychique, p. 80.

³³³ C.G. Jung, Ma vie, p. 294.

contempler son oeuvre de création.

C'est ici que se glisse le miracle de la conscience réfléchie, seconde cosmogonie. L'importance de la conscience est tellement vaste qu'on ne peut s'empêcher de supposer que l'élément sens gisait probablement caché dans toute la mise en scène biologique, monstrueuse et apparemment insensée, sens qui a enfin trouvé, comme par hasard, à se manifester à l'échelon du sang chaud et du cerveau différencié, non pas de façon intentionnelle ni prévue, mais comme pressentie à travers une "impulsion obscure", intuitive et tâtonnante.³³⁴

Cette idée lui reviendra plus tard dans un rêve³³⁵ qu'il considère comme le prélude à Réponse à Job.

Le rêve dévoile une pensée et un pressentiment qui existent dans l'humanité depuis très longtemps déjà, l'idée que la créature dépasse le Créateur de peu, mais d'un peu décisif.³³⁶

Enfin, dans une lettre adressée à un collègue en 1959, Jung soutient l'idée que Dieu a besoin de l'homme pour devenir conscient de lui-même et de sa création.

Toutes ces réflexions m'ont amené à conclure que non seulement l'homme est créé à l'image de Dieu, mais aussi à l'inverse le Créateur à l'image de l'homme: il est semblable ou égal à l'homme, c'est-à-dire qu'Il est aussi inconscient que lui, ou plus inconscient encore, puisque, conformément au mythe de l'incarnation, Il se sent amené

³³⁴ C.G. Jung, Ma vie, p. 385.

³³⁵ Voir Ma vie, p. 253.

³³⁶ Ibid, p. 257.

à devenir homme et à s'offrir en sacrifice à lui(...) ³³⁷

³³⁷ Ibid, p. 428.

6.2 La philosophie religieuse de l'alchimie

Si la conception d'un Dieu inconscient apparaît au centre des réflexions de Jung dès 1925, c'est le problème du mal et des rapports du mal avec Dieu qui retient son attention à partir de 1928. Les idées de Jung sur le sujet choquent les philosophes et les théologiens de son époque, et l'impudence de son discours lui valent de virulentes critiques de leur part. Jung rejette l'idée du "bon Dieu", apaisante et sécurisante pour l'esprit humain, et lui supplée l'idée d'un Dieu antinomique, qui abolit les préceptes fondamentaux de l'Église catholique sur le bien et le mal. Les lectures alchimiques de Jung lui dévoilent le côté obscur et mystérieux de la vie, identique à celui qu'il a découvert dans un rêve d'enfance sous les traits du roi-phallus. Le Méphisto du lointain passé de Jung ressurgit brusquement et prend la forme du *Mercurius*, de l'Anthropos divin. Pas à pas, il l'introduit dans son royaume souterrain et le confronte aux problèmes jamais résolus par la philosophie chrétienne.

Les problèmes de l'esprit chthonien me préoccupaient depuis que j'avais pris contact avec le monde des idées de l'alchimie.³³⁸

La découverte de l'alchimie exerce une influence considérable sur Jung dans ses travaux de psychologie religieuse. A partir de 1928,

³³⁸ Ibid, p. 196.

Jung développe un intérêt croissant pour la philosophie alchimique; le problème de la face obscure de Dieu constitue désormais le coeur de ses recherches. Il se voit semblable aux alchimistes anciens, chercheurs isolés attirés par l'étude des phénomènes naturels et les mystères de la matière, et il partage avec eux les mêmes préoccupations. Alors que le clergé détourne son regard de la terre pour contempler les cieux éthérés, les alchimistes soupçonnent la présence d'une "lumière de la nature" au sein même de la matière et ils aspirent avec impatience au jour où ils la découvriront. Ils vont jusqu'à juger cette "lumière de la nature" compatible avec la lumière de la foi: pour eux, elle est simplement le reflet, au sein de la terre, de la sagesse divine.

Ce que la matière recelait pour eux (les alchimistes), c'était la *lumen luminum*, la *sapientia Dei*, et leur oeuvre était un "don du Saint-Esprit".³³⁹

Selon Jung, les meilleurs alchimistes sont des gens sérieux convaincus que leur démarche, loin de les éloigner de la pratique religieuse traditionnelle et de la révélation divine, éclaire les mystères de la foi et les rend accessibles à l'homme.

Il n'y a dans la littérature alchimique, poursuit Jung, aussi loin qu'ont pu porter mes recherches, aucune attaque contre le dogme(...)
Non seulement les vieux maîtres n'adoptaient pas une attitude critique vis-à-vis de l'Église, mais ils étaient au contraire convaincus que, grâce à leurs découvertes,

³³⁹ C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 216-217.

les unes réelles, les autres imaginaires, ils enrichissaient la doctrine de la correspondance entre les choses célestes et les choses terrestres. Ils ne soupçonnaient pas à quel point leur passion pour l'exploration de la nature les éloignait de la concentration sur la vérité révélée et que leur intérêt ne pouvait s'éveiller que dans la mesure où la fascination exercée par le dogme commençait à décroître. Comme c'est ordinairement le cas dans le rêve, leur inconscient donna naissance à l'image compensatrice du roi qui se renouvelle.³⁴⁰

A cet égard, Jung note judicieusement que l'attitude conservatrice de Paracelse relativement à l'enseignement religieux de l'Église catholique est plutôt surprenante. Se demandant comment Paracelse, dans son for intérieur, réussit à concilier ses croyances chrétiennes et sa pratique hérétique de l'alchimie, il tente d'expliquer que Paracelse est parvenu jusqu'à un certain point à concilier les deux visages de l'archétype de la mère: d'une part, Paracelse est demeuré fidèle à l'Église et il est "*mort en bon catholique*"³⁴¹; d'autre part, sa philosophie et sa pratique alchimique, concentrées sur l'aspect chtonien de l'archétype de la mère, la *mater natura*, lui a valu nombre de déboires auprès des représentants de l'Église catholique. D'ailleurs, Paracelse reconnaît lui-même l'aspect contradictoire de sa propre démarche philosophique: "*J'avoue aussi que j'écris en païen tout en étant chrétien.*"³⁴² Dans Synchronicité et Paracelsica, Jung conclut que Paracelse ne réalise pas vraiment la nature opposée des deux modes

³⁴⁰ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 73-74.

³⁴¹ C.G. Jung, Synchronicité et Paracelsica, p. 129.

³⁴² Ibid, p. 129.

de connaissance auxquels il se réfère constamment: la divine et la naturelle, car il croit que les deux dérivent de Dieu comme de l'unique source de connaissance.

Selon Jung, les liens qui unissent la philosophie alchimique et le dogme chrétien sont nombreux, et les emprunts faits à l'Église par la philosophie alchimique sont incontestables. Jung souligne toutefois que les idées essentielles de l'alchimie sont antérieures à la fondation de l'Église catholique et qu'elles proviennent de sources païennes de la Basse Antiquité, particulièrement de sources gnostiques: en effet, la conception de Dieu et la vision du monde des premiers alchimistes appartiennent à la philosophie gnostique. L'un des premiers alchimistes de cette époque, Zosime de Panopolis, s'inspire, quant à lui, de trois sources philosophiques distinctes: juive, chrétienne et païenne. Au fil du temps, la pensée alchimique se modifie, et l'élément païen s'atténue au profit de la pensée chrétienne; l'image de l'anthropos, entre autres, subit d'importantes transformations.

Cet esprit, explique Jung, fut finalement interprété comme étant le Saint-Esprit, et ce en accord avec l'ancienne tradition de Noûs englouti par les ténèbres lors de son étreinte avec Physis, avec cette seule différence que ce qui engloutit n'est pas le principe féminin par excellence, la terre, mais le Noûs sous la forme du Mercurius ou de l'ouroboros (...) C'est un esprit chtonien (...) Le mythe gnostique originel s'est singulièrement transformé: *Noûs et Physis sont indiscernablement un dans la prima materia et sont devenus une natura abscondita (nature cachée).*³⁴³

³⁴³ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 441-442.

Les gnostiques abandonnent la pratique de la foi et insistent plutôt sur le besoin de comprendre la figure du Christ à travers laquelle, selon Jung, ils reconnaissent un symbole de la totalité intérieure. Toutefois, leur personnalité n'a pu résister à la puissance de l'archétype et leurs écrits montrent tous des signes évidents d'inflation psychique, ajoute Jung.

Cette attitude présomptueuse, dit-il, naît d'une inflation qui provient de ce que l'illuminé s'identifie avec sa lumière, confond son moi avec le Soi et se targue d'être élevé au-dessus de son obscurité. Il oublie que la lumière n'a de sens que là où elle illumine une obscurité et que son illumination ne lui rend le service qu'il est en droit d'attendre d'elle que si elle l'aide à reconnaître sa propre obscurité.³⁴⁴

Les gnostiques développent le mythe de l'anthropos, sorte d'homme divin, lumineux, qui habite à l'origine un au-delà spirituel et qui, sous l'influence d'êtres maléfiques, est projeté dans les tréfonds de la matière d'où il supplie à grands cris l'homme de le délivrer de sa prison. Certaines versions présentent l'anthropos éclaté de tous ses membres qui, dispersés aux quatre coins de l'univers, doivent être réunifiés. L'image de la chute et de l'engloutissement dans la matière, de même que celle du dispersement des membres, évoquent bien, sur le plan psychologique, les phénomènes de dissociabilité et d'éclatement psychique observés

dans les psychoses paranoïdes. Jung explique que le mythe gnostique de l'*anthropos* s'est répandu pour satisfaire à la mentalité religieuse du Moyen Age et qu'elle a poursuivi une existence souterraine jusqu'à notre époque grâce à la philosophie hermétique.

(...) nous trouvons déjà dans l'alchimie de Zosime (...), précise Jung, de claires allusions à l'archétype de l'*anthropos*, image toujours présente au plus profond de l'alchimie et dont la dernière manifestation est l'*homunculus*. L'idée de l'*anthropos* puise sa source dans la conception primitive de la présence universelle de l'âme qui conduisait les vieux maîtres à voir dans leur Mercure, entre autres choses, une *anima mundi*, et à déclarer que celle-ci, comme celui-là, se trouvait au sein de la matière. Elle était imprimée dans tous les corps comme "raison d'être", comme une image du démiurge incarné dans sa création et devenu son captif, ce qui évoquait le mythe de l'homme primordial englouti dans la *physis*. Rien n'était plus aisé que d'identifier cette âme du monde avec l'*imago Dei* biblique.³⁴⁵

Dans Psychologie et Alchimie, Jung montre que la figure du *filius philosophorum* découle du mythe de l'*anthropos*: elle est une figure compensatoire qui vient compléter la vision fragmentaire et unilatérale du monde chrétien médiéval. En effet, l'image du *filius regius* qui apparaît dans l'iconographie alchimique s'oppose à la conception scolastique et à la mentalité dominante de l'époque. L'archétype du *filius regius*, projeté dans la matière en fusion, fait apparaître le Christ intérieur. L'image du *Mercurius*, le dieu souterrain qui dissipe les ténèbres, fait ainsi écho à la

³⁴⁵ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 328.

représentation traditionnelle du Christ solaire et elle fait éclore la conscience d'amour qui scelle pour toujours l'union des contraires dans le coeur de l'homme. Jung note également ses correspondances dans l'histoire religieuse de l'Orient.

L'homme intérieur spirituel des gnostiques est (...) (homme-esprit), l'homme créé dans l'Idée (...) (homme véritable). Il a pour correspondant le chên-yên (homme véritable) dans l'alchimie de Wei Po-Yang (environ 142 ap. J.-C.). Le chên-yên est le résultat de l'oeuvre.³⁴⁶

Selon Jung, l'archétype de l'anthropos s'incarne pour la première fois au début de l'ère chrétienne: l'archétype de la divinité se constelle dans l'âme hébraïque et il rayonne dans la personnalité de Jésus de Nazareth. Par la suite, l'éveil de la conscience se poursuit au-delà du personnage historique de Jésus; la flamme divine, qui s'identifie au Saint-Esprit, se manifeste de nouveau chez les apôtres et se propage dans la communauté des fidèles. Peu à peu l'incarnation du mystère divin s'accomplit à la grandeur de l'humanité. Par extension, le thème archétypique de l'anthropos, symbole de l'âme du monde, ressurgit dans l'idée que l'Eglise est le corps du Christ.

Jung souligne que, par la suite, la figure christique, en tant qu'anthropos divin, se transforme sensiblement et perd sa numinosité originelle. Puisque la dimension claire et lumineuse de

³⁴⁶ Ibid, p. 115-116.

Dieu est projetée dans la figure du Christ depuis le début de l'ère chrétienne, il faut nécessairement s'attendre à voir apparaître au fil des siècles, en raison du principe d'énantiodromie, une figure compensatoire: l'anthéchrist.

Dans Mysterium conjunctionis, Jung retrace l'évolution de la conscience occidentale depuis le début de l'ère chrétienne et souligne sa prédilection pour les valeurs masculines, le Logos. Après avoir rappelé que l'évolution de la conscience était indispensable pour arracher l'homme à sa primitivité ancestrale et affermir la primauté du moi sur les complexes inconscients, il affirme que l'ascension vertigineuse de la conscience a entraîné un grave déséquilibre psychique en reléguant les valeurs féminines dans les abysses de l'inconscient, où la philosophie hermétique les redécouvrira.

La valeur de l'alchimie réside dans le fait qu'elle fournit un mode d'expression nouveau aux nombreux archétypes rejetés par la mentalité religieuse du Moyen Age. Jung soutient même que l'alchimie récupère les représentations du dogme chrétien au moment où celui-ci devient caduc et ne répond plus aux besoins pressants de l'âme occidentale. En effet, au début de l'ère chrétienne, l'image du Christ nourrit une riche floraison de rêves et de visions chez les fidèles, mais l'institutionnalisation de la foi

entraîne une répression progressive des archétypes religieux et les condamne à disparaître. Peu à peu la mentalité dominante montre des signes de fatigue; le vieux roi devient méfiant, jaloux, et il rejette les figures nouvelles qui menacent de le supplanter.

Parmi les symboles le plus durement réprimés à partir du début de l'ère chrétienne, ceux qui se rattachent à l'élément féminin et à sa dimension terrestre sont sans doute les plus importants. Ces images disparaissent au fil des siècles et sombrent dans les profondeurs de l'inconscient où la philosophie alchimique les récupère avec une efficacité remarquable. Voilà une des principales raisons, dit Jung, qui explique que l'alchimie connaît une expansion fulgurante du XVI^e siècle au XVII^e siècle dans les pays protestants, car elle constitue l'unique moyen pour les protestants de se relier à la source intérieure et de vivre pleinement le mythe chrétien. En effet, le grand oeuvre alchimique conserve dans toute sa vitalité le rite des métamorphoses et du *mysterium conjunctionis*, les noces du feu et de l'eau, les épousailles salvatrices qui permettent à l'homme de célébrer le mystère divin.

En plus de connaître un essor important dans les pays protestants, l'alchimie se propage aussi en terre catholique, où elle sert de compensation au schisme antichrétien qui éclatera quelques siècles plus tard à la Révolution française.

L'alchimie explore les profondeurs obscures de la terre abandonnée par le christianisme, espérant y trouver le Dieu sombre, le Dieu de la nature, qui viendra compléter la figure essentiellement lumineuse du Christ, comme le précise Jung dans Mysterium conjunctionis.

Quant aux chrétiens, ils ajoutaient à leur christianisme, puisant dans les représentations helléno-magiques, la notion d'un *daemonium*, d'une *virtus* ou âme divine, d'une *anima mundi* inhérente à la nature ou captive en elle. Cette âme du monde était conçue comme une partie de Dieu constituant la quintessence ou la substance propre de la nature... et se comportant vis-à-vis de Dieu (...) comme (...) "l'âme qui pousse sur" et désigne une seconde psyché qui s'élève à travers les règnes minéral, végétal et animal, jusqu'à l'homme, et qui par conséquent pénètre la nature tout entière.³⁴⁷

Puisque le culte chrétien se montre inapte à explorer le royaume des ombres, à pénétrer la matière et à traiter de l'essence des choses naturelles, un nouveau courant de pensée se fait jour dans la mentalité populaire: tout comme l'Esprit qui se manifeste dans la révélation divine, la nature possède une "certaine luminosité" (*quaedam luminositas*) qui en fait une source de connaissance et d'illumination pour le magister qui sonde les profondeurs de la matière et de l'âme humaine. La démarche de Paracelse, par exemple, s'inspirant de la philosophie gnostique opposée à l'enseignement chrétien, élabore une cosmogonie animée de deux

³⁴⁷ Ibid, p. 38-39.

principes complémentaires, l'esprit et la matière: auprès de la figure solaire du Christ se dresse la divinité chtonienne, le *Mercurius*. Dans sa dimension de philosophie religieuse, l'alchimie se présente à Jung comme un mouvement souterrain qui compense l'unilatéralité des représentations spirituelles de la conscience collective occidentale; Jung se réjouit que Paracelse ait souligné l'importance de l'inconscient comme source de connaissance.

La nature n'est pas uniquement matière; elle est aussi esprit, écrit-il. S'il n'en était pas ainsi la seule source de l'esprit serait l'intellect humain. C'est là le grand mérite de Paracelse, que d'avoir mis l'accent sur la "lumière de la nature".³⁴⁸

La *lumen naturae* de Paracelse apparaît souvent personnifiée sous les traits du *Mercurius*, ou d'Hermès, qui représente l'homme divin emprisonné dans la matière.

Grâce à ses images et à ses symboles, la philosophie alchimique comble le fossé creusé au fil des siècles entre l'inconscient et la conscience et elle tente de réintégrer les valeurs abandonnées ou rejetées par le christianisme.³⁴⁹ Elle supplée ainsi à la philosophie scolastique incapable de réaliser la conjonction entre les opposés intérieurs puisqu'elle néglige le problème de la

³⁴⁸ C.G. Jung, Synchronicité et Paracelsica, p. 233.

³⁴⁹ En étudiant le Tractatus aureus de lapide, Jung associe la reine, la *soror* et *sponsa* à l'Eglise qui est, en tant que *corpus mysticum*, le vase de l'âme du Christ. Voir dans Mysterium conjunctionis, tome II, p. 149.

quaternité au profit d'un modèle trinitaire qui n'a rien à voir avec les images révélées par l'expérience clinique. La totalité psychique, souligne Jung, se manifeste dans des structures quaternaires, non ternaires. Après avoir cherché en vain pendant de longues années des indices attestant la réalité archétypique de la figure trinitaire, Jung y intègre comme quatrième élément l'élément chtonien révélé dans son aspect féminin et symbolisé par la Vierge Marie et, plus profondément, par Satan ou l'Antéchrist.

Selon Jung, l'image du Christ solaire ne peut représenter la totalité de l'homme puisqu'elle est étrangère à la nature humaine en faisant abstraction des forces obscures qui constituent sa réalité vitale et en expurgeant le monde des instincts au profit des valeurs spirituelles. Dans ce contexte, les figures alchimiques compensent les représentations déficientes de la philosophie chrétienne. La *lumen naturae*, par exemple, qui jaillit dans les ténèbres et grandit dans le sein de la terre, glorifie le règne de la matière et louange les vertus du corps.

Au cours de son périple nocturne, l'alchimiste assiste à l'ébranlement et à l'écroulement des valeurs traditionnelles; puis, il doit se mesurer aux forces obscures qui l'habitent, afin de les transformer et de les faire siennes; il doit par la même occasion

s'arrêter à réfléchir sur le mal et le découvrir en lui avant de le chercher quelque part ailleurs.

Selon Jung, les plus grands alchimistes sont conscients de la dimension spirituelle de l'*opus*, qu'ils qualifient d'oeuvre divine (*opus divinum*). Toutefois, la divinité qui les intéresse n'a rien de la figure du "bon Père céleste", car elle contient aussi l'aspect obscur, le mal relié à la nature inconsciente de l'âme humaine.

Il existe une frontière infranchissable entre l'alchimie et le christianisme. Contrairement à la philosophie chrétienne, qui ne reconnaît que les valeurs spirituelles, la philosophie alchimique présente une vision antinomique de l'être humain et elle considère l'union des contraires indispensable à la réalisation de la totalité psychique: dans le fond de la cornue, les puissances instinctuelles de la terre rencontrent les forces spirituelles du monde céleste et elles participent à la réalisation du *rebis*, de la pierre des sages, symbole de la conscience humaine éclairée par l'esprit divin.

(...) le symbole de la "pierre", explique Jung, contient, malgré toutes les analogies, un élément qui ne peut s'unifier avec les principes spirituels de l'univers intellectuel chrétien. L'image choisie indique déjà à elle seule la nature particulière de ce symbole. "Pierre" constitue l'expression la plus parfaite de ce

qui est inébranlablement ferme et collé à la terre. C'est la *materia* féminine, la matière, dont l'idée pénètre dans la sphère du symbolisme spirituel.³⁵⁰

La terre constitue l'endroit privilégié où se forme la pierre éternelle; la conscience divine poursuit son ascension à travers les différents règnes de la nature.

(...) "la pierre non-pierre", poursuit Jung, n'est pas d'origine chrétienne. La pierre est plus qu'une incarnation de Dieu, elle est une concrétisation, une matérialisation qui atteint jusqu'au plan inférieur du règne très obscur, inorganique, de la matière, à moins qu'elle n'en provienne. Elle tire son origine de cette partie de la divinité qui s'est placée en opposition avec le créateur puisque, suivant l'expression des Basilidiens, elle est demeurée latente dans la *panspermia* (la semence universelle), comme un principe formateur des cristaux, des métaux et des êtres vivants. Des domaines appartenant au royaume du diable comme le feu de l'enfer (*ignis gehennalis*) y étaient aussi inclus.³⁵¹

Dans de nombreux textes, les alchimistes identifient la pierre philosophale au Christ; ils la désignent aussi parfois en évoquant le symbolisme de la pierre rejetée³⁵².

Le Christ est "la pierre céleste fondamentale et angulaire" (*lapis coelestis, fundamentalis et angularis*)³⁵³, précise Jung dans Mysterium conjunctionis.

³⁵⁰ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 237-238.

³⁵¹ Ibid, p. 238.

³⁵² Mathieu 212, 42; Éphésiens 2, 20-21.

³⁵³ "Aquarium Sapientium". *Mus. Herm.* p. 118 et sqq. Cité par C.G. Jung dans Mysterium conjunctionis, tome II, p. 69.

Selon Jung, le Margarita pretiosa, rédigé par Petrus Bonus de Ferrare entre 1330 et 1339, est sans doute l'un des plus anciens traités d'alchimie qui souligne le parallèle entre la pierre philosophale et le Christ. L'Aurora consurgens, dont une copie manuscrite du XVe siècle, le Codex Rhenovacensis du monastère de Rheinau, se trouve à Zurich, fait également mention de ce parallèle. L'identité de la pierre philosophale et du Christ apparaît également dans un document du XVIe siècle³⁵⁴, où l'auteur, Nicolas Melchior d'Hermannstadt, compare le processus alchimique au rituel de la messe et souligne l'analogie entre le dogme de la transsubstantiation et la transmutation de la matière. L'identité *lapis-Christus* se retrouve aussi chez Jakob Boehme (1575-1624), notamment dans le De signatura rerum. Dans plus d'un ouvrage, la littérature alchimique montre la nécessité de produire un *corpus subtile* (corps subtile), un corps où l'esprit volatil est fixé à la matière dense, à la pierre, un corps transfiguré par le souffle de l'esprit divin, un corps de résurrection où la vie et la mort se fécondent éternellement.

Il importe de rappeler ici que l'image de la pierre philosophale compense les faiblesses et les lacunes du discours ecclésiastique. Par-dessus tout, le symbole central de l'alchimie, la pierre non-pierre, la pierre pneumatique, atteste clairement, selon Jung, la

³⁵⁴ Melchior, Addam et processum sub forma missae, a Nicolao (Melchiori) Cibirnsi, Transilvano, ad Ladislaum Ungariae et Bohemiae regem olim missum, in *Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens*. Ursellis (Ursel), 1602. Troisième volume.

nécessité de reconnaître l'Éros, principe féminin rejeté par l'Église, afin d'apaiser le conflit entre les opposés et de célébrer la naissance du Christ intérieur.

Sa spiritualité était trop haute et l'homme naturel trop bas, explique Jung. La "chair" se glorifiait à sa manière dans l'image du Mercure et de la pierre: elle ne se laissait pas transformer en esprit mais fixait au contraire l'esprit en pierre, et donnait à cette dernière à peu près tous les attributs des trois Personnes divines. La pierre doit donc, en un certain sens, être conçue comme un *symbole du Christ intérieur, du Deus in homine*.³⁵⁵

Bien que la figure du Christ solaire ne présente aucun lien avec la structure antinomique de la psyché humaine, Jung note que son apparition au début de l'ère chrétienne favorise l'élargissement et l'intensification de la conscience. Malheureusement, l'évolution de la conscience s'étend rapidement au-delà des limites souhaitées, accentuant de façon dramatique le conflit entre les opposés intérieurs. En ce sens, l'alchimie contribue, grâce à son lot d'images et de symboles, à la réunification des opposés, à l'union du ciel et de la terre dans la pierre éternelle.

En 1939, au moment où il entreprend des recherches préliminaires à la rédaction de Psychologie et Alchimie, Jung a l'esprit bouleversé par une vision nocturne où il découvre le lien secret unissant la

³⁵⁵ C.G. Jung, Les racines de la conscience, p. 187.

figure christique et le *filius macrocosmi*.

Une nuit, raconte-t-il, je m'éveillai et je vis, au pied de mon lit, baigné d'une claire lumière, le Christ en croix. Il m'apparut non pas tout à fait grandeur nature, mais très distinctement, et je vis que son corps était d'or verdâtre. C'était un spectacle magnifique; néanmoins je m'effrayai (...) La vision semblait me suggérer que dans mes réflexions, j'avais omis quelque chose, et c'était l'analogie du Christ avec l'*aurum non vulgi* - l'or qui n'est pas celui du vulgaire - et la *viriditas* - le vert- des alchimistes. Quand je compris que l'image faisait allusion à ces symboles alchimiques centraux, qu'il s'agissait donc au fond d'une vision alchimique du Christ, je fus réconforté. L'or vert est la qualité vivante que les alchimistes discernaient non seulement dans l'homme mais aussi dans la nature inorganique. C'est l'expression d'un esprit de vie, l'*anima mundi* - l'âme du monde - ou *filius macrocosmi* - le fils du macrocosme -, l'Anthropos vivant dans le monde entier.(...) Ainsi ma vision était une union de l'image du Christ avec son analogue, le fils du macrocosme, qui réside dans la matière.³⁵⁶

Contrairement à l'image lumineuse et spirituelle du Christ, Mercure est un dieu obscur, un agent de la lumière divine cachée au sein de la matière. La vision de Jung lui révèle la nature antinomique du *Mercurius* qui unifie les deux représentations de la divinité et compense ainsi l'unilatéralité de l'image christique.

Parallèlement à ses premières études sur l'alchimie, Jung souligne dans ses recherches la nature trinitaire du *Mercurius* chtonien et sa parenté avec l'image de la Trinité céleste bien qu'il demeure un dieu antinomique.

³⁵⁶ C.G. Jung, Ma vie, p. 245-246.

(...) Mercure n'est pas qu'un pendant ou un adversaire du Christ (dans la mesure où il est "fils"), il est aussi et surtout adversaire de la Trinité, conçu qu'il est lui-même comme trinité (chthonienne). Selon cette dernière conception, il serait l'une des moitiés de la divinité. Il en est certes la moitié sombre, chthonienne, mais non tout simplement le mal, car il est dit "bon et mauvais" ou appelé un "système des forces d'en haut dans le monde d'en bas". Il renvoie à la double figure qui paraît se tenir derrière le Christ et le Diable, c'est-à-dire au Lucifer énigmatique qui est en même temps un attribut du Diable et du Christ.³⁵⁷

Jung remarque que les gravures alchimiques représentent parfois le dieu Mercure sous la forme d'un serpent ou d'un dragon tricéphale.

Mercure est une substance faite des contraires dont le côté obscur, le serpent, est un des principaux sujets de préoccupation des alchimistes.³⁵⁸

Les alchimistes identifient encore le Mercure au Christ, à Lucifer et à la *prima materia*, c'est-à-dire au principe chthonien dans son aspect féminin.

Le "souffre noir", précise Jung, est une désignation péjorative de la substance active (masculine) du Mercure, qui évoque sa nature ténébreuse, saturnienne, donc le *mal*. C'est le méchant roi des Mores des *Noces chymiques* qui fait de la fille du roi sa concubine (*meretrix*: courtisane), l'Ethiopien d'autres traités, figure analogue à l'Egyptien de la *Passio Perpetuae* qui, du point de vue chrétien, est également le démon. C'est le côté obscur de la matière entrée en activité, l'*umbra solis* (l'ombre du soleil) qui représente la figure

³⁵⁷ C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 45-46.

³⁵⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 107.

maternelle et virgine de la *prima materia*.³⁵⁹

Les images de l'iconographie alchimique éveillent de lointains souvenirs dans l'esprit de Jung. Celui-ci y rencontre le Méphisto de son enfance chez qui il voit bien plus que l'incarnation du mal, le diable chrétien; Jung constate que Mercure est un dieu double qui porte en lui la somme des contraires et constitue une *complexio oppositorum*.

L'essence paradoxale de Mercure, précise Jung, dépeint un caractère important du soi, à savoir le fait qu'il représente foncièrement une *complexio oppositorum* et qu'il ne peut vraiment pas être autre chose s'il prétend exprimer une totalité.³⁶⁰

Le *Mercurius*, agent du feu secret, n'est pas étranger à l'ordre divin; il dispense la lumière de la nature et répand le feu d'amour qui embrase la conscience et la purifie de ses scories égotiques. La nature antinomique et paradoxale de Mercure se retrouve dans l'image du *lapis*, que le *Rosarium* dit être "le Un dans le monde entier".³⁶¹ Le *Mercurius* contient aussi l'image du Diable.

...le Mercure-lapis se révèle ambigu, sombre, paradoxal, et même franchement païen, précise Jung, (...) il renvoie même pour une large part au Diable qui, on le sait bien, se déguise de temps en temps en ange de lumière. Par là se trouve formulé un aspect du soi qui se tient à

³⁵⁹ C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, tome I, p. 68.

³⁶⁰ C.G. Jung, *Essais sur la symbolique de l'esprit*, p. 61.

³⁶¹ *Ros. phil.*, in *Art.aurif.* II, p. 253. Cité par C.G. Jung dans *Essais sur la symbolique de l'esprit*, p. 44.

l'écart, reste attaché à la nature et est incompatible avec l'esprit chrétien. Le lapis représente précisément tout ce qu'a éliminé le modèle chrétien.³⁶²

Par ailleurs, les gravures alchimiques illustrent abondamment la nature trinitaire du Mercure qui, selon Jung, complète la Trinité du dogme chrétien.

Mais en même temps que Mercure n'est pas qu'un pendant ou un adversaire du Christ (dans la mesure où il est "fils"), il est aussi et surtout adversaire de la Trinité, conçu qu'il est lui-même comme trinité (chtonienne). Selon cette dernière conception, il serait l'une des moitiés de la divinité. Il en est certes la moitié sombre, chtonienne, mais non tout simplement le mal, car il est dit "bon et mauvais" ou appelé un "système des forces d'en haut dans le monde d'en bas".³⁶³

Dans La vie symbolique, Jung établit un certain nombre de correspondances entre les expressions alchimiques et les concepts de la psychologie des profondeurs. Ces correspondances aident à comprendre les idées de Jung en matière de psychologie religieuse.

...on peut dire au lieu de Dieu, "l'inconscient", au lieu du Christ, "le Soi", au lieu de l'incarnation, "l'intégration de l'inconscient", au lieu de la crucifixion ou du sacrifice sur la croix, "l'effort pour faire accéder à la conscience les quatre fonctions" ou

³⁶² C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 61.

³⁶³ Ibid, p. 45-46.

"la totalité".³⁶⁴

La phénoménologie du symbolisme religieux révèle à Jung un certain nombre de liens avec l'expérience psychologique, dont celui qui relie l'image du soleil au complexe du moi.

La désignation métaphorique du Christ, comme soleil fréquemment utilisée par les Pères de l'Église, dit-il, est textuellement reprise par les alchimistes (Art. Aurif., I, p. 155) et appliquée par eux à leur soleil terrestre (*sol terrenus*). Si nous nous rappelons que le soleil alchimique a dû correspondre au conscient, au côté diurne de la psyché, nous devons également appliquer à celui-ci l'analogie du Christ qui, comme on l'a montré, est également identifié au soleil. Le Christ apparaît en premier lieu en tant que fils, et en tant que fils de son épouse et mère. Le rôle de fils convient également à la conscience du moi, puisque celle-ci tire son origine de l'inconscient maternel.³⁶⁵

Dans Essais sur la symbolique de l'esprit, Jung considère le mythogème de la descente du Saint-Esprit d'un point de vue alchimique: si la descente de l'Esprit divin se produit, selon le dogme chrétien, dans le corps vivant de Jésus-Christ, à la fois homme et Dieu, elle se poursuit, selon la philosophie alchimique, jusque dans le sein humide de la terre, dans le domaine des ombres où règne Satan.

Par ailleurs, alors que la théologie chrétienne affirme que le

³⁶⁴ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 198.

³⁶⁵ C.G. Jung, Mysterium coniunctionis, tome I, p. 142-143.

pécheur est sauvé par la Grâce divine, par le sacrifice du fils de Dieu livré au supplice de la croix, l'alchimie enseigne l'inverse. Pour les alchimistes, le magister libère le Dieu prisonnier de la matière en revivant le mystère de la passion, et c'est pourquoi la figure divine n'est pas le fils de l'homme, le Christ solaire, mais bien le *filius philosophorum*.

Pour l'alchimiste, souligne Jung, ce n'est pas l'homme qui a, en premier lieu, besoin de rédemption, mais la divinité qui est perdue et sommeille dans la matière. Ce n'est qu'en second lieu qu'il espère que la substance transformée lui sera profitable, sous la forme de la *medicina catholica* (remède universel) (...) Il ne vise donc pas à sa propre rédemption par la grâce de Dieu, mais à la *libération de Dieu* de l'obscurité de la matière. (...) Ce n'est pas l'homme qui doit être racheté, mais la matière. C'est pourquoi aussi l'esprit qui apparaît dans la transformation n'est pas le fils de l'Homme, mais le *filius macrocosmi* (fils du macrocosme), comme l'exprime très justement Khunrath. Ainsi, ce qui naît de cette transformation n'est pas le Christ, mais un être matériel ineffable nommé "pierre" et présentant les qualités les plus paradoxales, outre le fait qu'il possède déjà *corpus, anima, spiritus* (corps, âme, esprit) et une puissance surnaturelle.³⁶⁶

Les alchimistes reconnaissent la vertu salvatrice du *filius philosophorum* qu'ils comparent même à celle du Christ dans la liturgie chrétienne. Toutefois, l'analogie s'arrête là car, dans l'oeuvre alchimique, le magister se propose de parfaire l'évolution de la nature et de libérer la lumière captive de la *prima materia*. La délivrance ou la rédemption de l'homme divin se réalise, non par l'intervention divine, mais par le *mysterium opus*: au coeur même

³⁶⁶ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 401-402.

des méditations de Paracelse, par exemple, apparaît l'image de l'anthropos, de l'homme divin, du *Mercurius*, dont les cris implorent l'homme de le libérer de sa prison de matière et de ténèbres. La rédemption de l'anthropos procure l'"immortalité" à l'alchimiste et permet à celui-ci de réaliser, par la réconciliation des opposés en lui, la pierre des sages, la conscience d'amour qui dissout les conflits égotiques.

Alors que l'Église enseigne que l'homme obtient son salut de Dieu, l'alchimiste est persuadé que son oeuvre à lui consiste à libérer l'*anima mundi*, l'âme du monde qui sommeille au sein de la matière. En effet, le magistère alchimique vise, non la rédemption de l'adepte, mais la libération du Dieu souterrain emprisonné dans l'obscurité de la matière; ce Dieu alchimique est un anthropos divin qui rassemble en lui l'esprit et la matière, le ciel et la terre, le bien et le mal. L'alchimiste, s'inspirant de la théologie chrétienne, parle lui aussi des affres de la passion, de la descente aux enfers et de la résurrection d'entre les morts, mais il ignore totalement la dimension psychique de l'Oeuvre.

Si l'alchimiste avait pu se faire une idée claire de ses contenus inconscients, explique Jung, il aurait dû reconnaître qu'il avait lui-même pris la place du Christ - pour être précis: lui-même, c'est-à-dire *non pas son moi mais son soi* - et qu'il avait, comme le Christ, pris sur lui l'*opus* de la rédemption, non de l'homme, mais de Dieu. Il aurait dû non seulement se reconnaître comme l'analogue du Christ, mais voir dans le Christ le symbole du soi. Cette terrible conclusion n'est pas apparue à

l'esprit du Moyen Age.³⁶⁷

L'adepte, discernant bien l'analogie entre l'*opus* et la passion du Christ, ne se contente pas d'imiter Jésus-Christ, mais il assimile l'image du Christ à l'anthropos, au Dieu androgyne, symbole du Soi. Il reconnaît également le caractère transcendant de l'oeuvre alchimique, de la transformation qui ne peut avoir lieu sans l'accord du Soi, de la flamme divine. En outre, il sait que, dans le cours de la réalisation de l'oeuvre, il vient un temps où se manifeste une puissance invisible qui l'introduit au mystère de la Passion.

(...) c'est la substance mystérieuse qui subit le supplice physique et moral de la croix: c'est le roi qui meurt ou est mis à mort, qui gît mort et enseveli, et qui ressuscite le troisième jour. Ce n'est pas l'adepte qui souffre toutes ces choses, mais *cela* souffre en lui, *cela* est supplicié, *cela* traverse la mort et *cela* ressuscite. Et toutes ces choses ne surviennent pas à l'alchimiste, mais à "l'homme véritable" qu'il sent auprès de lui, en lui, et dont il soupçonne en même temps la présence dans l'athanor.³⁶⁸

Selon Jung, les images alchimiques de la transmutation montrent une évolution considérable par rapport au mythe chrétien de la rédemption. Dans les deux cas, le mythologème central demeure le même: c'est celui de la chute originelle suivie de la rédemption, de la restauration d'un ordre meilleur et d'une conscience

³⁶⁷ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 453-454.

³⁶⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 117.

supérieure; mais la perspective en est totalement différente dans l'Oeuvre alchimique. Au lieu de projeter l'image de la divinité à l'extérieur de soi sur une figure surhumaine, divine, et de lui prêter des attributs métaphysiques, l'adepte ramène à l'intérieur de soi le lieu des opérations recherchées. Il pressent la dimension psychologique du magistère et devient ainsi l'agent principal des opérations de transmutation, ou de transubstantiation, qui se déroulent dans le fond de la cornue.³⁶⁹

(...) cette pensée, ajoute Jung, transcende l'univers des idées chrétiennes et traduit un mystère qui s'accomplit par l'homme et dans l'homme. C'est comme si le drame de la vie du Christ était désormais transporté à l'intérieur de l'homme qui en devient ainsi le vivant porteur. Par suite de ce déplacement, l'événement formulé dans le dogme est ramené dans le champ de l'expérience psychologique et ainsi rendu reconnaissable comme processus d'individuation.³⁷⁰

³⁶⁹ Jung exprime des avis différents sur la façon dont l'adepte aborde le travail de laboratoire: parfois, il affirme que l'alchimiste n'a aucune idée du sens véritable des opérations qui se déroulent dans la cornue et ne leur attribue qu'une valeur matérielle (voir Psychologie et Alchimie); parfois, au contraire, il soutient que le magister perçoit à un stade avancé la dimension psychologique de l'Oeuvre (voir Mysterium conjunctionis). Ces commentaires contradictoires rendent difficile, sinon impossible, une lecture uniforme de la pensée de Jung; ils témoignent du même coup de l'évolution de ses travaux d'interprétation des textes alchimiques et de la difficulté extrême à en circonscrire la nature exacte.

³⁷⁰ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 242.

7. L'intégration des opposés dans la philosophie alchimique

Comme il appert de ce qui précède, la philosophie alchimique compense l'unilatéralité de la philosophie chrétienne en cherchant à réunir, dans la conscience de l'homme, les opposés métaphysiques que l'Église a dissociés au cours de l'histoire.

Dans la spéculation alchimique, écrit Jung, ce processus d'intégration de la projection métaphysique se poursuit en tant que l'on commence à avoir conscience (...) du fait que les opposés sont de nature psychique. Les contraires s'expriment au premier chef dans la duplicité du Mercure qui est abolie dans l'unité de la pierre (*unus est lapis*). La pierre est réalisée par l'adepte (*Deo concedente*) et elle est reconnue comme équivalent de l'homme total (*homo totus*). Ce développement paraît être hautement significatif dans la mesure où il indique une tentative en vue de l'intégration psychique des contraires jusque-là projetés.³⁷¹

Alors que l'idéal chrétien se magnifie dans la vie monastique et le célibat des prêtres, la démarche alchimique s'efforce au contraire d'unir les deux pôles de la vie en un courant simple et harmonieux. D'une part, l'esprit doit descendre dans le corps et répandre une clarté nouvelle sur les éléments ombrageux, c'est la corporification de l'esprit; d'autre part, le corps doit poursuivre son ascension et atteindre de nouveaux sommets de conscience, c'est la spiritualisation du corps. Pour la théologie chrétienne, l'union de l'esprit et de la matière se manifeste dans la relation d'amour qui unit la Vierge Marie et son Fils bien-aimé; elle se

³⁷¹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 116.

retrouve également dans le mariage mystique du *sponsus* (le Christ) et de la *sponsa* (l'Église). L'alchimie, quant à elle, illustre l'union des principes opposés en la situant dans un cadre naturel et physique; elle décrit, entre autres, l'union du chien et de la chienne, du roi et de la reine, du soleil et de la lune, et elle montre le résultat de l'union des contraires, dans le *rebis*, la chose double. Alors que le mythe chrétien propose une solution purement pneumatique au conflit des opposés, solution inapte à réaliser le *mysterium conjunctionis*, alors que, pour le mythe chrétien, l'union entre l'homme et la femme demeure une réalité poétique, une simple figure littéraire, l'alchimie au contraire, pour en souligner l'importance, ose symboliser le *mysterium conjunctionis* par l'image de l'inceste, signifiant ainsi la nécessité d'intégrer le mal et de restaurer l'image de Méphisto à tout jamais.

8. L'étude de la phénoménologie religieuse

8.1 L'évolution des représentations religieuses

Depuis toujours la nature doit obéir au cycle de la mort et de la renaissance pour se perpétuer et produire ses plus belles floraisons. Il en va de même pour l'histoire des idées. Les puissances archétypales s'éveillent et soulèvent l'enthousiasme des peuples pour une idée, une croyance, qui, dès qu'elle a satisfait aux desseins de l'inconscient collectif, fait vite place à une autre, mieux adaptée aux conditions de l'époque. Tout comme les êtres humains, les idées vivent et meurent, évoluent et disparaissent. Pour leur part, les alchimistes ne cessent de répéter que le fils des philosophes doit naître de la pourriture du vieux roi.

Il en va de même pour les idées et les croyances du domaine religieux, véritables processus dynamiques en constante transformation. Au cours de l'histoire, autant dans la mythologie chrétienne que dans la philosophie alchimique, l'image de Dieu se transforme et dévoile des aspects nouveaux. Par conséquent, précise Jung, l'idée que l'homme se fait de Dieu évolue au rythme des progrès accomplis par la conscience humaine.

En outre, dit-il, l'idée de Dieu en tant que *senex* et *puer* (vieillard et enfant) fut conçue non seulement par

les alchimistes, mais aussi par des clercs non alchimistes, comme une transformation de Dieu, je veux dire comme une manifestation du Yahvé coléreux et vindicatif de l'Ancien Testament sous la forme du Dieu d'amour du Nouveau Testament. Ainsi l'archétype de la régénération du roi a fait son apparition non seulement chez les "philosophes", mais aussi dans les cercles ecclésiastiques.³⁷²

C'est ainsi que l'image dogmatique du Christ se transforme dans l'imaginaire moderne pour devenir, sous l'influence du protestantisme libéral, un simple modèle éthique. Jung ajoute que l'absence de l'anima, de l'archétype féminin, s'y fait cruellement sentir et que la conscience, privée de la source mercurielle, de l'humidité des images et des symboles, se voit condamnée à la sécheresse de l'intellect.

Les images de la mythologie religieuse reflètent l'évolution de la conscience humaine. Ainsi, dans l'Ancien Testament, Dieu apparaît parfois bon et généreux, parfois cruel et vindicatif. Selon Jung, l'unité du Père céleste de l'Ancien Testament correspond à l'inconscient originel où les opposés s'entremêlent les uns aux autres: la laideur dissimule une beauté insoupçonnée et la haine se retrouve dans l'amour le plus passionné. Les opposés s'y trouvent reliés dans une union toute dépourvue d'harmonie. Dans le Nouveau Testament, par contre, l'image de Dieu apparaît tout autre: Dieu

³⁷² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 130.

s'y est transformé en un être bon et parfait. Plus tard, à partir du Moyen Age, le christianisme inclut dans son cortège de symboles l'image de la Trinité et du *summum bonum*.

Jung croit que la représentation de Jahvé correspond à l'inconscient primordial et indifférencié, où les contraires évoluent, entremêlés les uns aux autres, dans un fouillis inextricable. Jahvé, le Dieu hébraïque, se présente comme un être bon et mauvais à la fois.

Considéré d'un point de vue psychologique, l'expérience que nous pouvons faire du Dieu créateur correspond à la perception d'une impulsion émanée de la sphère inconsciente et qui nous subjugué. Nous ne savons pas si cette impulsion, ou cette nécessité contraignante, doit être dite bonne ou mauvaise, quoique nous ne puissions pas faire autrement que de l'accueillir ou de la maudire, de lui donner un nom qui, selon nos présupposés subjectifs, sera positif ou négatif. Comme il est essentiellement Créateur (*primus motor*) et encore entièrement dépourvu de conscience réflexive, Jahvé possède les deux aspects.³⁷³

Dieu ambivalent, "dépourvu de conscience réflexive", Jahvé correspond à l'inconscient primordial et il comporte deux dimensions: l'une bonne, l'autre mauvaise. Sur le plan psychologique, cette ambivalence de la divinité correspond à une *complexio oppositorum*.

Les données de l'inconscient collectif, précise Jung, favorisent l'hypothèse d'un créateur paradoxal comme

³⁷³ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 199.

JHVH. Un père entièrement bon semble être peu probable; ce qui est une constatation difficile à admettre vu que le XP lui-même s'est efforcé de réformer son père (...) Notre inconscient ressemble à ce dieu paradoxal. C'est pour cela que l'homme est confronté avec une condition psychologique qui ne se laisse pas différencier de l'image de Dieu (JHVH).³⁷⁴

L'influence de l'alchimie sur les idées religieuses de Jung se manifeste en particulier dans la phénoménologie de l'inconscient collectif, qui lui révèle l'existence d'un dieu paradoxal appelé *Mercurius duplex*; celui-ci réunit en lui les forces du ciel et de la terre, du bien et du mal, dans le but d'en confectionner la pierre d'éternité. La phénoménologie de l'inconscient collectif fait aussi voir à Jung la tâche éthique qui incombe à l'homme d'aujourd'hui et la responsabilité qu'a ce dernier de remédier à sa propre ambivalence, comme en fait foi un passage d'une lettre de Jung adressée à Elisabeth Metzger le 7 janvier 1953.

Vous avez toutefois raison de dire que cette image ambivalente de Dieu contraint l'homme à se confronter à sa propre ambivalence. Telle est bien notre tâche, à laquelle nous avons essayé d'échapper jusqu'à présent.³⁷⁵

Selon Jung, l'homme n'est pas l'unique responsable du mal; ce n'est pas lui qui a inventé la maladie, la vieillesse, la mort. Jung pointe du doigt le créateur, auteur d'un monde imparfait et corruptible, et il le tient responsable de la misère et de la

³⁷⁴ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 247.

³⁷⁵ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 164.

souffrance qui affligent l'humanité depuis la création: *"Le mal était là avant l'homme, quand sa responsabilité ne pouvait absolument pas être engagée."*³⁷⁶ écrit-il en 1949 au Dr Ernesto A.C. Volkening. Jung s'empresse d'ajouter que l'homme peut toutefois combattre le mal et contribuer à parfaire l'oeuvre divine, en participant notamment à l'incarnation de la divinité sur terre, à l'intégration de l'archétype dans la conscience humaine, pour permettre au Créateur de prendre conscience de lui-même et de sa création.

L'histoire des religions enseigne à Jung que la naissance de la réflexion éthique coïncide avec l'apparition et le développement du christianisme. Quand les premiers chrétiens commencent à s'interroger sur l'origine du mal, sur les causes de la souffrance et de la mort, l'unité primitive de l'inconscient s'en trouve abolie et la conscience émerge du chaos originel; à partir de ce moment, dans le coeur de l'être humain, le bien et le mal s'engagent dans une lutte sans merci, jusqu'au jour où il se dépouilleront de leur caractère absolu.

8.2. Christ: incarnation de Dieu

Le Dieu de l'Ancien Testament se transforme dans le Nouveau Testament en un Dieu d'amour et de compassion. Cette transformation de Jahvé en un Dieu juste et moral, un Dieu

³⁷⁶ C.G. Jung, Correspondance, Tome II, p. 309.

infiniment bon, entraîne un déchirement entre les opposés et elle oblige la conscience à prendre parti. Désormais, le projet religieux vise à réunir les forces antagonistes dans l'archétype central, le Soi, d'une manière consciente et réflexive, non d'une manière inconsciente et chaotique comme à l'origine.

Avec l'*Incarnation*, déclare Jung, l'image divine se transforme tout entière, car alors Dieu devient manifeste; il apparaît sous les traits de l'homme, qui est conscient et donc contraint de poser des jugements de valeur. Il faut qu'il dise qu'une chose est bonne et une autre mauvaise.³⁷⁷

Entre autres, la crucifixion, qui symbolise souvent le processus d'individuation, offre des images très signifiantes: la croix représente la Totalité psychique; la croisée, la rencontre des opposés; le centre de la croisée, la résolution des contraires dans l'archétype du Soi. Quant au supplice même de la crucifixion, il est le symbole de la fixation de la substance volatile, des projections, des fantasmes et des rêves que l'individu porte en soi; les souffrances de la crucifixion font ainsi référence aux souffrances de l'incarnation de l'esprit qui pénètre la matière, à la spiritualisation de la *prima materia*, à l'intégration de l'archétype.

Selon Jung, l'essentiel de la réforme opérée par Jésus de Nazareth consiste à enrayer les effets nocifs créés par l'image de

³⁷⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 199.

l'amoralité divine. Jung y voit que, sur le plan psychologique, la différenciation morale est une nécessité de l'individuation: nul ne peut intégrer les contenus de l'ombre s'il n'a d'abord une idée claire et précise du mal qui l'habite. L'ignorance de ses zones d'ombre pousse en effet l'être humain à s'y identifier et à se comporter de façon bête et maladroite. C'est ce premier stade de la conjonction alchimique que représente le mythologème du Christ.

En devenant homme, souligne Jung, Dieu devient aussi un être défini, qui est ceci et n'est pas cela. C'est pourquoi le Christ doit dès le commencement se séparer de son ombre et nommer celle-ci diable.³⁷⁸

Les recherches de Jung portent moins sur la réalité historique de Jésus que sur le symbole qu'il incarne, c'est-à-dire sur la figure mythologique du Fils de Dieu. Selon Jung, la vie et l'enseignement de Jésus constituent le point de mire où convergent les puissants archétypes de la transformation au début de l'ère chrétienne. Si l'enseignement de Jésus connaît un impact culturel et religieux sans précédent, poursuit-il, c'est sans doute qu'il répond aux attentes de l'inconscient collectif de son époque; la projection archétypale demeure en effet le *modus operandi* de l'évolution de la conscience collective.

La projection, écrit Jung, est un inévitable instrument au service de la connaissance. Le fait que la projection christologique s'est fixée sur l'homme Jésus "historique"

³⁷⁸ Ibid, p. 199.

est, me semble-t-il, de la plus grande importance du point de vue de l'histoire du symbolisme. Cette fixation sur un homme réel était nécessaire, car, sans elle, l'hominisation de Dieu, tellement capitale, serait restée tout simplement impossible.³⁷⁹

Le mythologème christique, particulièrement le mystère de l'incarnation de Dieu, correspond à la réalisation du Soi, c'est-à-dire à l'individuation.

(...) l'image de l'homme-Dieu, ajoute Jung, est vivante en chacun de nous et s'est incarnée (c'est-à-dire projetée) dans l'homme Jésus, afin de se manifester sous forme visible pour que les humains puissent reconnaître en lui leur propre *homo* intérieur, leur Soi.³⁸⁰

S'il veut prendre conscience du Soi, l'homme doit retirer ses projections du monde extérieur et les ramener à leur point d'origine. Alors, l'archétype central, symbolisé par la figure christique, s'intériorise et se manifeste dans le coeur de l'adepte qui ne tarde pas à en découvrir aussi le côté obscur, la nature démoniaque: il prend conscience que Dieu est un esprit antinomique, androgyne, constitué de l'union des contraires.

Selon Jung, l'archétype du Dieu infiniment bon, du *summum bonum*, s'implante définitivement dans la mentalité occidentale au début du

³⁷⁹ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 52-53.

³⁸⁰ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 154-155.

premier millénaire. A partir de ce moment, la nature essentiellement lumineuse de cet archétype entraîne une multitude de complications dans la psyché humaine. Des signes commencent d'apparaître, de plus en plus nombreux, où l'être humain se trouve confronté au principe obscur symbolisé par le diable. Le mal est partout; il se terre dans les profondeurs de l'âme humaine et surgit à l'improviste, ne laissant personne à l'abri des esprits maléfiques et des influences démoniaques. Il pousse à commettre des actes de barbarie ignoble au nom de sublimes idéaux. Après la terrible catastrophe de la Deuxième Grande Guerre qui déchire l'Europe au milieu du 20e siècle, Jung dresse un sévère constat d'échec: non seulement le problème du mal demeure entier, mais le christianisme a contribué indirectement à le propager en niant son existence et en le frappant d'ostracisme.

En outre, Jung croit que la conception de Dieu comme *summum bonum* est à l'origine de la notion de la *privatio boni*, selon laquelle le mal est dépourvu de toute réalité ontologique.³⁸¹ C'est l'opinion

³⁸¹ "On peut retrouver la trace de la doctrine catholique du mal comme *privatio boni* jusque chez Origène (185-253), mais c'est par Saint Augustin (354-430) qu'elle a été consacrée. Jung voyait dans cette doctrine une tendance à ôter au mal sa substantialité et sa réalité, alors que pour lui le bien et le mal présentent le même caractère de réalité. Selon la doctrine de l'Eglise, le mal n'a pas en soi d'existence, mais en l'absence (*privatio*) du bien, qui est seul *réel*. Il est certes réel, comme l'obscurité est réelle, mais ne l'est qu'en tant qu'absence de lumière. Ces deux conceptions opposées: théologique et métaphysique d'une part, psychologique et empirique d'autre part, ont joué un rôle toujours plus important dans le dialogue entre le père White et Jung, et ont fini par les éloigner personnellement l'un de l'autre." C.G Jung, Correspondance, tome II, p. 310, note 10.

dont il fait part au père White, avec qui il échange quelques réflexions au sujet de la *privatio boni* dans une lettre du 31 décembre 1949..

Cette histoire de la *privatio boni*, je la déteste à cause de ses dangereuses conséquences: elle provoque une inflation négative chez l'homme, qui ne peut faire autrement que se considérer, sinon comme la source du mal, du moins comme un grand destructeur, capable de dévaster la magnifique création de Dieu.³⁸²

Selon Jung, l'idée de la *privatio boni* ne repose sur aucun présumé archétypique et elle n'est pas le fruit de la Révélation divine; elle est simplement une invention de théologiens qui en ont fait une doctrine.

(...) pour autant que je le connaisse, le matériel empirique existant ne me semble pas permettre de trancher clairement la question d'une prédétermination archétypale de la *privatio boni*. Les distinctions morales bien tranchées sont - sauf erreur- des acquisitions récentes de l'humanité civilisée...³⁸³

Jung exprime une grande méfiance à l'endroit de la doctrine de la *privatio boni*, dont il dit qu'elle n'a aucun sens ni aucune logique. Il lui reproche de reconnaître uniquement la réalité ontologique du bien et d'ignorer l'existence du mal; il en déduit que la doctrine de la *privatio boni* ne peut concevoir le mal comme

³⁸² C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 308.

³⁸³ C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 265.

le contraire nécessaire du bien, conformément au principe universel des polarités selon lequel il n'existe pas de haut sans bas, de vérité sans erreur, de lumière sans ténèbres, etc. Si le mal est une invention des hommes, ajoute Jung, alors le bien l'est tout autant; il affirme que les jugements de valeur sont toujours formulés en termes d'oppositions et que la théorie de l'énergétique psychique elle-même s'actualise uniquement dans le jeu des forces contraires.

En tant que processus énergétique, ajoute Jung, la vie génère des contradictions sans lesquelles on sait qu'il ne peut y avoir d'énergie. Le bien et le mal ne sont que l'aspect moral de ces contradictions naturelles(..)

A la doctrine de la *privatio boni* Jung préfère la philosophie alchimique qui reconnaît l'existence de l'ombre et du mal au même titre que celle du bien. "Pour la pensée alchimique, affirme Jung, l'ombre n'est pas une simple *privatio lucis* (privation de lumière) (...), mais la lumière et l'ombre sont l'une et l'autre des réalités aussi tangibles que la cloche et le battant."³⁸⁴

Jung impute au christianisme d'avoir fait de l'idée de la *privatio boni* une doctrine, malgré l'opinion contraire du père White, avec qui il a discuté abondamment par correspondance pendant la deuxième moitié de sa vie et qui, dans une lettre du 9 juillet 1952, lui affirme que la *privatio boni* n'est pas un dogme officiel de

³⁸⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 140.

l'Église mais une simple *sententia communis*. Jung exprimera le même jugement quelques années plus tard dans Mysterium conjunctionis.

C'est avec le christianisme, dit-il, que les opposés "métaphysiques" ont commencé pour la première fois à pénétrer dans la conscience de l'homme, et cela sous la forme d'une confrontation confinant au dualisme qui atteint son plus haut degré dans le manichéisme. Cette hérésie contraignit l'Église à accomplir un pas considérable en formulant la doctrine de la *privatio boni*, grâce à laquelle elle établit l'identité du "bien" et de "l'être". Le mal en tant que non-être fut mis à la charge de l'homme: "*Omne bonum a Deo; omne malum ab homine.*"³⁸⁵

Pour Jung, l'intégration des opposés métaphysiques au sein de l'être humain marque une étape importante dans l'évolution de la conscience occidentale. Toutefois, selon la symbolique chrétienne, un seul élément de la dyade métaphysique est ramené à la dimension d'une donnée psychologique, seul le mal est associé à l'imperfection morale de l'homme alors que le bien conserve sa réalité métaphysique et se voit attribuer des origines divines. Jung remarque que la figure du Diable prend une telle ampleur métaphysique à partir du IV^e siècle que l'Église tente de lui soustraire son potentiel énergétique: afin de combattre le dualisme du manichéisme, les Pères de l'Église font de l'être humain le responsable du mal et de Dieu le responsable du bien. Sur le plan psychologique, cela signifie que le bien est projeté sur une figure supérieure, extérieure à l'homme, sur une hypostase divine, et que

³⁸⁵ Ibid, p. 116.

le mal est associé à la faiblesse morale de l'homme; la réalité métaphysique ou ontologique du mal et sa figure principale, l'antéchrist, ne sont toujours pas reconnues.

Jung conclut que si l'intégration des opposés métaphysiques ne peut pas s'accomplir dans l'imaginaire chrétien, la philosophie alchimique, par contre, offre un modèle qui conçoit l'intégration des opposés comme essentielle à la réalisation de la pierre philosophale. En effet, l'imaginaire alchimique souligne à la fois la duplicité du Mercure et l'unité de la pierre qui en est l'achèvement suprême.

Malgré le fait que la doctrine catholique enseigne que le Christ est exempt de péché, Jung signale que certains passages des Écritures indiquent l'existence d'une ombre divine, mais que cela n'a pas empêché l'imaginaire populaire de s'emparer du personnage historique de Jésus et de projeter sur lui la figure du Christ *lumen de lumine*.

Pressé de questions sur la nature essentiellement lumineuse du Christ, le père White répond un jour à Jung que le Christ partage à la fois la condition divine et humaine. C'est une note de l'éditeur de la correspondance de Jung qui révèle le contenu de la lettre du père White, car la lettre elle-même est malheureusement

absente des archives: "Selon la conception catholique romaine, définie au concile de Chalcedoine (451) et partagée par Luther, le Christ est pleinement Dieu et homme complet. En tant que Dieu, il n'a pas d'âme mais il est pur esprit. En tant qu'homme, il possède l'*anima rationalis* humaine (âme spirituelle)".³⁸⁶

Dans sa lettre, le père White explique à Jung que l'Église considère le Christ dépourvu d'ombre car "il a tout su dès les origines". Jung conteste vigoureusement cette affirmation: pour lui, la figure du Christ est essentiellement lumineuse et inaccessible; elle rejette l'aspect chtonien de l'âme humaine, l'ombre, dont l'intégration est pourtant indispensable à la réalisation du *mysterium conjunctionis*. Il exprime une réaction semblable dans une lettre adressée au pasteur Erastus Evans le 17 février 1954, où il manifeste son désaccord quant à l'image du Christ solaire.

Cette image, dit-il, ne correspond absolument pas à ma conception personnelle du Christ, car je me sens attiré par une image beaucoup plus sombre et plus rude de l'homme Jésus. C'est que la conception dogmatique et traditionnelle du *Christ* est aussi lumineuse qu'elle peut l'être - *lumen de lumine* - et que toute la matière noire est rejetée à l'autre bout du tableau.³⁸⁷

A partir de 1928, année où il découvre l'alchimie et l'esprit

³⁸⁶ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 269, note 3.

³⁸⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 225.

chthonien de la nature, Jung a l'esprit obsédé par le problème du mal. Pour lui, la mythologie religieuse offre une solution essentiellement pneumatique quand elle cherche à résoudre le conflit des opposés sur le plan symbolique en imposant une doctrine morale qui ignore les données empiriques; le monde des instincts et de la matière y étant abandonné au profit des valeurs spirituelles, il s'ensuit que la tension entre les opposés s'accroît au point de mener l'humanité au seuil de la catastrophe. Jung estime que la seule concession valable de l'Église au problème des opposés consiste à reconnaître l'androgynie du Christ, comme en témoigne la tradition ecclésiastique, notamment chez sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix.

(...) il ne faut pas perdre de vue, explique Jung, que le christianisme a été touché dès les premiers temps par les influences provenant manifestement de la doctrine gnostique de l'hermaphrodite, qui y ont fait naître l'affirmation selon laquelle Adam aurait été créé androgyne. Puisque Adam est la première figure du Christ et Eve, la femme tirée de son côté, celle de l'Église, on comprend qu'il ait pu se développer à partir de là une représentation imagée du Christ qui manifeste des traits spécifiquement féminins.³⁸⁸

Jung considère que l'androgynie du Christ correspond à l'hermaphrodisme de la pierre, symbole du Soi qui réunit en lui les contraires, et que, dans ce sens, elle constitue une concession importante de l'Église au problème des contraires. Il ajoute que

³⁸⁸ Voir par exemple l'image du baptême dans le Cod. Lat. 4453 de Reichenau, reproduit dans Goldschmidt, *Die Deutsche Buchmalerei*, II, tableau 27. Cité par C.G. Jung dans *Mysterium conjunctionis*, tome II, p. 144.

le problème du bien et du mal demeure toutefois sans réponse, puisque l'Église associe le Christ au bien et le diable au mal.

En dépit de ces remarques, Jung admet que la figure du Christ marque un progrès important dans l'évolution des représentations religieuses du monde occidental, car elle s'éloigne notamment du Dieu ambivalent de l'Ancien Testament. Il souligne que la venue du Christ ramène le problème des contraires au niveau de l'être humain chez qui doivent s'opérer les noces de l'agneau, bien qu'elle ne règle en rien le problème du mal, qu'elle projette sur la figure du diable. Heureusement, pour Jung, la philosophie hermétique fait réapparaître cette figure du diable sous les traits du *Mercurius*, et elle vient ainsi compléter l'image de Dieu comme *summum bonum*.

La tradition enseigne que le diable ne devint véritablement réel que lorsque apparut le Christ. Le Christ était Dieu, mais en tant qu'homme, il était séparé de Dieu; il vit le diable tomber du ciel, séparé de Dieu, comme lui-même (le Christ) était séparé de Dieu en sa qualité d'homme.³⁸⁹

Pour Jung, la tâche éthique de l'homme moderne, qui consiste à intégrer l'ombre symbolisée par le diable et à opérer la synthèse des opposés dans l'archétype central, le Soi, constitue une opération impossible à réaliser au début de l'ère chrétienne en raison de la tension absolue qui règne entre les opposés.

³⁸⁹ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 199.

Cette opposition du Christ et du Diable, note Jung, représente un conflit poussé à l'extrême et, en même temps, une tâche séculaire dévolue à l'humanité jusqu'à l'époque ou jusqu'au changement des temps où le bien et le mal commenceront à se *relativiser*(...) Or, à l'époque chrétienne, c'est-à-dire durant le règne de la pensée trinitaire, une réflexion de ce genre est absolument impossible, car le conflit est trop violent pour que l'on puisse reconnaître au mal une autre relation avec la trinité que celle du contraste *absolu*.³⁹⁰

Le christianisme est incapable de reconnaître, comme le fait l'alchimie, la réalité fondamentale de l'ombre et du mal. C'est pourquoi, au cours de l'ère chrétienne, face à la figure exclusivement bonne et vertueuse du Christ, apparaît dans les Écritures sacrées la figure opposée, l'Antéchrist.

Jung examine avec un soin particulier le processus d'incarnation de la divinité. Le Dieu créateur s'incarne d'abord dans le Christ, chez qui il se manifeste dans son aspect positif. Après la mort du Christ, le processus d'incarnation se poursuit par l'action du Saint-Esprit: la flamme divine se propage et descend alors dans le coeur des apôtres et des premiers fidèles. "*Le Christ, précise Jung, c'est l'Anthropos, une préfiguration, semble-t-il, de ce que par la suite l'Esprit saint engendre dans l'homme.*"³⁹¹ Dans Réponse à Job, Jung expose le dilemme où se trouve la divinité, qui

³⁹⁰ C.G. Jung, Essais sur la symbolique de l'esprit, p. 213.

³⁹¹ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 225.

désire à la fois pénétrer la conscience humaine et se dissiper dans l'inconscient originel.

L'inconscient veut pénétrer dans le conscient et s'y incorporer pour parvenir à la lumière, en même temps qu'il se crée à lui-même tous les obstacles possibles, car d'un autre côté il préférerait demeurer inconscient: ce qui revient à dire que Dieu veut devenir homme, mais ne le veut pas tout à fait. Le conflit au sein de la nature de Dieu est tellement considérable que Son incarnation ne peut être rachetée, aux yeux de la colère éprouvée par l'ombre divine, que par le sacrifice rédempteur de Lui-même.³⁹²

L'incarnation de la divinité se poursuit donc grâce à l'intervention de l'Esprit Saint qui pénètre la conscience humaine.

L'incarnation de Dieu dans le Christ, précise Jung, a besoin d'être continuée et complétée, dans la mesure où le Christ, en conséquence de la parthénogenèse qui le situe en marge du péché originel, ne fut point un homme de chair (...) L'action immédiate et permanente du Saint-Esprit sur les êtres choisis afin qu'ils deviennent des enfants de Dieu signifie de fait une perpétuelle incarnation qui va s'élargissant. Le Christ en tant que fils engendré par Dieu est un fils aîné qui sera suivi d'un grand nombre de frères et de soeurs à venir.³⁹³

Selon Jung, le Saint-Esprit constitue une *complexio oppositorum*, différente de celle de JHVH, où les opposés sont unis mais indifférenciés. Après la séparation des opposés divins, symbolisés

³⁹² C.G. Jung, Réponse à Job, p. 212.

³⁹³ C.G. Jung, Réponse à Job, p. 123-124. Cité dans C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 226.

par les deux fils de Dieu, Christ et Satan, le Saint-Esprit symbolise leur réunion dans la conscience humaine.

En comparaison de la doctrine de la *privatio boni* qui n'offre pas une solution satisfaisante au problème du mal, l'apparition du Saint-Esprit comme *complexio oppositorum* semble à Jung plus acceptable et mieux adaptée à la constitution antinomique de l'âme humaine, qui est à la fois divine et démoniaque. La symbolique chrétienne s'apparente maintenant à l'imaginaire alchimique: les opposés se rejoignent pour célébrer les noces royales dans la cathédrale intérieure.

Alors que, selon les enseignements de la tradition chrétienne, la descente du Saint-Esprit cesse de se manifester après sa descente en la personne de Jésus, l'alchimie, par contre, montre que cette présence arrive à s'établir jusque dans les fondements de la terre. Sur le plan psychologique, cela signifie que l'incarnation du divin, la réalisation du Soi, devient une réalité accessible à chaque être humain.

Malheureusement, l'individu désireux de s'engager dans la voie de l'individuation doit suivre les traces du Christ et accepter le supplice de la croix, le passage dans la nuit obscure, le règne de Saturne. C'est ce qu'affirme Jung dans une lettre adressée au père

White le 24 novembre 1953, Jung écrit:

Au comble de la détresse, sur la croix, il (le Christ) reconnut même que Dieu l'avait abandonné. Le *Deus Pater* l'a abandonné à son sort, comme il a toujours "puni", en manquant à sa promesse, ceux qu'il avait auparavant comblés de ses biens. C'est exactement ce que Jean de la Croix décrit comme "la nuit obscure de l'âme". C'est le règne de l'obscurité qui est aussi Dieu lui-même, mais constitue pour les hommes une affliction, une épreuve. La divinité a un double aspect; d'après Maître Eckhart, Dieu n'éprouve dans sa seule divinité aucune félicité, et c'est là la cause de son Incarnation.³⁹⁴

Au cours de l'Oeuvre, la flamme divine se manifeste d'abord sous son aspect infernal; elle est le feu de la géhenne qui fouille les ténèbres intérieures et détruit les impuretés et les souillures de toutes sortes. Mais la flamme divine éclaire aussi le chemin de l'alchimiste qui ose accomplir l'oeuvre contre nature et libérer la divinité prisonnière des ténèbres: puisque Dieu ne peut réconcilier les opposés en lui, explique Jung, l'homme se voit chargé de cette lourde mission. Le pouvoir de ce dernier réside dans la conscience réflexive qui lui est innée, et Dieu ne devient conscient de son immensité qu'à l'intérieur des limites de la conscience humaine, dans la confrontation créatrice de l'homme avec les puissances archétypales.

C'est cela, précise Jung, le sens du "service de Dieu", c'est-à-dire du service que l'homme peut rendre à Dieu, afin que la lumière naisse des ténèbres, afin que le Créateur prenne conscience de Sa création, et que l'homme prenne conscience de lui-même.

³⁹⁴ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 199.

Tel est le but, ou un but, qui intègre l'homme à la création de façon sensée et qui, du même coup, confère un sens à celle-ci. C'est là un mythe explicatif qui a grandi en moi au cours des décennies.³⁹⁵

C'est l'individuation, ou l'incarnation de la divinité, qui donne un sens à la vie humaine et à la création de Dieu. La conscience de l'homme peut en effet recréer le monde et confirmer l'oeuvre du créateur, ajoute Jung.

(...) si Dieu, dit-il, a besoin de nous comme régulateurs de Son Incarnation et de Son accession à la conscience, ajoute Jung, c'est parce qu'Il dépasse, dans Son illimitation, toutes les limites nécessaires pour devenir conscient. L'accession à la conscience est un renoncement permanent, car c'est une concentration qui ne cesse de s'accroître.

Si ce que je dis là est juste, alors il peut aussi arriver qu'il faille "rappeler" quelque chose à Dieu. Le Soi le plus intime de tout homme et de tout animal, des plantes et des cristaux est Dieu, mais ramené à des proportions infimes et confronté à Sa forme individuelle terminale. C'est pourquoi, rapporté à l'homme, Dieu est également "personnel", comme un dieu antique, et donc anthropomorphe (comme Jahvé chez Ezéchiél).

Un vieil alchimiste a formulé ainsi le rapport de l'homme à Dieu: "Aide-moi, afin que je T'aide".³⁹⁶

Le Rosarium Philosophorum contient une formule semblable³⁹⁷, dont les paroles sont attribuées au *lapis*: "*Protege me, protegam te. - Protège-moi, afin que je Te protège*". La spéculation alchimique s'oriente dans un sens inverse à celui du discours religieux et

³⁹⁵ C.G. Jung, Ma vie, p. 384-385.

³⁹⁶ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 184.

³⁹⁷ Rosarium Philosophorum, Francfort-sur-le Main, 1150, p. 239.

elle développe une conception nouvelle de Dieu. A la lumière des textes alchimiques, Jung perçoit désormais le mythe de l'incarnation de Dieu comme une confrontation créatrice de l'être humain avec les éléments contraires en vue de réaliser leur synthèse finale dans l'archétype du Soi.

Les contrastes intérieurs nécessaires dans l'image d'un dieu créateur peuvent être réconciliés dans l'unité et la totalité du Soi en tant que *coniunctio oppositorum* – unification des contraires – des alchimistes, ou en tant que *unio mystica* – union mystique. Dans l'expérience du Soi, il ne s'agira plus comme précédemment, de surmonter le contraste "Dieu et homme", mais l'opposition au sein même de l'image de Dieu.³⁹⁸

L'individuation est une tâche ardue où l'adepte se voit livré à l'épreuve incontournable des conflits de devoirs. Heureusement, comme le lui rappelle un lointain souvenir d'enfance³⁹⁹, Jung commence à saisir quelle est la finalité du projet alchimique et combien il est nécessaire pour l'être humain de conserver sa liberté de jugement face à la volonté divine s'il veut accomplir ses desseins ultimes.

8.3 Trinité et quaternité

Selon Jung, l'évolution des figures religieuses, en particulier la transformation du Dieu unique en un Dieu trinitaire, montre que la

³⁹⁸ C.G. Jung, Ma vie, p. 384.

³⁹⁹ Voir Ma vie, p. 56 sqq.

conscience s'est lentement différenciée jusqu'à se distinguer nettement de l'inconscient primordial. Sur le plan psychologique, le passage de l'unité à la trinité fait voir un processus de maturation de la conscience collective.

Jung affirme toutefois que la trinité ne repose sur aucun présupposé archétypique, qu'elle est une création arbitraire de l'homme. Pour lui, le véritable archétype de la totalité présente une structure quaternaire, alors que le Dieu chrétien est une triade céleste, qui exclut le quatrième élément de la tétrade céleste et le renvoie dans les abysses infernales où règne Satan, c'est-à-dire dans l'ombre.

Selon Jung, la quaternité ne minimise pas l'importance du mal, elle ne fait que le relativiser.

On sait, dit-il, que, depuis toujours, les chiffres impairs sont masculins et les chiffres pairs féminins, et ce non seulement ici, en Occident, mais aussi en Chine. De ce fait, la Trinité est une divinité expressément masculine, à laquelle l'androgynie du Christ, la position particulière et l'élévation de la mère de Dieu n'apportent pas de véritable contrepoids.⁴⁰⁰

Par ailleurs, ajoute Jung, la trinité chrétienne dissimule l'archétype féminin derrière le voile de la Sophia.

Pratiquement il est sans doute erroné, ajoute Jung, d'affirmer qu'il n'y a pas de déesse-mère dans la trinité

⁴⁰⁰ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 32.

chrétienne. La mère y est simplement dissimulée derrière le voile du Saint-Esprit (la Sophia) qui pourtant en tant que tel représente le lien entre le Père et le Fils. Selon la conception catholique, il est le souffle qui va et vient entre le Père et le Fils. Cette dissimulation de la mère sous un voile (...) eut ensuite pour résultat de faire apparaître la mère sous les traits de l'Église, façon d'autant plus concrète et autoritaire.⁴⁰¹

Quant à la philosophie alchimique, elle contient une triade inférieure, chtonienne et féminine, qui vient compléter la triade supérieure; le serpent mercuriel tricéphale est en effet, au sein de la matière, une trinité qui se relie à la Trinité divine.

Tout comme la Trinité, écrit Jung, la triunité (cf. Paracelse) Soufre, Mercure, Sel, est une quaternité déguisée et cela en raison de la duplicité de la figure médiane, d'une part le Mercure se divise en une moitié masculine et une moitié féminine.⁴⁰²

Par ailleurs, plusieurs auteurs hermétiques associent la dimension féminine du Mercure à la figure de la Vierge Marie.

L'archétype de la quaternité est une donnée empirique et *non pas un point de doctrine*, déclare Jung. Le christianisme a eu jusqu'ici, comme beaucoup d'autres visions du monde, quatre figures métaphysiques, à savoir la Trinité et "le dieu de feu, quatrième selon les nombres". L'inconscient s'exprime de préférence en quaternités, sans se soucier de la tradition chrétienne. Vishnou a quatre visages, etc. La *theologia naturalis* doit reconnaître ce fait, sinon elle n'établira pas le contact avec la psychologie. La quaternité n'est pas une doctrine dont on peut discuter, mais une donnée de fait à laquelle même la dogmatique est subordonnée, *ut supra*

⁴⁰¹ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 134.

⁴⁰² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 235.

*demonstravimus.*⁴⁰³

En outre, le mandala, qui est un symbole du Soi et représente la totalité psychique, symbolise également une *imago Dei*. Jung relate que Boehme a été le premier à vouloir symboliser l'organisation du cosmos chrétien dans l'image du mandala. Malheureusement son entreprise échoua puisqu'il ne réussit pas à inscrire les deux moitiés dans un cercle fermé pour ainsi produire l'image de la totalité.

Jung ajoute enfin que, si le discours religieux de l'Église entretient des réticences évidentes à l'endroit de la quaternité, sa symbolique y fait pourtant largement allusion. Pour lui, la figure trinitaire représente au fond un seul aspect de la divinité, son aspect lumineux; il y manque un quatrième élément, celui que la *privatio boni* en exclut, sans lequel l'image de la totalité demeure une réalité virtuelle. Quand, par le dogme de l'Assomption de Marie, l'Église admet l'existence d'un élément féminin à l'intérieur de la Trinité, une quaternité réelle et non simplement potentielle apparaît, qui donne accès à la totalité. Jung fait toutefois remarquer que le dogme de l'Assomption de Marie n'engendre pas une quaternité véritable, étant donné que la Vierge Marie ne possède pas tous les attributs divins. Il précise que l'évolution de l'image de Dieu sera complétée par le dogme de la

⁴⁰³ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 60.

corredemptrix.⁴⁰⁴

8.4 Le Dogme de l'Assomption

Dans l'évolution de la conscience occidentale, après l'étape importante de la promulgation du dogme de l'Immaculée Conception "*Ineffabilis Deus*", par le pape Pie IX en 1854, la promulgation du dogme de l'Assomption par le pape Pie XII en novembre 1950 constitue un événement encore plus important, au jugement de Jung, puisqu'elle apporte confirmation du caractère autonome des images archétypiques. Selon lui, ces deux nouveaux dogmes répondent au besoin psychologique de l'âme occidentale et ils favorisent la réalisation du mariage mystique.

Ce dogme a déclenché chez moi une série de rêves qui concernent l'évolution à venir, c'est-à-dire les conséquences de la situation nouvelle. Tout à fait contrairement à mon attente, la proclamation a touché à quelque chose dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'univers des archétypes. Il semble que ce soit le motif du *hieros gamos*.⁴⁰⁵

L'éclosion de l'archétype féminin dans l'imaginaire chrétien illustre la puissance souveraine de l'inconscient collectif.

Toutes les apparences tendent à prouver que cette

⁴⁰⁴ Voir C.G. Jung, La vie symbolique, p. 171.

⁴⁰⁵ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 44.

proclamation dogmatique a été essentiellement motivée par les besoins religieux des masses catholiques, conclut Jung. A l'arrière-plan se tient le *numen* archétypique de la divinité féminine qui, en 431, au concile d'Ephèse, fit pour la première fois connaître impérieusement sa prétention au titre de *Théotokos* (Mère de Dieu), contre le rationalisme de Nestorius qui n'acceptait qu'une simple *anthropotokos* (mère de l'homme).⁴⁰⁶

Jung voit dans la promulgation du dogme de l'Assomption en 1950 "l'événement religieux le plus important depuis la Réforme"⁴⁰⁷. De plus, il explique les apparitions de Fatima, ainsi que d'autres événements synchronistiques semblables qui ont lieu à partir de 1917, comme les manifestations d'une vie psychique autonome et inconsciente dans l'âme collective occidentale. Il se réjouit de constater que l'Église reconnaît enfin l'archétype féminin et le principe matériel, qu'elle associait jusque-là au mal en raison d'une attitude excessivement spirituelle et pneumatique.

(...) l'Assomption de Marie n'est attestée ni par la sainte Écriture ni par la tradition des cinq premiers siècles de l'Église chrétienne. Elle a même longtemps été contestée officiellement; elle ne s'en est pas moins développée peu à peu sous forme de *pia sententia* (opinion pieuse) avec la connivence de l'ensemble de l'Eglise médiévale et moderne; elle a ainsi tellement gagné en force et en influence qu'elle est parvenue, tout comme les deux articles de foi qui ont subi une évolution parallèle, l'Immaculée Conception et l'infailibilité pontificale, à faire passer au second plan la nécessité d'une preuve scripturaire et d'une tradition remontant aux premiers âges et, finalement, à obtenir d'être officiellement définie, bien que, manifestement, son

⁴⁰⁶ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 237.

⁴⁰⁷ Henri F. Ellenberger, A la découverte de l'inconscient, p. 600.

contenu échappe à toute définition. La déclaration du pape a fait une réalité de ce qui avait été depuis longtemps concédé. Le pas irrévocable ainsi accompli au-delà des limites du christianisme historique est une preuve éclatante de la vie autonome des images archétypiques.⁴⁰⁸

Jung considère que le dogme de l'Assomption de la Vierge, qui célèbre l'ascension physique de Marie au ciel et l'introduit ainsi dans le cercle de la Trinité, produit un nouveau modèle de la conjonction intérieure qui correspond aux représentations médiévales de la quaternité inspirées du modèle suivant.

Saint-Esprit (colombe)

Christ

Dieu le Père

Marie

Il importe de souligner ici que la philosophie alchimique s'inspire d'un schéma semblable et glorifie la matière symbolisée par la Vierge Marie. La gravure de Pandora, par exemple, fait référence au mystère de l'Oeuvre et à la transmutation de la matière, dont les alchimistes voient l'analogie avec la figure de l'Assomption.

⁴⁰⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 260-261.

(...) les alchimistes ont figuré l'*unio mentalis* par le Père et le Fils et la "combinaison" de ceux-ci par la Colombe (...), tandis que le monde corporel était représenté par le principe féminin ou *patiens*: Marie. Ils ont ainsi au long d'un millénaire, préparé à leur façon le terrain pour le dogme de l'Assomption de Marie.⁴⁰⁹

Le dogme de l'Assomption exprime dans la mythologie chrétienne une réalité pressentie depuis très longtemps dans la philosophie hermétique. En effet, si les symboles utilisés pour expliquer le dogme de l'Assomption et les opérations chimiques de la fabrication de la pierre sont différents, le principe de base est pourtant identique: c'est celui de la conjonction de l'esprit et de la matière. Dans le premier cas, il s'agit de l'ascension du corps physique de la Vierge Marie jusqu'au Ciel; dans le second cas, il s'agit de la transformation du plomb corruptible en or pur à l'intérieur du ballon de verre. Dans les deux cas, il s'agit de voies qui conduisent au *hieros gamos*.

Les rêves relatifs à l'Assomption sont d'un très grand intérêt: ils donnent à penser que derrière la *luna plena* ou la Femme solaire émerge l'obscur nouvelle lune avec son mystère de l'*hieros gamos* et de l'univers des ténèbres chtoniennes en général.⁴¹⁰

Pour Jung, le dogme de l'Assomption de Marie constitue une première étape vers la synthèse des contraires dans l'imaginaire chrétien: derrière le principe féminin se profile la présence de l'ombre, du

⁴⁰⁹ Ibid, p. 257.

⁴¹⁰ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 53.

mal, de Satan. Jung remarque que le catholicisme accepte le principe féminin plus facilement que ne le fait le protestantisme qui, sauf dans quelques ouvrages de mystique sophianique, se présente comme une religion masculine unilatérale.

8.5 Le *Mysterium conjunctionis*

L'étude de la symbolique alchimique influence les conceptions religieuses de Jung et amène celui-ci à constater qu'il existe un Dieu antinomique qui transcende les catégories du bien et du mal.

Si on considère Dieu comme une *complexio oppositorum*, c'est-à-dire comme situé par-delà le bien et le mal, alors il se pourrait qu'il apparaisse tout aussi bien comme cette source du mal dont vous croyez qu'enfin de compte elle agit pour le plus grand bien de l'homme.⁴¹¹

Guidé par sa lecture des vieux grimoires alchimiques et les représentations édifiantes illustrant la lutte des forces opposées, Jung aborde le problème du bien et du mal. Il s'interroge notamment sur l'origine du mal et il se demande si le mal est une invention de l'homme ou de Dieu. Toutes les réponses données jusque-là, même celles des gnostiques, ne le satisfaisant pas, il découvre dans l'alchimie qu'une seule issue s'offre à l'être humain: parfaire l'oeuvre du Créateur, poursuivre l'incarnation de la divinité. L'alchimie lui enseigne en effet que la conscience humaine constitue une *complexio oppositorum* dont la réalisation

⁴¹¹ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 186.

débuté par un conflit de devoirs qui oblige la personnalité à prendre parti, à discerner les opposés psychiques qui sont le bien et le mal qui habitent en elle. Jung en déduit que l'être humain doit s'engager à poursuivre l'incarnation divine, d'autant plus que le Dieu créateur lui-même se révèle posséder une nature paradoxale, au sein de laquelle les opposés demeurent inconscients et archaïques. Sur le plan psychologique, ce Dieu ambivalent correspond à l'inconscient primordial, où les contraires cohabitent les uns auprès des autres sans aucune harmonie.

En outre, l'image de la *complexio oppositorum* se retrouve dans la figure du Christ, où les opposés sont clairement différenciés à la lumière de la conscience réflexive.

Si j'ai raison d'identifier le Christ à l'archétype du Soi alors il est une *complexio oppositorum* ou devrait l'être. Du point de vue historique, il n'en est pas ainsi (...)

Entre mon affirmation et le Christ historique, il y a l'abîme béant et profond du dualisme chrétien - le Christ et le diable, le bien et le mal, Dieu et la création.⁴¹²

L'être humain prend donc conscience qu'il doit assumer une tâche difficile en poursuivant l'oeuvre d'incarnation de Dieu puisqu'il s'agit de chercher à concilier en lui les opposés divins. A l'instar du Christ, il doit s'apprêter à souffrir le supplice de la croix, à affronter le conflit des devoirs, à subir l'épreuve des

⁴¹² Ibid, p. 192.

contraires. Jung souligne que, bon gré mal gré, chaque être humain doit traverser seul la nuit obscure qui le mènera au *mysterium conjunctionis*.

C'est l'affaire de l'homme que d'accomplir le *mysterium coniunctionis*. C'est lui le nymphagogue de l'hyménée céleste. Comment un homme pourrait-il prétendre prendre ses distances par rapport à ce qui se passe là? Il serait alors un philosophe, qui parle *sur* Dieu, et non pas avec Dieu. Parler *sur* Dieu est facile et donne à l'homme de fausses certitudes. Mais il est difficile de parler *avec* Dieu, et c'est généralement peu apprécié. Tel fut justement mon sort, et il m'a fallu une bonne maladie pour briser mes résistances. Il me faut toujours avoir le *dessous*, et non pas le *dessus*. Qu'en eût-il été de Job, s'il avait pu prendre ses distances?⁴¹³

Par ailleurs, l'histoire des représentations religieuses montre que la figure du Saint-Esprit se substitue à celle du Père ambivalent dans la poursuite de l'oeuvre de la création au sein de la conscience humaine. Encore là, souligne Jung, l'être humain doit se rendre capable de recevoir le Saint-Esprit en acceptant de plein gré son destin, comme le Christ a accepté le sien. Comme le Christ, il doit se préparer à souffrir la crucifixion, symbole du conflit des opposés.

Nous sommes des pharisiens fidèles à la loi et à la tradition, nous fuyons l'hérésie et ne recherchons rien d'autre que l'*imitatio Christi*, mais nous ne voulons surtout pas être confrontés à notre propre réalité, à la tâche qui attend personnellement chacun d'entre nous et qui consiste à réunir les contraires. Nous préférons croire que le Christ l'a déjà fait pour nous. Au lieu de

⁴¹³ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 84.

nous porter nous-mêmes, c'est-à-dire de porter nous-mêmes notre croix, nous en chargeons le Christ. Nous "nous plaçons sous sa croix" mais surtout pas sous la nôtre (...)

Pour toutes ces raisons, la théologie ne veut rien savoir de la psychologie, car, grâce à elle, chacun pourrait bien découvrir qu'il a sa propre croix à porter (...) On pourrait découvrir aussi que la vie du Christ est tout entière un modèle d'individuation et qu'elle est de ce fait inimitable: *tout ce que l'on peut faire, c'est vivre sa propre vie dans le même esprit totalement et avec toutes les conséquences que cela implique.*⁴¹⁴

Après l'affrontement contre l'ombre, après le combat contre le mal, contre Satan, surgit le problème crucial de la souffrance humaine.

Lors d'une conversation avec le professeur Walter Uhsadel, Jung montra une reproduction du vitrail de Königsfeld représentant la crucifixion, et dit: Voyez-vous, voilà ce qui est pour nous déterminant". Comme je lui demandais pourquoi il disait cela il répondit: (...) J'arrive tout juste d'Inde et j'ai là-bas à nouveau compris ce fait. L'homme doit en finir avec le problème de la souffrance. En Orient, l'homme recherche à se débarrasser de la souffrance en renonçant à la souffrance. En Occident, l'homme essaie de réprimer la souffrance par des drogues. Mais la souffrance doit être dominée et on ne peut la dominer qu'en la supportant. Cela, nous l'apprenons seuls à travers lui." En disant cela, il montra le crucifié.⁴¹⁵

Ce n'est qu'au terme d'un long périple nocturne que les contraires arrivent à se réconcilier dans le cœur de l'être humain. En effet, après avoir souffert le supplice de la croix et les affres de la nigredo, celui-ci aperçoit enfin une aurore nouvelle, symbole de la conscience unifiée.

⁴¹⁴ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 135.

⁴¹⁵ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 302.

8.6 La création de la conscience

Contrairement à la philosophie de l'Inde, où le destin de l'homme obéit à des lois et à des principes transcendants, où l'existence humaine est déterminée par une mathématique karmique rigoureuse qui attribue un sens au moindre événement, Jung considère que la vie est parfois absurde et dépourvue de sens. Il constate en effet que la nature, bien qu'elle soit la manifestation de l'ordre divin, comporte de nombreuses imperfections. Il en déduit donc que l'être humain doit s'engager à parfaire l'oeuvre de la nature et poursuivre l'effort de conscientisation indispensable à l'incarnation de la divinité, comme il l'écrit à Walter Robert Corti en 1929, à son retour d'Afrique.

Dieu veut naître dans la flamme toujours plus haute de la conscience humaine(...) Dieu a besoin de l'homme pour une prise de conscience, de même qu'il a besoin de la limitation dans le temps et l'espace, enveloppe terrestre.⁴¹⁶

Plus tard, en 1943, Jung exprime des propos semblables à l'une de ses plus proches collaboratrices, Aniela Jaffé.

Le Soi dans sa divinité (c'est-à-dire l'archétype) n'est pas conscient de cette divinité. Il ne peut en devenir conscient qu'à l'intérieur de notre conscience. Et il ne le peut que si le Moi tient bon.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Ibid, p. 103.

⁴¹⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 65.

Pour Jung, l'incarnation de l'âme, ou la spiritualisation du corps, symbolisée par la crucifixion, correspond à la rencontre des opposés, à la mort du vieux roi et à la naissance de l'enfant divin. Dans Réponse à Job, Jung poursuit ses réflexions sur le problème du mal et cherche à en découvrir l'origine. Il se révolte devant l'attitude de Dieu à l'endroit de Job, mais il se réjouit de voir que Job ne cède pas au mal et entretient une conception élevée de la justice qui manque à Dieu lui-même. Il constate qu'en retour Dieu poursuit l'oeuvre morale de sa créature en répondant à celle-ci par l'incarnation de son Fils: le sacrifice du Christ est la réponse donnée par Dieu pour réparer l'injustice commise envers l'homme.

Avec Job, il devient parfaitement clair que Jahvé se comporte comme un homme doté d'une conscience inférieure et totalement dépourvu de réflexion morale sur lui-même. En ce sens, l'image de Dieu est plus limitée que l'homme. C'est pourquoi il est nécessaire que Dieu soit incarné.

Dieu voit que l'incarnation est inévitable parce que l'intelligence lucide de l'homme a un temps d'avance sur lui. Il faut qu'il se dépouille de sa divinité et "prenne une forme de serviteur" (...), c'est-à-dire la forme la plus basse de l'existence humaine pour obtenir le joyau que l'homme possède dans sa conscience réflexive.⁴¹⁸

Dans son épreuve, Job persiste à croire en Dieu; il ne juge pas Dieu, il implore plutôt la grâce divine, la Sophia, dans l'espoir d'apaiser le courroux divin. L'attitude de Job, qui demeure confiant en Dieu, oblige ce dernier à subir une étrange

⁴¹⁸ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 176.

métamorphose et à écouter les cris désespérés de l'humanité souffrante. Jung termine ses commentaires sur l'histoire de Job en établissant un parallèle entre la réponse donnée par Dieu dans l'incarnation de son Fils et celle de la tradition ecclésiastique dans la place accrue accordée au principe féminin, dont les dogmes de l'Immaculée conception et de l'Assomption sont des preuves éclatantes.⁴¹⁹ Selon Jung, Dieu prend conscience de lui-même en s'unissant à la Sagesse divine, à la Sophia, à l'aspect féminin du Saint-Esprit qui ressurgit dans l'image de la Sainte Vierge.

Grâce au principe féminin, symbolisé par Marie, l'image de la divinité se transforme et évolue. Marie est le symbole la *virgo terra*, qui correspond à la *prima materia* de la symbolique alchimique.

⁴¹⁹ Jung explique que le principe féminin, devenu inconscient dans la tradition religieuse du peuple d'Israël, a été remplacé par un idéal de perfection qui a creusé un gouffre entre les opposés.

La figure de la Sophia ou Sagesse divine occupe une place centrale dans la deuxième partie de Réponse à Job. Jung la définit comme un "pneuma féminin quasi hypostasié, partageant l'éternité divine, préexistant à la Création" et comme "l'amie et la compagne de Dieu, un maître d'oeuvre de la Création". La Sophia doit également être interprétée comme "celle qui intercède" pour les hommes auprès de Dieu. (C.G. Jung, Réponse à Job, chap. II et IV)

CONCLUSION DU TROISIEME CHAPITRE

Dès son enfance, Jung a l'esprit saisi par l'idée qu'il existe un Dieu de la nature, obscur et mystérieux, et cette idée éveille en lui des visions de toutes sortes. *"Je commençai à me méfier du "Seigneur Jésus", écrit-il dans Ma vie dans le chapitre relatant son enfance. "Il perdit son aspect de grand oiseau rassurant et bienveillant et fut assimilé aux sombres hommes noirs en redingotes avec leur chapeau haut de forme et leurs souliers noirs reluisants qui s'occupaient de la caisse noire."*⁴²⁰

La face obscure de la vie stimule l'imagination du jeune Jung. Ses réflexions sur la mort et sur Jésus, entre autres, ont un caractère dramatique qui les fait présager les figures effroyables de l'imaginaire alchimique et les opérations sanglantes qui s'y trouvent décrites. Ces réflexions font surgir d'un lointain passé la *nigredo* des alchimistes et son cycle de mort et de renaissance, et elles lui font déjà imaginer le mystère de la transformation qui se déroule au sein de la terre, mère des hommes et des dieux.

Quand, à l'âge adulte, il prend contact avec la littérature alchimique, Jung revit son premier rêve d'enfance. Le roi-phallus lui apparaît alors sous les traits du *Mercurius duplex* et lui dévoile ainsi sa nature paradoxale. Si on suppose que Jung aurait

⁴²⁰ C.G. Jung, Ma vie, p. 29.

assimilé l'imaginaire alchimique à sa propre vision du monde et à son histoire personnelle et qu'il se serait efforcé de trouver une sens psychologique aux opérations alchimiques afin d'élucider sa propre expérience de l'inconscient, on peut également envisager l'hypothèse inverse et affirmer qu'il a trouvé dans l'alchimie les assises historiques de la psychologie des profondeurs. L'imposante documentation amassée par Jung au cours des années semble confirmer cette dernière hypothèse.

Quant à nous, nous croyons que Jung possède déjà l'idée d'un Dieu inconscient bien avant sa découverte de l'alchimie. Par contre, selon nous, l'alchimie lui révèle l'existence d'un Dieu antinomique, conçu comme *complexio oppositorum*, qui transcende les notions du bien et du mal et qui les dépouille de leur caractère distinct et absolu.

De fait, nous croyons que l'alchimie, loin de modifier les premières idées de Jung sur Dieu, lui permet plutôt de les discerner plus nettement. Selon nous, l'alchimie fournit à Jung la documentation historique nécessaire pour étayer sa première conception d'un Dieu inconscient et sa thèse fondamentale d'un Dieu paradoxal, androgyne, constitué de l'union des opposés, un Dieu conçu comme *complexio oppositorum*.

Une religion s'appauvrit intérieurement quand ses paradoxes s'amenuisent ou se perdent, tandis que leur multiplication l'enrichit, car seul le paradoxe se montre capable d'embrasser, ne fût-ce qu'approximativement, la

plénitude de la vie. Ce qui est sans ambiguïté et sans contradiction ne saisit qu'un côté des choses et, par conséquent, est incapable d'exprimer l'insaisissable et l'indicible.⁴²¹

L'alchimie rappelle aussi à Jung l'importance des symboles religieux dans la vie de l'être humain, en lui faisant voir que ce sont eux qui préservent l'équilibre psychique, harmonisent les contraires et préparent les grandes transformations de l'être en devenir. L'alchimie lui montre enfin la tâche éthique que l'homme doit accomplir, l'incarnation de la divinité, l'intégration de l'archétype, afin de transcender sa propre ambivalence et de participer à l'oeuvre du Créateur.

Au crépuscule de sa vie, Jung manifeste une certaine ambiguïté devant la bataille qui se livre au-dedans de lui-même: il se montre à la fois anxieux et confiant, car il y voit sa conscience s'animer à la recherche d'un chemin à travers le tumulte de l'existence humaine, dans la confrontation des forces antagonistes. Tel est l'aveu qu'il écrit dans la dernière page de son autobiographie, Ma vie.

Le monde dans lequel nous pénétrons en naissant est brutal et cruel, et, en même temps, d'une divine beauté. Croire à ce qui l'emporte du non-sens ou du sens est une question de tempérament. Si le non-sens dominait en absolu, l'aspect sensé de la vie, au fur et à mesure de l'évolution, disparaîtrait de plus en plus. Mais cela n'est pas ou ne me semble pas être le cas. Comme dans toute question de métaphysique, les deux sont

⁴²¹ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 21-22.

probablement vrais: la vie est sens et non-sens, ou elle possède sens et non-sens. J'ai l'espoir anxieux que le sens l'emportera et gagnera la bataille.⁴²²

De nombreux représentants de la religion catholique ont accueilli favorablement les travaux de philosophie religieuse de Jung. Parmi eux, se trouvent Gebhard Frey⁴²³, les dominicains Wittcut⁴²⁴ et Victor White d'Oxford⁴²⁵.

Chez les protestants, un certain nombre de théologiens ont formulé des commentaires favorables sur les écrits de Jung. En Suède, on trouve Ivar Alm.⁴²⁶ En Allemagne, Walter Uhsadel⁴²⁷, Otto

⁴²² C.G. Jung, Ma vie, p. 408.

⁴²³ P. Gebhard Frey, *Imago Mundi*, Paderborn, 1969, p. 40 et sqq. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 215.

⁴²⁴ *Catholic Thought and modern Psychology*, Londres, 1943. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 215.

⁴²⁵ P. Victor White, *Seele und Psyche*, Theologie und Tiefenpsychologie, Salzbourg, 1964. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 215.

⁴²⁶ "C.G. Jungs Erfahrungen in theologischer Sicht", *Theologische Zeitschrift der theologischen Fakultät der Universität Basel* 19, cahier 15, septembre-octobre 1963. Cité par M.L. von Franz dans *C.G. Jung*, p. 216.

⁴²⁷ *Der Mensch und die Mächte des Unbewussten*, Cassel, 1952; "Tiefenpsychologie als Hilfswissenschaft der praktischen Theologie", *Wege des Menschen* 21, cahier 4, Gottingen, avril 1969. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 216.

Handler⁴²⁸, Adolf Koeberlé⁴²⁹, l'évêque Wolfgang Heidland, Gerhard Zacharias⁴³⁰ et Ulrich Mann, ont accueilli avec intérêt les travaux de psychologie religieuse de Jung et ils ont développé des vues analogues à celles de Jung. En Suisse, Hans Schaer⁴³¹ et Paul Tillich ont manifesté leur intérêt pour les recherches de Jung en psychologie religieuse.⁴³²

⁴²⁸ *Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge*, Gottingen, 1971; *Das Leib-Seele-Problem in theologischen Sicht*, Berlin 1954. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 217.

⁴²⁹ "Das Evangelium und das Geheimnis der Seele", *Zeitschrift für systematische Theologie* 21, 1950, p.1 419 et sqq. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 217.

⁴³⁰ *Psyche und Mysterium*, Zurich, 1954. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 217.

⁴³¹ Cf. *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs*, Zurich, 1956; *Seelsorge und Psychotherapie*, Zurich, 1961. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 217.

⁴³² A. Jaffé, *Der Mythos vom Sinn im Werk von C.G. Jung*, p. 56 et sqq. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, p. 217.

QUATRIEME CHAPITRE
L'INFLUENCE DE LA SYMBOLIQUE ALCHIMIQUE
DANS LE DOMAINE DE LA PSYCHOLOGIE CLINIQUE,
PARTICULIEREMENT DANS L'ANALYSE DES PROCESSUS
NEVROTIQUES ET PSYCHOTIQUES

1. Introduction

Dans ce quatrième chapitre, nous exposons les théories psychopathologiques développées par Jung de 1902 à 1958. Nous décrivons particulièrement l'évolution des travaux de psychologie clinique réalisés par Jung depuis le début de sa pratique médicale et établissons l'incidence de la symbolique alchimique dans le développement de sa conception de la psychose schizophrénique.

A cette fin, une distinction s'impose entre les premières idées de Jung sur la psychose schizophrénique et les idées développées dans ses essais ultérieurs sur la psychopathologie. Conséquemment, nous regroupons les ouvrages de Jung en deux catégories: ceux d'avant 1928, année où il découvre l'alchimie, et ceux d'après 1928.

Les premières idées de Jung sur la psychose schizophrénique, notamment la notion de complexe, se retrouvent dans deux ouvrages: De la psychologie et de la pathologie des phénomènes dits occultes, qui est sa thèse de doctorat, et L'Homme à la découverte de son âme. Quant à l'évolution de ses idées ultérieures, elle se retrouve principalement dans les ouvrages suivants dont la plupart,

non disponibles en langue française, font partie du tome 3 de Collected Works. Nous y retrouvons, entre autres, La psychologie de la démence précoce (1907), Le Contenu des psychoses (1908/1914), La compréhension psychologique (1914), Critique de la théorie de Bleuler du négativisme schizophrénique, Sur l'importance de l'inconscient en psychopathologie (1914), Sur le problème de la psychogénèse dans la maladie mentale (1919), Maladie mentale et Psyché (1928), Sur la psychogénèse de la schizophrénie (1939), Pensées récentes sur la schizophrénie (1956), Schizophrénie (1957). Ces textes contiennent les études expérimentales sur les associations de mots, les études sur le contenu des psychoses et les théories psychogénétiques de Jung.

Notre étude puise aussi des éléments importants dans Métamorphoses et Symboles de la libido (1912), révisé et publié sous le titre Métamorphoses de l'âme et ses symboles (1952), dans l'autobiographie de Jung, Ma Vie, souvenirs, rêves et pensées, et dans les trois premiers tomes de sa correspondance.

Toutefois, l'examen des idées de Jung sur la psychose schizophrénique, commande de jeter d'abord un coup d'oeil sur les premières recherches de Jung portant sur le spiritisme et d'en montrer les imbrications dans la psychologie des complexes. En effet, c'est à travers le phénomène médiumnique que Jung anticipe pour la première fois l'*existence des phénomènes psychiques objectifs inconscients* et la notion de l'*autonomie de*

l'inconscient.

Par ailleurs, les premières recherches de Jung, trahissent son intérêt pour les auteurs romantiques et procurent un avant-goût de ses positions exprimées dans ses travaux de maturité, quand il discute de l'existence des "âmes parcellaires", *complexes à tonalité affective* qui dévoilent les arrière-fonds de la psyché et le devenir de la personnalité. En outre, ce sont ses premiers travaux sur les complexes qui le mènent à l'étude de la démence précoce et lui font pressentir l'existence des archétypes.

2. Les premières recherches sur le spiritisme

Au siècle dernier, l'hypnose connaît un essor remarquable et elle gagne en popularité auprès des membres de la communauté médicale. Après Charcot, Bernheim et Liébeault, qui en vantent les nombreux mérites, d'autres médecins voient dans l'hypnose la clef d'accès à l'esprit humain. En même temps, un groupe de psychologues, dont Frederick Myers, William James et Pierre Janet, explorent des voies différentes et réalisent que l'écriture automatique constitue également un moyen efficace de percer les énigmes de l'inconscient. Malgré le scepticisme de leurs pairs, tous ces chercheurs tentent de donner un caractère sobre et scientifique à leurs travaux d'exploration de l'inconscient.

A la fin du 19e siècle, les membres de la Society for Psychical Research, dont Myers, Richet et Gurney, sont d'avis que les différentes techniques mantiques connues, telles les boules de cristal et les pendules radiesthésiques, peuvent servir, tout comme l'écriture automatique, à dévoiler les images inconscientes enfouies dans le tréfonds de la psyché.

Alors que l'imagination populaire s'emballe pour les phénomènes paranormaux et les révélations de l'au-delà, un certain nombre de chercheurs considèrent le spiritisme comme un phénomène psychologique et songent à l'utiliser, au même titre que l'hypnose, pour sonder les profondeurs de l'inconscient. Parmi eux, Théodore

Flournoy, un des premiers chercheurs à s'intéresser aux manifestations spirites, soumet un médium, Catherine Muller, à une analyse psychologique approfondie. Quelques années plus tard, informé de ces recherches, Jung se passionne pour l'étude des médiums et tente d'élucider les mystères qui enveloppent les séances de spiritisme. La lecture d'un ouvrage de Théodore Flournoy, Des Indes à la planète Mars, qui raconte les révélations étonnantes du médium Helen Smith, le captive⁴³³: dans son livre, Flournoy démontre que les révélations du médium traduisent ses désirs les plus intimes et que le guide invoqué, nommé Léopold, est en fait une sous-personnalité du médium, une sorte de complexe, dont la fonction compensatoire est de première importance.

Au cours de cette période, Jung dévore tous les ouvrages de spiritisme qui lui tombent sous la main, notamment ceux de Zoellner, de Crookes, de Swedenborg, de Duprel, d'Eschenmayer, de Kerner.

Si étranges et suspectes que me parussent les observations des spirites, raconte Jung, elles constituaient cependant pour moi les premières relations sur des phénomènes psychiques objectifs.⁴³⁴

Jung distingue le spiritisme de l'occultisme. Selon lui, le spiritisme constitue un phénomène psychique nouveau, digne

⁴³³ Helen Smith est le pseudonyme de Catherine Muller.

⁴³⁴ C.G. Jung, Ma vie, p. 124.

d'intérêt, dont l'étude exige l'usage de méthodes scientifiques rigoureuses et objectives. La position de Jung contraste fortement avec la mentalité positiviste de la communauté scientifique qui voit d'un mauvais oeil ce type de recherche, la jugeant suspecte et irrationnelle. Jung n'y voit pourtant rien de totalement nouveau, et il poursuit ses recherches malgré le désaveu et le scepticisme de ses pairs. Le tempérament intuitif qu'il a hérité de sa mère le porte déjà à étudier les phénomènes paranormaux: depuis longtemps il cherche à retrouver la trace de ce mystérieux inconscient dont il éprouve la présence vivante à l'intérieur de lui-même.

Par ailleurs, dans Ma Vie, Jung rapporte deux événements qui ont une incidence majeure sur sa conception des phénomènes psychiques. Ces événements étranges surviennent à peu près à la même époque et dans la maison paternelle: il s'agit, dans le premier cas, du craquement d'une table de noyer et, dans le second, de l'éclatement d'une lame de couteau. Dans Ma vie, Jung révèle à quel point ces événements, survenus peu de temps avant le début de ses recherches médiumniques, marquent profondément ses conceptions psychologiques.

Cet ensemble de faits constitua l'ample expérience qui ébranla ma première philosophie et me permit d'accéder à un point de vue psychologique. J'avais acquis des connaissances objectives sur l'âme humaine.⁴³⁵

Dans sa thèse de doctorat, De la psychologie et de la pathologie

⁴³⁵ C.G. Jung, Ma vie, p. 133.

des phénomènes dits occultes (1902), Jung procède à une analyse critique des phénomènes médiumniques en vogue en Europe depuis le début du siècle. A cette fin, il se livre à une série d'expériences sur sa jeune cousine, le médium Hélène Preiswerk. Pendant plusieurs semaines, Jung assiste aux séances spirites et consigne minutieusement ses observations: il y écoute notamment le récit des vies antérieures du médium, de son exploration de la planète Mars et de l'au-delà, et même, des romans d'amour que la présence de Jung inspire à sa jeune cousine. Jung note et ordonne les différents phénomènes médiumniques observés au cours de ces séances (sommambulisme, écriture automatique, hallucinations, etc.), et il en propose une interprétation psychologique. En fait, ces premières recherches, complétées avant son entrée au Burgholzli, contiennent les prémisses de la psychologie des profondeurs.

Dans son analyse du phénomène médiumnique, Jung remarque d'abord un contraste entre la personnalité d'Ivenes⁴³⁶, sobre et réfléchie, et celle d'Hélène, plutôt déséquilibrée, immature et instable; puis il explique ensuite qu'Ivenes constitue le germe d'une personnalité adulte en train de se développer dans l'inconscient d'Hélène. En fait, Jung croit que l'esprit qui se manifeste au cours des pratiques médiumniques provient de l'inconscient de la jeune médium.

⁴³⁶ Lorsqu'elle était dans son état second, la cousine Hélène Preiswerk disait s'appeler Ivenes.

Jung vient de franchir une étape importante qui va le mener tout droit à la découverte de l'individuation. Ses expériences médiumniques lui font pressentir l'existence de phénomènes psychiques objectifs inconscients, reliés au développement psychologique de la personnalité. Elles lui montrent également que des contenus inconscients peuvent se projeter dans une forme extérieure et se manifester sous les traits d'une personnalité humaine, ou s'intérioriser et prendre la forme d'un esprit défunt comme dans le cas du phénomène médiumnique.

Ces premières expériences imprègnent la pensée de Jung; celui-ci soutient même, pendant un certain temps, que les esprits qui se manifestent sont des "parties d'âmes" autonomes appartenant à la personnalité.⁴³⁷ Un passage de Ma vie en témoigne.

⁴³⁷ Dans ses premiers écrits, Jung considère les esprits comme de simples complexes psychiques. Il conçoit la transe médiumnique comme un phénomène de dissociation psychique qui résulte de l'influence partagée de quelques complexes inconscients autonomes. Certains contenus psychiques, pense-t-il, dotés d'un haut niveau énergétique, peuvent interférer et perturber l'activité consciente. La voix ainsi que les différentes manifestations sensibles observées lors des réunions spirites, habituellement attribuées à l'esprit du défunt invoqué, seraient dans cette perspective l'expression sensible d'un complexe autonome rattaché à la personnalité inconsciente du médium.

En 1919, lors d'une conférence prononcée en Angleterre, devant les membres de la Society for Psychical Research, Jung discute de la croyance aux esprits. Selon lui, raconte Ellenberger, les "esprits n'étaient autre chose que la projection de fragments détachés de l'inconscient". (H. Ellenberger, A la découverte de l'inconscient, p. 556.) Un peu plus tard, une série d'expériences étranges l'amène à réviser son jugement; il reconnaît la nature lacunaire de sa théorie et modifie largement ses vues dans ses écrits ultérieurs. Au cours des années 30, Jung entreprend de nouvelles recherches sur les expériences médiumniques. Bien qu'il soit convaincu de la réalité objective des phénomènes paranormaux

J'avais appris en ces séances comment naît un numéro 2, comment il imprègne une conscience enfantine qu'il finit par intégrer en lui.⁴³⁸

De fait, la thèse du doctorat en médecine de Jung contient en germe sa théorie de l'individuation. Et, même avant d'avoir découvert les fondements archétypiques de l'âme humaine, Jung s'arrête à développer dans ses écrits les notions d'*autonomie* et de *finalité psychique*.

Par ailleurs, dans ses premières recherches sur les associations verbales, Jung subit l'influence des idées de Pierre Janet, à qui

(apparitions, poltergeist, voix, etc.), il se fait discret et évite d'en parler ouvertement. Ce qui est certain, c'est que Jung ne peut plus se satisfaire d'une explication purement psychologique pour élucider les nombreux cas d'apparitions. Les esprits disparus, les fantômes et autres manifestations étranges font référence à une réalité qui transcende notre conception actuelle de la psychologie; Jung envisage alors un nouveau modèle de l'inconscient, dit psychoïde. Dans Ma Vie (p. 343), il écrit:

Même s'il en existe des cas bien confirmés, les questions n'en restent pas moins posées de savoir si le fantôme ou la voix sont bien identiques au mort ou si ce sont des projections psychiques, ou encore si les communications proviennent vraiment du défunt, ou si, peut-être, elles prennent source dans un savoir présent dans l'inconscient.

Il revient sur le sujet dans une lettre de novembre 1945, publiée dans le tome 2 de sa Correspondance (tome II, p. 136).

D'un point de vue psychologique, la perception extrasensorielle apparaît comme une manifestation de l'*inconscient collectif*. Cette psyché particulière se conduit comme si elle était une et non divisée dans plusieurs âmes individuelles. Elle n'est pas *personnelle*. (Je la désigne par le terme de "psyché objective").

⁴³⁸ C.G. Jung, Ma vie, p. 132.

il emprunte les concepts de *réalité psychique* et d'*autonomie psychique*. Dans les "personnalités futures somnambuliques" se dessine déjà le concept d'"âme parcellaire" (1902), c'est-à-dire l'idée de *complexe à tonalité affective*, qu'il développera un peu plus tard, en 1905. La ressemblance est frappante entre la notion de complexe développée par Jung et la notion d'"idée fixe subconsciente" découverte plus tôt par Pierre Janet.⁴³⁹

⁴³⁹ Par la suite, Jung assimile la notion de complexe au *complexe de représentation émotivement chargé* de Ziehen, puis aux *réminiscences traumatiques* de Freud.

3. Le test des associations

Jung fait son entrée au Burgholzli en décembre 1900, après avoir étudié auprès du médecin français Pierre Janet. Travailleur acharné, il se fait vite remarquer par le directeur de l'hôpital, Eugène Bleuler, qui s'intéresse alors à la recherche sur les maladies mentales et à l'utilisation de tests projectifs en milieu psychiatrique. Bleuler confie une partie de ses recherches à Jung et lui demande de poursuivre ses expériences sur le test des associations verbales.⁴⁴⁰

Jung utilise le test des associations verbales de Francis Galton pour sonder les profondeurs de l'inconscient. Il croit que les expériences sur les associations verbales représentent le moyen idéal pour démontrer la réalité objective des "âmes parcellaires", qu'il désigne par l'expression de "complexe à charge affective". Pour mener ses recherches, Jung s'entoure d'un petit groupe de chercheurs, composé de Franz Riklin, Carl Peterson, Charles Richsler, A. Lang et Ludwig Biswanger. Il voit bientôt ses efforts

⁴⁴⁰ Bleuler utilisait le test des associations pour compléter les examens cliniques. Il cherchait ainsi à confirmer son hypothèse initiale, selon laquelle le *relâchement de la tension des associations* est le principal symptôme de la psychose schizophrénique. Il confia ces recherches à Jung et il en publia les résultats dans *Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig: J. A. Barth, 1906, 1909. Cité par Henri F. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 572.

récompensés, car ses premières recherches font l'objet d'une recension enthousiaste dans les universités américaines. Jung poursuit donc ses travaux avec ardeur, non seulement par recherche de la notoriété scientifique, mais surtout parce qu'il espère trouver la trace du mystérieux inconscient qui lui inspire les pensées et les rêves les plus étranges: s'il pouvait en démontrer l'existence selon des critères objectifs et un protocole de recherche scientifique, il serait comblé dans ses aspirations de chercheur.

Le test des associations verbales est simple. L'analyste prononce une série de mots inducteurs devant son patient; après chacun d'eux, celui-ci doit réagir spontanément en disant le premier mot qui lui vient à l'esprit. L'analyste note ce mot de même que le temps de réaction du patient. Après une pause, l'analyste reprend la même série de mots, espérant que le patient répète de mémoire les mêmes mots que précédemment. Selon Jung, ce deuxième temps de réaction indique le degré de sensibilité du mot inducteur et son lien avec le complexe.

...certains mots inducteurs se trouvant attirés, captés par un complexe sans que l'on voie clairement à quel titre ils en font partie: leurs rapports avec le complexe sont des rapports dits symboliques.⁴⁴¹

⁴⁴¹ C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme, p. 170.

Par exemple, si le mot inducteur évoque un complexe, la réaction du patient risque d'être anormale: elle sera ou déviée, ou retardée, ou faussée, selon le complexe qui perturbe le jugement du patient. Selon Jung, le complexe contient une charge énergétique puissante et de nombreuses associations connexes à teneur émotionnelle ou affective, qui peuvent perturber l'activité psychique du moi.

Au cours de cette période, Jung poursuit un objectif fondamental: la détection et l'analyse des complexes. Dans ses premiers écrits, il distingue trois catégories de complexes: les complexes normaux, les complexes accidentels, et les complexes permanents. Les complexes normaux prédominants chez la femme sont les complexes érotiques et maternels, alors que chez l'homme, ils sont reliés à l'exercice du pouvoir, à l'argent et à la réussite professionnelle. Les complexes accidentels, eux, font référence à des événements particuliers et sont habituellement reliés à l'enfance du sujet. Quant aux complexes permanents, ils se retrouvent surtout chez les patients atteints d'hystérie et de schizophrénie. Chez un sujet hystérique, les associations semblent constellées autour d'un complexe lié à une profonde blessure; l'intégration du complexe entraîne automatiquement la guérison de l'individu. Chez un sujet atteint de démence précoce, Jung incline à croire que les complexes sont plus difficiles à intégrer.

En 1909, dans un article intitulé "*La signification du père pour le destin de l'individu*", Jung établit un certain nombre

d'observations tirées de ses recherches sur le test des associations verbales. Il se montre stupéfait devant les résultats obtenus par les pères et les fils d'une part, les mères et les filles d'autre part.⁴⁴² Pour expliquer la similitude des réponses obtenues dans chaque groupe, Jung songe à un principe de contagion psychique: une force mystérieuse inciterait les enfants à reproduire les attitudes qui se manifestent au sein de la famille et à se comporter selon un modèle de pensée particulier qui façonne le développement de leur personnalité et fixe le cours de leur destinée. L'idée d'une assimilation des attitudes familiales marque la psychologie de Jung, qui en viendra plus tard à la désigner par le terme d'*identification*.

Les découvertes de Jung ne s'arrêtent pas là. Ses expériences du test des associations verbales lui dévoilent non seulement des complexes formés de simples groupes de représentations inconscientes, mais également des complexes autonomes, véritables personnalités secondes. Jung se rappelle ses premières recherches sur le phénomène médiumnique et revoit les fameuses *âmes parcellaires* avec leur tendance à la personnification.

Les complexes, nos expériences le montrent clairement, jouissent d'une *autonomie marquée*, c'est-à-dire qu'ils sont des entités psychiques qui vont et viennent selon leur bon plaisir; leur apparition et leur disparition

⁴⁴² C.G. Jung, "Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen", *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, I (1909), 155-173. Cité par Henri F. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 574.

échappent à notre volonté. Ils sont semblables à des êtres indépendants qui mèneraient à l'intérieur de notre psyché une sorte de vie parasitaire.⁴⁴³

Jung croit que les différentes manifestations observées au cours des séances spirites (voix, hallucinations, etc.) s'expliquent par la présence d'un ou de plusieurs complexes autonomes. Il précise toutefois que la personnification des complexes n'est pas un indice pathologique en soi, se rappelant lui-même de sa périlleuse descente dans l'inconscient (1913-1918) et ses longs entretiens avec le sage Philémon.⁴⁴⁴

Les recherches de Jung sur les associations verbales lui permettent donc d'élaborer une théorie nouvelle de l'énergétique psychique. Elles le mènent peu à peu à la découverte des "complexes psychiques" ou "complexes affectifs".⁴⁴⁵

Les prolongations du temps de réaction au cours de l'expérience, prolongations soudaines, singulières et inattendues, m'amènèrent à découvrir, entre 1902 et 1903, ce que je baptisai du nom de *complexe affectif*.⁴⁴⁶

Dans Diagnostische Assoziationstudien (1904), Jung utilise pour la

⁴⁴³ C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme, p. 172.

⁴⁴⁴ Voir le chapitre *Confrontation avec l'inconscient* dans Ma vie.

⁴⁴⁵ *Gefühlsbetonte Komplexe* (complexe à tonalité affective).

⁴⁴⁶ C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme, p. 181.

première fois l'expression "*complexe à charge émotionnelle*"⁴⁴⁷ pour désigner le phénomène des "*groupes de représentations à charge émotionnelle (chargés d'affects) situés dans l'inconscient*".⁴⁴⁸ Par la suite, il utilise simplement le terme complexe, dont il donne la définition dans L'Homme à la découverte de son âme:

*C'est l'image émotionnelle et vivace d'une situation psychique arrêtée, image incompatible, en outre, avec l'attitude et l'atmosphère conscientes habituelles; elle est douée d'une forte cohésion intérieure, d'une sorte de totalité propre et, à un degré relativement élevé, d'autonomie: sa soumission aux dispositions de la conscience est fugace, et elle se comporte par suite dans l'espace conscient comme un *corpus alienum*, animé d'une vie propre.*⁴⁴⁹

Jung définit les complexes comme des contenus inconscients détachés de la personnalité et animés d'un potentiel énergétique considérable. Les complexes poursuivent, écrit-il,

(...) une existence indépendante dans la sphère obscure de l'âme, d'où elles peuvent, à tout moment, entraver, ou favoriser, des activités conscientes.⁴⁵⁰

Selon le premier modèle élaboré par Jung, le complexe dispose d'une charge énergétique suffisante pour le rendre autonome et insensible

⁴⁴⁷ Gefühlsbetonter Komplex

⁴⁴⁸ Jolande Jacobi, La psychologie de C.G. Jung, p. 72.

⁴⁴⁹ C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme, p. 187-188.

⁴⁵⁰ C.G. Jung, Problèmes de l'âme moderne, p. 200. Cité par Jolande Jacobi dans La psychologie de C.G. Jung, p. 68.

aux volontés de la personnalité. Dans certains cas, le complexe possède une force d'attraction capable d'attirer vers lui l'énergie du moi; à la longue, il risque de provoquer un *abaissement du niveau mental* et de perturber ainsi l'activité consciente: le sujet devient distrait, angoissé, parfois irritable, et il a de plus en plus de la difficulté à se concentrer.

Selon Jung, les complexes peuvent exprimer une déficience psychique, un sentiment d'infériorité, "*mais ils sont également des points brûlants ou nœuds de la vie psychique au sens positif des termes*"⁴⁵¹. Il explique que même la personnalité consciente se constitue à partir des complexes et que, en ce sens, les complexes sont des éléments indispensables à la vie psychique. Là-dessus, il précise que le complexe du moi se différencie des autres complexes par le fait qu'*il est doué de conscience* et il ajoute que le complexe du moi se distingue également par sa vitalité et sa stabilité en raison des fonctions essentielles qu'il accomplit quotidiennement.

Par ailleurs, Jung affirme que l'inconscient personnel est constitué d'un nombre indéfini de complexes ou de personnalités fragmentaires, dont l'origine se situe dans l'enfance ou même dans un vécu récent: un complexe peut naître en effet des suites d'un conflit insoluble, d'un choc terrible ou d'un traumatisme. Voilà en somme les explications données par Jung sur l'origine des

⁴⁵¹ C.G. Jung, Problèmes de l'âme moderne, p. 112.

complexes dans ses premiers écrits. Toutefois, en 1934, au moment où il se trouve plongé dans l'étude des vieux grimoires alchimiques, Jung attribue au complexe des origines nouvelles, reliées à un profond conflit intérieur.

L'hypothèse selon laquelle les complexes sont des *psychés parcellaires scindées* est aujourd'hui devenue une certitude. Leur origine, leur étiologie est souvent un choc émotionnel, un *traumatisme* ou quelque autre incident analogue, ayant pour effet de séparer un compartiment de la psyché. Une des causes les plus fréquentes est le *conflit moral* fondé, en dernière analyse, sur l'impossibilité apparente d'acquiescer à la totalité de la nature humaine. Cette impossibilité entraîne, par son existence même, une scission immédiate, à l'insu de la conscience ou non.⁴⁵²

A cette époque, la plupart des chercheurs relie le complexe au vécu passé et ils proposent une interprétation réductrice des troubles psychiques. Les théories de Jung se développent en sens inverse et elles soulignent le lien existant entre la névrose et le développement de la personnalité: ainsi, un individu incapable de réaliser les objectifs fixés par la nature et d'exploiter ses ressources psychiques risque d'être submergé par les puissances archétypales.

L'étude de l'alchimie influence Jung dans sa conception de la névrose. Celui-ci développe en effet un second modèle de la maladie mentale qui s'inscrit dans une vision unitaire et prospective, semblable à celle de la philosophie alchimique, et il

⁴⁵² C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme, p. 189.

souligne les vertus thérapeutiques du processus de synthèse réalisé par la fonction transcendante du symbole. Là encore, l'image de l'Ouroboros montre la valeur inestimable du processus de circumambulation, le remède spagyrique administré contre les effets nocifs de la dissociation psychique.

4. La psychologie de la démence précoce

En 1907, Jung décide de se consacrer tout entier à ses recherches sur la psychose schizophrénique. En peu de temps, il réussit à développer une psychogénèse qui va à l'encontre des conceptions de l'époque; il pousse même l'audace jusqu'à remettre en question les principes essentiels de la psychiatrie organiciste, selon lesquels *toute maladie mentale est nécessairement une maladie organique du cerveau.*

Au début du 20e siècle, la psychiatrie subit l'influence de la philosophie positiviste et néglige la dimension psychologique des maladies mentales. Comme le souligne H. Ellenberger, il faut attendre l'arrivée d'Eugen Bleuler au Burgholzli pour assister à un *rapprochement entre la psychiatrie organiciste et la psychiatrie dynamique.*⁴⁵³ Au 19e siècle, les manuels de psychiatrie ne font aucune mention de l'influence des facteurs psychologiques dans la formation de la maladie mentale; ils insistent plutôt sur la description de symptômes et le détail de relevés statistiques. Les auteurs ne tiennent aucun compte de la personnalité du malade, jugeant qu'elle ne joue aucun rôle dans l'étiologie de la maladie mentale et que sa participation au traitement médical demeure un

⁴⁵³ Voir H. Ellenberger, A la découverte de l'inconscient, p. 206.

facteur négligeable.

Jung aborde l'étude de la démence précoce avec une approche totalement différente. Sa nature intuitive et dynamique le fait se révolter contre le dogmatisme de la médecine organiciste et le formalisme de la psychiatrie clinique, qu'il juge ne lui être d'aucune utilité pour comprendre les fantasmes et les délires de ses patients.

Mon effort, raconte Jung, tendait à faire comprendre que les idées délirantes et les hallucinations n'étaient pas seulement des symptômes spécifiques des maladies mentales, mais qu'elles avaient aussi un sens humain.⁴⁵⁴

Dans Ma vie, Jung décrit le climat qui règne au Burgholzli au cours de ses premières années de pratique médicale. Entouré de collègues sûrs de leur savoir médical, Jung se ronge d'incertitude; il a l'impression de ne posséder aucun savoir objectif sur les maux et les symptômes qui frappent ses patients. Un jour, le cas d'une patiente de 75 ans, internée au Burgholzli depuis cinquante ans, pique sa curiosité et lui fait entrevoir des horizons nouveaux. La vieille femme, qui a la manie de s'agiter dans une série de mouvements énigmatiques, intéresse Jung qui entreprend de connaître l'histoire personnelle de la patiente afin d'y découvrir le sens de ses gestes étranges. Le vécu de la malade révèle en effet à Jung qu'elle se livre ainsi à un mécanisme d'identification à l'homme

⁴⁵⁴ C.G. Jung, Ma vie, p. 136.

qu'elle a aimé autrefois et qui exerçait le métier de savetier.

Les mouvements de savetier, explique Jung, traduisaient son identification avec celui qu'elle avait aimé et cela dura jusqu'à sa mort.

J'eus à partir de là, une première idée des origines psychiques de ladite *dementia praecox*. Dès lors, je portai toute mon attention sur les rapports significatifs dans la psychose.⁴⁵⁵

En outre, ses expériences sur les associations verbales orientent Jung dans son étude des psychoses. Le compte rendu de ses travaux sur le sujet, qui sont complétés dès 1910 et sont publiés dans le Journal für Psychologie und Neurologie, constitue le matériel expérimental sur lequel Jung se fonde dans la Psychologie de la démence précoce. Il s'y trouve trois articles importants: *Les associations des sujets normaux*, *Psychanalyse et tests d'associations*, *Associations, rêves et symptômes hystériques*.

Dans le premier article, *Les associations des sujets normaux*, Jung cherche à fixer le paramètre "attention" de façon à comprendre les principes qui organisent le jeu des associations. Pour ce faire, il crée un environnement expérimental et reproduit un certain nombre d'agents extérieurs (bruits divers, distractions, etc.) qui viennent perturber l'activité psychique normale.

⁴⁵⁵ C.G. Jung, Ma vie, p. 151.

Au terme de ses recherches, Jung formule la notion de *complexe à tonalité affective* et il développe une méthode pour déceler les "indices de sensibilité au complexe". Selon lui, un lien unit le mot inducteur et le complexe; c'est ainsi que, par exemple, une réaction d'agitation ou de perturbation, provoquée par le mot inducteur, révèle la présence d'un complexe inconscient qui trouble l'activité psychique du moi. Jung croit que le test des associations permet d'identifier un certain nombre de complexes qui mobilisent la masse d'énergie psychique évoquée par le mot inducteur.

Selon lui, le complexe est formé d'un noyau chargé d'énergie autour duquel se développe un réseau particulier d'associations, dont certaines font partie de la constitution psychique de l'individu, alors que d'autres se forment au fil du temps et se rattachent à l'histoire personnelle de l'individu. A travers ce réseau d'associations apparaît la notion de *formation idéo-affective*, aussi appelée "*complexe à tonalité affective*".

Dans le deuxième article, *Psychanalyse et test d'associations*, Jung formule une série d'observations sur la névrose obsessionnelle, y comparant les résultats obtenus par le test des associations verbales d'une part et par la méthode des associations libres de Freud d'autre part; il en conclut que les deux méthodes parviennent à des résultats semblables et dévoilent des complexes analogues.

Dans le troisième article, *Associations, rêves et symptômes hystériques*, Jung étudie le cas d'un jeune hystérique de 24 ans. Fondant encore une fois ses recherches sur le test des associations verbales, il compare ses résultats avec ceux obtenus grâce aux techniques freudiennes, dont l'interprétation des rêves et l'analyse des symptômes hystériques. Au terme de ses recherches, Jung établit trois conclusions: premièrement, le test des associations dévoile les complexes qui alimentent à la fois les rêves et les symptômes du malade; deuxièmement, les perturbations observées lors du test des associations verbales (retard, hésitation, stéréotypie, etc.) correspondent au phénomène des résistances décrit par Freud; troisièmement, le complexe présente un potentiel énergétique et un niveau d'autonomie anormalement élevés dans la névrose hystérique. Dans ce dernier cas, le complexe du moi semble scindé, séparé de l'ensemble de la psyché, et dans des cas extrêmes, le complexe peut même suppléer à l'activité du moi et donner naissance à une personnalité seconde; Jung suggère donc comme traitement de renforcer les structures du moi de façon à provoquer l'émergence de nouveaux complexes qui exerceront un effet compensatoire et régulateur sur les complexes déjà existants.

Au cours de cette période (1906-1912), Jung se familiarise avec l'oeuvre de Freud, dont deux ouvrages retiennent son attention: L'Interprétation des rêves et Études sur l'hystérie. Il partage les idées de Freud, puisqu'il y trouve confirmation de ses

premières intuitions de jeune médecin. Il se plaît aussi à constater que la métapsychologie de Freud confère une dimension nouvelle au complexe et le fait entrevoir sous un angle psychologique. D'ailleurs, Jung n'est pas seul à s'enthousiasmer pour les travaux de Freud; les jeunes chercheurs oeuvrant au Burgholzli montrent tous un vif intérêt pour les idées avant-gardistes de Freud parce que celui-ci explore une avenue différente de la psychiatrie organiciste et insiste sur la notion de *mécanisme psychogène* dans la formation de la maladie mentale.

Pour Jung, les découvertes de Freud offrent aussi d'autres avantages. Entre autres, le modèle freudien d'analyse des névroses permet de mieux comprendre la dynamique des psychoses et il constitue une alternative intéressante dans le traitement des maladies mentales. En effet, selon Freud, le symptôme hystérique est l'expression symbolique d'un trauma élémentaire qui traduit, sous une forme symbolique, le souvenir d'une expérience traumatique; le symptôme hystérique met aussi en lumière le mécanisme du refoulement et son lien avec la formation de la maladie.

Jung se passionne pour les idées de Freud, d'autant plus que les résultats obtenus au cours de ses expériences sur les associations verbales concordent parfaitement avec les théories enseignées par le père de la psychanalyse. Ainsi, la notion du refoulement, telle que formulée par Freud, explique les différentes anomalies verbales

(retard, mutisme, etc.) observées par Jung dans ses expériences sur les associations verbales. De plus, la définition du rêve proposée par Freud, qui voit dans le rêve l'expression symbolique d'un désir sexuel refoulé, permet également à Jung d'entrevoir la dynamique des complexes sous un angle nouveau. De même, le rôle attribué par Freud à la censure, qui consisterait à empêcher le désir inconscient d'accéder à la conscience afin de ménager le sentiment moral du moi, semble une hypothèse valable. Dans Ma vie, Jung souligne l'apport important des théories freudiennes dans le développement de sa propre psychologie.

Dans cette situation, Freud fut pour moi essentiel, surtout par ses recherches fondamentales sur la psychologie de l'hystérie et du rêve. Ses conceptions me montrèrent une voie à suivre pour des recherches ultérieures et pour la compréhension des cas individuels. Freud introduisait la dimension psychologique dans la psychiatrie, quoiqu'il ne fût pas lui-même psychiatre, mais neurologue.⁴⁵⁶

Un peu plus loin, il ajoute:

Ce furent surtout les premières tentatives de Freud, à la recherche d'une méthode d'analyse et d'interprétation des rêves, qui me furent secourables pour comprendre les formes d'expressions schizophréniques.⁴⁵⁷

Par ailleurs, les travaux de psychologie clinique de Pierre Janet influencent, eux aussi, les recherches de Jung, notamment ceux où

⁴⁵⁶ Ibid, p. 140.

⁴⁵⁷ Ibid, p. 173.

il montre comment, sous l'effet de l'abaissement du niveau mental, des activités automatiques peuvent envahir le champ de la conscience et donner lieu à une série de comportements anormaux qui échappent à la volonté du moi. Ces idées nouvelles pour l'époque retiennent l'attention de Jung, car elles concordent avec sa conception des complexes, dont il dit qu'ils ont effectivement tendance à se regrouper pour former des "personnalités secondaires". Par contre, Jung se dissocie de Janet quant à l'étiologie de la névrose: il ne croit pas que les symptômes observés résultent d'une baisse de tension, d'*un abaissement du niveau mental*, mais il partage plutôt l'avis de Freud, selon qui les formations énergétiques ont tendance à se dissocier et à créer des "âmes parcellaires". Jung désigne ces formations énergétiques par l'expression *complexes à tonalité affective*.

Si Jung reconnaît que les idées de Freud l'aident à mieux comprendre les symptômes de la psychose schizophrénique, il se montre réservé et prudent quant à certains aspects de la théorie sexuelle de ce dernier. Déjà, dans la préface de Psychologie de la démence précoce (1907), Jung exprime sa réticence à propos de l'importance accordée au trauma sexuel infantile: contrairement à Freud, il n'attribue aucune importance à la fonction sexuelle dans le développement psycho-affectif de la personnalité; au plus, concède-t-il, la psychothérapie freudienne offre une avenue à explorer dans le traitement des maladies mentales.

Les phénomènes de refoulement, de substitution, de symbolisation et d'amnésie systématique décrits par Freud coïncidaient avec les résultats de mes expériences d'associations (1902-1904). Plus tard (1906), je découvrais des phénomènes similaires dans la schizophrénie. J'acceptais en ces années-là toutes les idées de Freud, mais je ne pouvais me résoudre à admettre la théorie de la sexualité de la névrose et encore moins de la psychose en dépit de l'effort que je fis. J'en vins à la conclusion (1910) que l'insistance unilatérale de Freud sur le sexe devait être un préjugé subjectif.⁴⁵⁸

Au cours de ses premières années de pratique médicale au Burgholzli, Jung s'étonne de constater que de nombreux cas de destruction psychique ne peuvent s'expliquer à la lumière des théories freudiennes. Il oriente alors ses recherches sur l'étiologie de la maladie mentale et cherche à découvrir en quoi la névrose et la psychose se distinguent l'une de l'autre? Il en donne les résultats dans un essai intitulé Psychologie de la démence précoce.

Dans le premier chapitre de cet ouvrage, Jung passe d'abord en revue les différentes théories, en vogue au début du siècle, sur la psychologie de la démence précoce: il établit une longue liste de chercheurs dont il cite des extraits qui montrent que tous s'accordent à voir dans la démence précoce un *dérèglement central de l'activité psychique*. Après avoir rappelé, entre autres, Neisser, qui considère la démence précoce comme un phénomène de *désintégration de la personnalité*, Roller et Masselon, qui

⁴⁵⁸ Cahiers de L'Herne, Jung, p. 38.

l'associent à un phénomène de *dissociation* psychique, et Gross, qui la définit comme un processus de *désintégration de la conscience*, Jung distingue Freud, dont il souligne le mérite d'avoir démontré comment les affects inconscients du malade sont convertis en symptômes organiques.⁴⁵⁹ Il admire Freud pour la perspicacité de ses idées, car celles-ci permettent de discerner les facteurs inconscients qui déterminent le comportement du malade et de trouver un sens à la maladie. Jung tente ensuite d'appliquer le modèle freudien à la démence précoce afin de mieux comprendre la signification des délires et des hallucinations psychotiques. Par contre, Jung n'exclut pas l'hypothèse d'un facteur organique à l'origine de la maladie, affirmant que, dans ce cas, le complexe serait un facteur secondaire qui déterminerait uniquement la spécificité des symptômes. A l'évidence, les idées de Jung se précisent de plus en plus: il distingue maintenant l'hystérie de la démence précoce et il note que cette dernière entraîne parfois une détérioration irréversible des fonctions cérébrales.

Dans le deuxième chapitre de Psychologie de la démence précoce, Jung examine les effets du *complexe à tonalité affective* sur l'ensemble de la psyché. Il distingue d'une part les effets aigus, c'est-à-dire l'élimination ou le déplacement temporaire des autres représentations hors du champ de la conscience, et, d'autre part, les effets chroniques, qui perturbent de façon prolongée l'ensemble

⁴⁵⁹ Selon Freud, les symptômes hystériques traduisent des affects douloureux, incompatibles avec le moi. La spécificité du symptôme découle directement de la nature du trauma.

de la psyché. A l'aide de Psychopathologie de la vie quotidienne de Freud, il définit les notions d'actes manqués et de lapsus, qu'il illustre d'un certain nombre d'exemples tirés de sa propre pratique médicale, et il montre comment le complexe détermine les comportements et les réactions d'un sujet normal. Il explique ensuite comment le mécanisme de déplacement dissimule la présence d'un complexe inconscient, comment, par exemple, chez les hommes, le comportement sexuel peut être converti en des activités sportives.

Le troisième chapitre de Psychologie de la démence précoce porte sur le métabolisme des affects et leurs liens avec les complexes. Tout événement affectif, explique Jung, peut se convertir en un complexe dont l'évolution demeure indéterminée: si le complexe est pourvu d'une faible charge affective, sans signification particulière, il se confondra à la masse de souvenirs existants et présentera une *tonalité affective décroissante*; si, par contre, l'événement remue un complexe existant, il acheminera à la surface les éléments constellés dans la profondeur, et c'est ce qui caractérise la névrose hystérique. Par la suite, Jung explique comment le complexe constitue une "distraction intérieure" qui perturbe l'activité de la conscience en réduisant notamment la capacité de concentration du sujet qui formule alors des associations superficielles ou se fourvoie ou, pire, demeure bouche bée devant une situation conflictuelle. Jung précise que ce sont là des symptômes confirmant l'hypothèse qu'un complexe inconscient

se substitue temporairement au complexe du moi et que, si le sujet n'arrive pas à s'en libérer, il sombrera dans la démence précoce. Jung poursuit ses explications et montre comment le complexe peut faire ressurgir, sous une forme méconnaissable, symbolique, des idées depuis longtemps refoulées qui prennent alors la forme d'actes manqués, de lapsus ou de symptômes organiques. Par exemple, il arrive que, sous les effets de la constellation psychique, un individu se voit envahi par un fantasme qu'il ne peut repousser ou captivé par une idée, une mélodie ou un souvenir particulier dont il ne peut se dissocier. Il s'agit là d'un mécanisme de déformation identique à celui que Jung observe dans les rêves. D'ailleurs, à cette époque, quand il définit le rêve comme *"l'expression symbolique d'un complexe refoulé"*⁴⁶⁰, Jung présente là une définition étroitement liée à la conception que Freud en a. Les idées de Freud permettent aussi à Jung de mieux cerner la notion de complexe, notamment les idées de déplacement et de refoulement, qui lui sont utiles pour élucider les dynamismes psychogènes de la psychose schizophrénique. Grâce à la notion de déplacement, Jung réalise comment le sujet peut contribuer à la libération de complexes inconscients: un nouveau complexe déloge un ancien complexe et attire sur lui l'attention du moi. Dans le cas où le complexe est refoulé, il se manifeste une sensibilité particulière qui affecte les réactions du sujet à l'environnement: si le symptôme est *le fruit d'un compromis*, il s'agit d'un cas d'hystérie. Enfin, dans le cas où le complexe demeure intact, la

⁴⁶⁰ C.G. Jung, The Psychogenesis of mental disease, p. 57.

personnalité est submergée par les matériaux inconscients et elle ne peut se libérer de l'influence néfaste du complexe: dans ce cas, Jung parle de démence précoce.

Le quatrième chapitre de Psychologie de la démence précoce porte sur la symptomatologie comparée de l'hystérie et de la démence précoce. Jung y passe en revue les nombreux symptômes de la démence précoce et les compare avec ceux de la névrose hystérique: incongruité entre la pensée et l'affect, tendance à l'explosion, troubles de l'affectivité et du caractère, troubles intellectuels, diminution de l'attention et difficulté de concentration, phénomènes hallucinatoires, troubles du sommeil, etc. Jung conclut ce chapitre par un jugement qui montre clairement l'orientation de ses nouvelles recherches: chez le sujet hystérique, le complexe ne se dissout jamais totalement, mais il continue d'exercer une influence sur le complexe du moi et affecte ainsi le comportement entier du sujet. Il explique ensuite que, dans les cas chroniques, le complexe semble relié à l'accomplissement des désirs inconscients, et il ajoute que certains patients recouvrent un certain équilibre en *maîtrisant partiellement le complexe*; il a la certitude qu'un lien direct unit le complexe et les symptômes de la maladie. Dans le cas de la démence précoce, l'affaire est plus complexe, en raison de l'étiologie même de la démence précoce, qui lui semble double: psychogène et organique. En effet, dès ses toutes premières recherches, Jung considère l'hypothèse d'un agent organique, d'une toxine, qui serait responsable des troubles

psychotiques, sans toutefois arriver à en établir la preuve et à formuler un avis clair sur le sujet, d'autant plus que ses observations personnelles infirment parfois son hypothèse initiale. Par ailleurs, il croit qu'un groupe de complexes autonomes peuvent perturber l'activité psychique et créer des *formes d'automatismes moteurs* qui obstruent les activités associatives. Avec le temps, explique-t-il, les complexes se transforment et croissent au point de compromettre l'adaptation sociale du sujet. Il ajoute que le seul espoir de guérison réside dans la dissolution des complexes, mais que les risques encourus sont énormes et peuvent entraîner une destruction importante de la personnalité.

Dans le cinquième chapitre de Psychologie de la démence précoce, Jung relate le cas d'une de ses patientes, Babette S., qui lui révèle les "*arrière-plans psychologiques des psychoses*"⁴⁶¹, comme il le raconte lui-même dans son autobiographie.

En m'occupant de Babette et d'autres cas analogues, je pus me convaincre que bien des manifestations que nous avions jusqu'alors regardées comme insensées chez les malades mentaux n'étaient pas si "folles" qu'il paraissait. J'appris plus d'une fois que, chez de tels malades, à l'arrière-plan une "personne" est cachée qu'il faut considérer comme normale et qui, en quelque sorte, observe. A l'occasion elle peut aussi - le plus souvent par des voix ou des rêves - faire des remarques ou des objections parfaitement raisonnables; il peut même arriver, lors de maladies organiques, par exemple, qu'elle apparaisse au premier plan, donnant au malade une apparence presque normale.⁴⁶²

⁴⁶¹ C.G. Jung, Ma vie, p. 151.

⁴⁶² C.G. Jung, Ma vie, p. 152.

Il importe de rappeler ici deux idées originales développées par Jung. D'une part, Jung affirme que les symptômes psychotiques comportent une dimension compensatoire qui renforce les aspects déficients de la personnalité. Malheureusement, il omet de préciser sa pensée et de dire si cette "personne" qui se tient à l'arrière-plan fait référence au complexe du moi ou au Soi; toutefois, à la lumière de l'ensemble de son oeuvre, il semble qu'il s'agit du Soi ou, du moins, d'un puissant complexe alimenté par les grands archétypes de la transformation. D'autre part, Jung met en relief la dimension prospective de l'activité inconsciente qui vise à la restructuration de la personnalité consciente.

Le cas de Babette S. est l'histoire d'une jeune femme originaire de Zurich et issue d'un milieu défavorisé, où elle a connu une vie remplie d'embûches. Babette est internée à 39 ans, sous le coup d'un diagnostic de démence précoce, caractérisée par un délire des grandeurs. Dès sa première rencontre avec elle, Jung cherche à comprendre le langage absurde de sa patiente afin d'accéder à son univers mental. A la fin du traitement, il conclut que les différents symptômes observés chez Babette traduisent une compensation symbolique à un douloureux sentiment d'infériorité et qu'ils évoquent aussi les espoirs et les craintes, les aspirations et les déceptions d'une vie difficile et éprouvante. Pour bien comprendre les symptômes de la maladie de sa patiente, Jung s'inspire de la méthode d'analyse des rêves de Freud: il remarque

que la pensée de la malade est nébuleuse et incohérente, comme dans un rêve où les images se succèdent les unes aux autres sans aucun lien logique. Il découvre dans le langage de Babette la forme d'un délire incompréhensible qui se fait l'expression symbolique de puissants complexes inconscients. De fait, les fantasmes de Babette constituent un mécanisme compensatoire à une vie difficile et harassante, ils expriment aussi la réalisation imaginaire de ses désirs les plus chers. Ces observations cliniques ne sont pas sans rappeler à Jung les recherches de Flournoy avec le médium Hélène Smith et ses premières études sur le spiritisme avec sa cousine Hélène Preiswerk.

Somme toute, les premières recherches psychopathologiques de Jung établissent un certain nombre de points communs entre la névrose et la psychose. Jung découvre que, dans les deux cas, le complexe constitue une formation inconsciente qui perturbe l'activité du moi et qu'il offre une tendance marquée à la dissociation. Il découvre aussi que la personnalité du malade est envahie par un complexe inconscient qui tend à devenir autonome et à supplanter le complexe du moi, mais que le processus de détérioration, dont les effets sont parfois irréversibles, est plus prononcé dans le cas de la psychose schizophrénique que dans celui de la névrose hystérique.

5. Le contenu des psychoses (1908-1914)

Entre 1908 et 1914, dans des travaux portant sur l'étiologie de la psychose schizophrénique, Jung réalise une série d'études sur la signification des symptômes observés chez les sujets schizophréniques. Au départ, il exprime des conceptions psychiatriques originales, bien qu'elles trahissent une sympathie pour les idées de Freud et les recherches de ce dernier sur la symbolique symptomatologique. Toutefois, à mesure qu'il progresse dans ses recherches, surtout à partir de 1912, il s'éloigne sensiblement des prémisses freudiennes et exprime des idées nouvelles, inspirées par son histoire personnelle et son expérience de l'inconscient.

Au cours de cette période, Jung exprime son désaccord avec l'école organiciste qui prône la théorie de la localisation cérébrale. Il juge que cette approche n'apporte rien de nouveau à la compréhension de la schizophrénie et il oriente ses recherches sur les facteurs psychologiques, dont il souligne l'importance, dans la formation de la maladie. Dans Le Contenu des psychoses (1908), Jung soutient que l'approche analytique suggérée par Freud permet d'en apprendre plus que les méthodes traditionnelles sur le contenu des psychoses: il souligne que même Bleuler reconnaît la valeur et la richesse des théories freudiennes sur ce point.

Jung explore donc la dimension psychologique des symptômes

schizophréniques: de façon particulière, il cherche à savoir si les troubles psychologiques sont de nature primaire ou secondaire, ou inversement, si les facteurs organiques sont déterminants dans l'apparition de la maladie. Si l'évolution de la névrose hystérique offre un profil particulier et permet de formuler les pronostics les plus encourageants, il en va autrement dans le cas de la psychose schizophrénique, où les dommages provoqués par le complexe sont parfois irréversibles. Dans ce dernier cas, Jung émet l'hypothèse que les complexes de la démence précoce engendrent une toxine qui exerce à son tour un effet néfaste sur l'ensemble du cerveau. Il s'inscrit ainsi en faux contre les idées de Bleuler, selon qui la cause fondamentale de la maladie est une toxine X située dans le cerveau et le complexe demeure un facteur secondaire qui détermine uniquement la spécificité des troubles psychiques (hallucinations, délires, etc.).

Jung n'est pas absolument convaincu de l'origine organique de la démence précoce; il croit plutôt qu'elle provient d'une fonction psychologique mal adaptée qui s'active et se transforme en complexe et que, de là, apparaissent des symptômes de dégénérescence organique. Selon Jung, l'histoire médicale ne fournit aucune preuve de la nature primaire des troubles organiques dans la démence précoce; par contre, elle offre de nombreux exemples où le vécu psychologique semble un facteur essentiel dans l'apparition de la maladie. Il croit que cette hypothèse expliquerait la réussite de certains traitements psychothérapeutiques administrés à des

patients schizophrènes.

A la lumière de nombreux cas cliniques, Jung déclare que les fantasmes et les délires psychotiques traduisent les idées et les préoccupations les plus fondamentales du patient qui, ajoute-t-il, sont généralement présentes bien avant le début de la maladie. Dans la poursuite de ses recherches, il acquiert la conviction que les sujets psychotiques ne sont pas aussi bêtes qu'on le suppose dans les milieux médicaux, mais qu'ils ont une vie psychique riche et substantielle.

Jung rappelle que l'inconscient se manifeste autant dans les processus créateurs que dans les délires schizophréniques. Pour lui, la maladie mentale, comme le rêve, constitue un mécanisme compensatoire qui tente d'atténuer les souffrances du moi; elle s'en différencie toutefois dans le fait que la schizophrénie entraîne le patient dans les abysses de l'inconscient où, séduit par les reflets numineux des puissances archétypales, il devient prisonnier de ses rêves et de ses fantasmes.

Par ailleurs, Jung soutient que les idées délirantes du malade mental présentent un caractère prospectif et contiennent les éléments essentiels d'une nouvelle vision du monde.⁴⁶³ Jung franchit là une étape importante qui l'éloigne définitivement des

⁴⁶³ Voir C.G. Jung, Der Inhalt der Psychose, Vienne et Leipzig, Deutichke, 1908. Cité par Henri F. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 573.

conceptions freudiennes et le conduit à la théorie de l'individuation.

Le Contenu des psychoses se termine par une allusion à l'inconscient collectif et aux archétypes. Jung cherche à élaborer une théorie plus vaste, où il réussirait enfin à résoudre son équation personnelle.

Dans la folie nous ne découvrons rien de nouveau ou d'inconnu: nous regardons les fondations de notre propre être, la matrice de ces problèmes vitaux dans lesquels nous sommes tous engagés.⁴⁶⁴

Cinquante ans plus tard, dans Ma vie, Jung raconte avoir trouvé dans les psychoses *"la trace de tous les éternels conflits de l'humanité"*⁴⁶⁵, et il ajoute un commentaire éclairant sur l'évolution de ses idées.

Au fond, nous ne découvrons chez le malade mental rien de neuf et d'inconnu; nous rencontrons la base même de notre propre nature. Cette découverte fut pour moi, à cette époque, un tournant capital qui me bouleversa profondément.⁴⁶⁶

Malgré ses efforts acharnés, Jung ne parvient pas à identifier les origines de la schizophrénie, dont la psychogénèse lui demeure un

⁴⁶⁴ C.G. Jung, The Psychogenesis of mental disease, p. 178.
Cité dans Les cahiers de l'Herne, Jung, p. 96.

⁴⁶⁵ C.G. Jung, Ma vie, p. 153.

⁴⁶⁶ Ibid, p. 153.

mystère entier. Jung soutient néanmoins qu'on ne peut expliquer de façon pertinente le phénomène psychotique sans tenir compte de la symbolique des images auxquelles ce phénomène donne naissance, d'où la nécessité pour le praticien de parfaire ses connaissances en histoire des religions et en mythologie comparée.

En 1909, déjà, je m'aperçus que je ne pouvais traiter les psychoses latentes sans comprendre leur symbolique. C'est alors que je me mis à étudier la mythologie.⁴⁶⁷

C'est ainsi que, dans un rêve fait au cours de l'année 1909, Jung voit l'orientation à donner à ses recherches ultérieures. Dans ce rêve, il visite une maison richement décorée qui lui semble inconnue et qu'il sait pourtant être sa maison; il descend dans un escalier et se rend successivement dans une pièce du XVe siècle, puis dans une autre de l'époque romaine, et enfin dans une grotte rocheuse où il découvre deux crânes humains. Ce rêve lui ouvre de nouveaux horizons et l'incite à explorer les fondements archétypiques de la psyché humaine. L'idée de "stades évolutifs successifs de la conscience" commence à germer dans l'esprit de Jung.

Par ce rêve, écrit-il, je soupçonnais pour la première fois l'existence d'un a priori collectif de la psyché personnelle, a priori que je considérai d'abord comme étant des vestiges de modes fonctionnels antérieurs. Ce n'est que plus tard, lorsque se multiplièrent mes expériences et que se consolida mon savoir, que je reconnus que ces modes fonctionnels étaient des formes de

⁴⁶⁷ Ibid, p. 158.

l'instinct, des archétypes.⁴⁶⁸

Les découvertes majeures de Jung surgissent de la profondeur nocturne, telles des étoiles naissant dans l'obscurité du firmament, dont chacune apparaît en son temps et projette une lumière nouvelle sur le drame cosmogonique de la création de la conscience qui est en train de se jouer sur la terre. Dans Ma vie, Jung considère son rêve de 1909 comme une sorte de prélude à son livre Métamorphoses et symboles de la libido⁴⁶⁹; il affirme que, grâce à ce rêve, il prend conscience des prémisses de la psychologie complexe et voit en quoi celle-ci se distingue de la psychanalyse classique. D'ailleurs, son interprétation de ce rêve révèle un profond désaccord avec Freud et elle présage leur rupture prochaine.

L'année suivante, dans une lettre adressée à Freud, Jung fait allusion aux recherches préliminaires qui le conduiront à la découverte de l'inconscient collectif.⁴⁷⁰

La matière de cette dernière était la "symbolique". J'y ai travaillé et fait la tentative de fonder le "symbolique" (das "Symbolische") dans la psychologie du développement, c'est-à-dire de montrer que le *primum movens* du fantasme individuel est le conflit individuel, mais que la matière (ou la forme, comme l'on préfère),

⁴⁶⁸ Ibid, p. 188-189.

⁴⁶⁹ Voir Ma vie, p. 186.

⁴⁷⁰ Le texte de la lettre fait référence à une conférence prononcée devant un groupe d'étudiants.

est mythique, ou mythologiquement typique. Freud réagit promptement: "Votre conception approfondie de la symbolique a mon entière sympathie(...) elle va dans une direction dans laquelle je cherche aussi, j'entends vers l'*archaïque régressif*..."⁴⁷¹

En 1910, les idées de Jung s'accordent encore avec celles de Freud. Il voit dans les mythes les vestiges imaginaires d'un passé lointain, sortes de sédiments de civilisations anciennes, de mondes qui se sont succédé depuis le commencement des temps.⁴⁷² Pour Jung, les *résidus archaïques* ne sont pas des produits de l'imaginaire personnel, mais ils sont les vestiges d'une psyché collective antérieure. Freud rejette toutefois la notion d'inconscient collectif, qu'il juge incompatible avec les prémisses de sa métapsychologie.

A cette époque, Jung développe des perspectives nouvelles; il commence à parler de formes "mythologiquement typiques". Un peu plus tard, en 1919, la notion d'archétype apparaît dans Instinct et inconscient⁴⁷³.

Par ailleurs, Jung accorde une attention particulière à un essai de Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen

⁴⁷¹ Les Cahiers de l'Herne, Jung, p. 19.

⁴⁷² Voir S. Freud, Recueil de petits écrits sur la théorie des névroses, p. 75.

⁴⁷³ Jung a repris cet ouvrage dans l'Énergétique psychique.

Geschehens⁴⁷⁴, et au problème de la perte de "la fonction du réel". Il se demande comment le psychotique peut se couper du monde extérieur si la libido est uniquement de nature sexuelle. Pour solutionner le problème, Freud a recours à la notion de refoulement: il explique que c'est pour se détourner d'une réalité douloureuse qu'un sujet la refoule, et que la démence précoce traduit l'expression ultime de cette négation de la réalité.

Ces explications de Freud ne satisfont pas Jung, qui s'ouvre de sa position dans Métamorphoses et symboles de la libido:

Si l'on voulait expliquer cette perte de relation, cette séparation schizophrène de l'homme et du monde uniquement par le retrait de l'érotisme, on en arriverait à gonfler le concept de sexualité, qui caractérise, il est vrai, la conception freudienne. Il faudrait alors déclarer d'une façon générale que sont sexuelles toutes les relations avec le monde extérieur. Le concept de sexualité s'évaporerait alors de telle sorte que l'on ne saurait plus guère quel sens donner au terme. Le terme "psychosexualité" est un symptôme très net de cette inflation conceptuelle. Dans la schizophrénie, il manque au réel beaucoup plus que ce qu'on pourrait attribuer à la sexualité, *sensu strictiori*(...)

Comme Freud lui-même l'a montré, l'introversion et la régression de la libido sexuelle ou érotique conduisent tout au plus à la névrose, *mais pas à la schizophrénie*.⁴⁷⁵

Plus loin dans le même ouvrage, Jung précise la nature des

⁴⁷⁴ Dans Jahrbuch für psychopathologische und psychoanalytische Forschungen, III, (1911), p. 1-8.

⁴⁷⁵ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 241-242.

matériaux fantasmatiques observés dans la psychose schizophrénique.

Ainsi, par la disparition de la fonction du réel dans la schizophrénie, ce n'est pas une intensification de la sexualité qui apparaît, mais un monde imaginaire portant des traits archaïques évidents.⁴⁷⁶

A l'évidence, les conceptions de Freud et de Jung se distinguent l'une de l'autre, car elles se fondent sur des présupposés culturels et philosophiques différents. D'une part, l'approche de Jung s'inspire du Romantisme allemand, alors que celle de Freud obéit aux principes du positivisme et du scientisme. D'autre part, leurs pratiques médicales sont également différentes: Jung travaille au Burgholzli et se trouve confronté quotidiennement aux délires et aux hallucinations de patients psychotiques, alors que la clientèle de Freud est constituée uniquement de sujets névrosés. Jung, habitué de fréquenter des psychotiques, considère le moi comme un complexe parmi d'autres; Freud, lui, associe la notion de complexe à une déficience de l'appareil psychique.

⁴⁷⁶ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 248.

6. Métamorphoses et symboles de la libido (1912),
 (Métamorphoses de l'âme et ses symboles)

Au cours de ses premières années au Burgholzli, Jung remarque la présence de symboles universels dans les délires et les hallucinations de ses patients psychotiques. Ces observations l'incitent à postuler l'existence de contenus psychiques totalement étrangers à l'histoire personnelle du malade.

La singularité de cette maladie (schizophrénie), écrit Jung, consiste en ce qu'elle fait ressortir clairement une psychologie archaïque. De là, les ressemblances nombreuses avec les produits de la mythologie et ce que nous prenons fréquemment pour des créations individuelles originales ne sont bien souvent que des formations comparables à celles de la plus lointaine antiquité.⁴⁷⁷

Plusieurs années plus tard, dans Schizophrénie (1958), Jung explique que l'étude des psychoses l'a conduit à la découverte de l'inconscient collectif.

C'est ce fréquent retour à des formes archaïques d'associations, trouvé dans la schizophrénie, qui m'a donné en premier lieu l'idée d'un inconscient qui ne consisterait pas seulement en des contenus originellement conscients qui se sont perdus, mais d'un inconscient ayant un niveau plus profond du même caractère universel que les motifs mythologiques typiques de l'imaginaire humain en général.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 253-254.

⁴⁷⁸ C.G. Jung, The psychogenesis of mental disease, p. 261. Cité dans Cahier de l'Herne, Jung, p. 100.

Le rêve des deux crânes qu'il fait en 1909⁴⁷⁹ marque le début d'un long processus de recherche qui mène Jung vers les fondations premières de l'âme humaine. Inspiré par les auteurs romantiques, Jung poursuit ses études sur l'histoire des religions et la psychologie des primitifs.

Vers 1910–1911, il intensifie ses recherches. Encouragé par Freud, il se plonge dans l'étude de la mythologie: il cherche, non à reformuler l'expérience mythique selon les principes de la psychanalyse moderne pour en proposer une lecture nouvelle, mais à mettre à profit la connaissance des mythes pour élucider la signification des rêves et des fantasmes de ses patients. Il espère ainsi trouver le point d'Archimède qui lui permettra de circonscrire de façon objective les phénomènes psychiques. Il est convaincu que les matériaux historiques peuvent jeter un éclairage nouveau sur les problèmes de la psychologie moderne et contribuer à leur résolution.⁴⁸⁰

En 1912, Jung entreprend la rédaction de Métamorphoses et symboles de la libido, où il propose une interprétation symbolique des

⁴⁷⁹ Voir Ma vie, p. 186.

⁴⁸⁰ A la même époque, soit vers 1910, Jung propose un nouveau modèle de la psyché. Bien qu'il n'aborde pas encore la notion d'archétype dans ses écrits, Jung entrevoit pourtant les origines souterraines de l'activité psychique consciente; selon lui, le complexe du moi est structuré à partir de représentations inconscientes qui constituent des *a priori* de l'expérience consciente et qui sont le fruit d'une longue évolution de l'âme humaine depuis le début des temps.

fantasmes d'une jeune préschizophrène, Miss Franz Miller, qui a écrit une sorte de roman épique dont il est question dans un article de Théodore Flournoy, Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente, publié en 1906 dans le tome V des Archives de psychologie.

Dans cet ouvrage, repris plus tard sous le titre Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung, pour qui l'inconscient est une matrice créatrice, un "a priori collectif de la psyché personnelle", se concentre à comparer les mythologèmes contenus dans les poèmes de Miss Miller avec les matériaux symboliques collectifs. Il y montre que les difficultés psychologiques de l'auteur proviennent d'une source profonde, située bien au-delà de la sphère personnelle, et que leur résolution passe nécessairement par la compréhension du symbolisme archétypique.

Dans ce contexte, Jung écrit que *"La signification vivante du mythe était de faire comprendre à l'homme désespéré ce qui se passait dans son inconscient dont il ne pouvait se libérer"*⁴⁸¹. Les idées de Jung se précisent: la compréhension des mythes et des légendes devient pour lui un atout essentiel dans le décryptage du langage fantasmatique du patient. Il en va de même pour l'inceste qui se voit attribuer une signification symbolique nouvelle, selon laquelle il représenterait une étape essentielle dans le développement spirituel de l'individu.

⁴⁸¹ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 511.

En réalité, ce qui se produit dans la fantaisie de l'inceste et du sein maternel, c'est une plongée de la libido dans l'inconscient au cours de laquelle d'une part elle provoque des réactions infantiles personnelles, et d'autre part, anime les images collectives (archétype) qui ont la valeur de compensation et de salut que le mythe a eue de tout temps.⁴⁸²

Dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung souligne la dimension phylogénétique de l'inconscient collectif et son rapport avec l'ontogénèse individuelle. Pour lui, l'inconscient collectif constitue la mémoire de l'humanité: il contient les vestiges d'un passé millénaire et il comprend en lui les thèmes fondamentaux de l'expérience humaine. A cette époque, Jung emprunte la notion d'image originelle ou primordiale à l'historien Jakob Burckhardt et il la définit comme l'expression imagée du processus vital qui permet à la personnalité de s'adapter à sa réalité immédiate. Cette image primordiale est le fruit des expériences passées du genre humain et elle se manifeste sous forme de symboles.⁴⁸³

L'étude de la phénoménologie de l'inconscient collectif incite Jung à développer l'idée d'une matrice commune à l'espèce humaine. Jung formulera bientôt une définition nouvelle de l'inconscient collectif; il parlera de "charges pulsionnelles spécifiques", d'"instincts biologiques" qui sont en relation avec des formes qui

⁴⁸² C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 683.

⁴⁸³ A cette époque, Freud peut encore accepter la thèse de la phylogénèse psychique d'inspiration darwinienne. Il s'en est d'ailleurs largement inspiré pour réaliser sa propre anthropologie psychanalytique dans Totem et tabou (1912-1913).

les structurent et leur donnent image et sens, les archétypes.⁴⁸⁴

Outre l'interprétation des fantasmes de Miss Miller, dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung fait une étude sur le symbolisme comparé. D'une part, il cherche à mieux comprendre le processus de régression de la libido, d'autre part, il entreprend l'exploration des couches les plus profondes de la psyché.

La seule véritable intention de cet ouvrage est d'étudier aussi profondément qu'il se peut tous les facteurs de l'histoire intellectuelle qui concourent à la formation d'une fantaisie individuelle involontaire. Si elle dispose de sources de toute évidence personnelles, la fantaisie créatrice dispose aussi de l'esprit primitif oublié et depuis longtemps enfoui avec ses images particulières révélées dans les mythologies de tous les temps et de tous les peuples. L'ensemble de ces images forme *l'inconscient collectif* donné *in potentia* par hérédité à chaque individu.⁴⁸⁵

Jung cherche à retracer l'évolution des processus psychiques dans les écrits et les associations de Miss Miller. Il n'hésite pas à recourir à ses connaissances en sociologie, en ethnologie, en mythologie et en histoire des religions, pour produire une analyse minutieuse des matériaux symboliques contenus dans les poèmes de Miss Miller qui traduisent sous une forme symbolique les arrière-

⁴⁸⁴ En 1917, Jung utilise pour la première fois l'expression "dominantes de l'inconscient collectif". Il s'agit pour l'essentiel de "points nodaux à charge énergétique dont l'ensemble forme l'inconscient collectif". (Cité par Charles Beaudouin dans L'Oeuvre de Jung, p. 183.)

⁴⁸⁵ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 42.

fonds de l'âme humaine. Jung se réfère, entre autres, à la Bible, aux Upanishads, à l'épopée de Gilgamesh, à l'Odyssée, à Goethe et à Nietzsche.⁴⁸⁶

Métamorphoses de l'âme et ses symboles contient aussi les idées fondamentales de la psychologie de Jung. D'abord, Jung propose une nouvelle conception de la libido et du transfert, et il se distingue ainsi des théories freudiennes. Pour lui, la dégradation psychotique ne résulte pas du retrait de l'énergie libidinale du monde extérieur; pour soutenir pareille hypothèse, dit-il, il faudrait que la libido soit plus que l'instinct sexuel. C'est pourquoi Jung associe plutôt la libido à l'énergie psychique en général. Jung poursuit en déclarant que la libido se manifeste dans des symboles universels appelés archétypes, susceptibles d'être transformés et intégrés au moi.

Dans le même ouvrage, Jung présente une interprétation nouvelle de l'inceste psychologique. Faisant l'analyse du mythe du héros, il montre l'importance de s'affranchir de l'emprise maternelle pour réaliser l'individuation. L'essentiel de sa recherche tend à démontrer que la schizophrénie est due à une introversion de la libido: chez le psychotique, dit-il, divers facteurs éveillent de vieux démons et des conflits passés, freinant ainsi l'évolution naturelle de la libido, et cette entrave à l'adaptation du sujet au

⁴⁸⁶ Dans les rééditions subséquentes, Jung cite certains alchimistes dont Zosime et Paracelse.

monde extérieur provoque la régression de la libido qui réactive les contenus inconscients. Le problème de la névrose se présente donc sous un angle nouveau, qui incite Jung à examiner de près les responsabilités et les obligations que le patient tente d'esquiver.

Dans le chapitre 4 de la première partie de Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung cite un poème de Miss Miller, *Gloire à Dieu*⁴⁸⁷, dans lequel, selon lui, les fantasmes de l'auteure montrent comment la régression de la libido réanime des conflits latents et constelle l'imaginaire paternelle. Une interprétation freudienne y verrait sans doute le désir de la jeune femme d'avoir un enfant de son père, mais Jung y voit plutôt un thème archétypique plus profond, relié à la fonction maternelle et à l'individuation.

Le problème qui préoccupait Miss Miller à cet âge, écrit Jung, est le problème généralement humain: comment deviendrai-je créateur?" La nature ne connaît ici d'abord qu'une seule réponse: "Par l'enfant" (don d'amour).⁴⁸⁸

Au chapitre suivant, Jung présente un autre poème de Miss Miller, *Chant de la mite*⁴⁸⁹, qui, selon lui, laisse entrevoir la finalité du travail intérieur.

⁴⁸⁷ Voir Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 98.

⁴⁸⁸ Ibid, p. 110-111.

⁴⁸⁹ Ibid, p. 157.

Sous le symbole de "mite et soleil" nous avons creusé les profondeurs historiques de l'âme et ce travail nous a mis en présence de l'idole ensevelie du jeune et beau héros solaire... C'est vers lui que va l'aspiration de la rêveuse, dissimulée dans la mite.⁴⁹⁰

Il présente enfin un troisième poème de Miss Miller, *Chiwantopel*, qui est un drame hypnagogique. Selon lui, l'image de Chiwantopel est une figure solaire qui s'apparente aux figures mythologiques de Chidher, d'Hélios, de Mithra, d'Élie et du Christ.

Jung voit, dans ces images qu'il qualifie d'édifiantes, autant de symboles du voyage initiatique qui mène à la renaissance. Et il s'empresse de souligner que ce voyage est un processus qui comporte l'expérience de l'inceste, c'est-à-dire la nécessité de retourner dans le sein maternel. Il ajoute que si l'image de l'inceste révèle une tendance régressive, un désir amoureux, sur le plan personnel, elle évoque par contre un processus d'auto-régénération sur le plan collectif. D'ailleurs, il précise dans la suite de l'ouvrage que "*ce qui est recherché, ce n'est pas la cohabitation incestueuse, mais la renaissance*"⁴⁹¹. Un peu plus loin, il renchérit.

La victoire sur la mère, libère l'individu et assure sa continuité. Le sacrifice n'est pas du tout signe de régression, mais d'une réussite du transfert de la libido sur l'équivalent de la mère et par conséquent vers le

⁴⁹⁰ Ibid, p. 201-202.

⁴⁹¹ Ibid, p. 376.

*spirituel.*⁴⁹²

Selon lui, la fin du poème Chiwantopel dévoile un dilemme chez sa patiente: l'animus de Miss Miller demeure prisonnier de l'imaginaire fantasmatique et ne parvient pas à réaliser la conjonction entre les pôles opposés. Chiwantopel et son cheval succombent à la morsure d'un serpent et disparaissent dans le gouffre d'une irruption volcanique, c'est-à-dire dans l'inconscient. Ces fantasmes augurent les événements tragiques qui surgiront dans la vie de Miss Miller quelque temps plus tard et ils traduisent son incapacité d'assumer son propre développement.⁴⁹³

Il peut se faire, écrit Jung, que Miss Miller, être infantile, ne puisse prendre conscience de la tâche de sa vie: elle ne peut se fixer ni but ni norme de vie dont elle se sentirait responsable.⁴⁹⁴

Jung ajoute un peu plus loin:

Il ressort de diverses allusions de Miss Miller qu'à l'époque de ses fantaisies, elle vivait encore dans le cadre de sa famille à un âge où, évidemment, elle aurait eu besoin d'indépendance.⁴⁹⁵

Les écrits de Miss Miller évoquent les conflits reliés à sa lutte

⁴⁹² Ibid, p. 441.

⁴⁹³ Miss Miller devient schizophrène peu de temps après la publication de Métamorphoses et symboles de la libido.

⁴⁹⁴ Ibid, p. 473.

⁴⁹⁵ Ibid, p. 505.

pour atteindre son autonomie personnelle. De toute évidence, il en ressort que le processus d'individuation n'a pas atteint son objectif et que l'entreprise thérapeutique a échoué. Selon Jung, la conjonction ne s'est pas réalisée entre l'inconscient (l'animus) et le Moi parce que la patiente n'a pas accepté un certain nombre de responsabilités morales. Jung ajoute que, si Miss Miller avait été sa patiente, il lui aurait expliqué l'importance de prendre part au drame qui se jouait alors en elle, afin d'éviter de sombrer dans la psychose.

Somme toute, dans cet ouvrage d'envergure qu'est Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung tente de retracer le mouvement régressif de la libido et ses liens avec la symptomatologie schizophrénique.

C'est là d'ailleurs un projet dont il s'ouvre dans une lettre adressée à Freud le 12 juin 1911.

Il semble en effet que, dans la dém. praec., on doive à tout prix découvrir le monde intérieur engendré par l'introversion de la libido(...) On dirait que l'introversion ne mène pas seulement à une renaissance de réminiscences infantiles, comme dans l'hystérie, mais aussi à une désagrégation des couches historiques de l'inconscient d'où proviennent des productions fantastiques qui ne viennent qu'exceptionnellement à la lumière.⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 57.

Jung soutient que, dans la psychose schizophrénique, le mouvement régressif de la libido réactive non seulement les conflits personnels, reliés à l'histoire du sujet, mais aussi les forces archétypales issues des couches les plus profondes de l'inconscient.

La thérapie (...), précise-t-il, doit favoriser la régression et ce jusqu'à ce que celle-ci ait atteint l'être "prénatal", car il faut tenir compte ici de ce que la "mère" est en réalité une "imago", une simple image psychique possédant des contenus inconscients nombreux et divers très importants. La "mère", première incarnation de l'archétype-anima, personnifie même l'inconscient tout entier. Ce n'est donc qu'en apparence que la régression ramène à la mère; cette dernière n'est en réalité que la grande porte qui s'ouvre sur l'inconscient, sur le "royaume des mères" (..) En effet, quand on ne la trouble pas, la régression ne s'arrête nullement à la mère; elle la dépasse, pour atteindre, pourrait-on dire, un "éternel féminin" prénatal, le monde originel des possibilités archétypiques dans lequel, "entouré des images de toutes créatures", l'enfant divin attend en sommeillant de devenir conscient. Ce fils est le germe de la totalité, désigné par les symboles qui lui sont particuliers.⁴⁹⁷

Selon Jung, le phénomène de régression obéit à une impulsion profonde qui s'apparente à la réalisation du Soi, mais ce long processus d'introversión comporte de graves périls.

La libido en régression vient-elle animer cette couche, ajoute Jung, alors apparaît une possibilité de renouvellement de la vie en même temps que de destruction. Une régression conséquente marque un rétablissement de la liaison avec le monde des instincts naturels qui, au point de vue formel également, c'est-à-dire idéal, représente la matière originelle. Si la

⁴⁹⁷ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 546.

conscience peut la saisir, alors il y aura animation nouvelle et nouvelle ordonnance. Par contre, si la conscience s'avère incapable d'assimiler les contenus de l'inconscient qui font irruption, alors apparaît une situation menaçante; car les nouveaux contenus conservent leur forme archaïque et chaotique première et font éclater l'unité conscientielle.⁴⁹⁸

Chez Jung, l'étude de l'alchimie contribue largement à lui faire comprendre ce qu'est la schizophrénie. Elle lui révèle, entre autres, l'importance du symbole pour unifier les pôles opposés afin d'éviter les dangers de la scission psychique, l'éclatement du vase.

Si cette insertion personnelle offre l'apparence d'une psychose, c'est que le patient intègre la même matière faite de phantasmes à laquelle le malade est immolé, parce qu'il ne peut l'intégrer mais est englouti par elle.⁴⁹⁹

La compréhension du langage symbolique devient essentielle pour harmoniser la conduite du moi aux rythmes profonds de l'inconscient et permettre à l'énergie psychique de s'écouler en des formes nouvelles. L'alchimie enseigne également à Jung la phénoménologie des processus d'auto-régénération: par exemple, la noyade du roi et la dissolution de Gabricus dans le corps de Beya illustrent une réalité transpersonnelle totalement étrangère aux préoccupations conscientes du sujet. Ainsi le désir incestueux de la mère,

⁴⁹⁸ C.G.Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 665.

⁴⁹⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 334.

lorsqu'il est constellé, exprime non un désir charnel, mais un désir de transformation intérieure, désir vécu à travers l'archétype de la mère symbolique, c'est-à-dire l'inconscient.

Il faut en outre insister, écrit Jung, sur le fait que le mythe solaire, en particulier, montre combien peu le désir "incestueux" repose sur la cohabitation, mais sur l'idée spéciale de redevenir enfant, de retourner sous la protection maternelle, de revenir dans la mère, pour être à nouveau réenfanté par elle. Or sur la voie qui conduit à ce but, il y a l'inceste, c'est-à-dire la nécessité de retourner, par quelque voie que ce soit, dans le sein maternel.⁵⁰⁰

Le recours au symbole permet d'éviter les complications accompagnant le désir incestueux, car il facilite la liquidation des forces libidinales et des autres fixations de l'enfance.

Ici la prohibition de l'inceste intervient comme obstacle et c'est pourquoi les mythes solaires ou de la renaissance inventent toutes sortes d'analogies de la mère pour permettre à la libido de s'écouler en de nouvelles formes et pour barrer efficacement la route à une régression jusqu'à un inceste plus ou moins véritable.⁵⁰¹

Selon Jung, le symbole transforme l'énergie instinctuelle; il organise les transformations psychiques et favorise l'instauration d'un équilibre entre les pôles psychiques.⁵⁰²

⁵⁰⁰ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 376.

⁵⁰¹ Ibid, p. 376.

⁵⁰² Voir note 174, p. 171.

Résumons à nouveau la thèse essentielle contenue dans Métamorphoses et symboles de la libido. Jung relie le problème de l'inceste à celui de la régression de la libido. Il soutient que les difficultés d'adaptation à la vie extérieure conduisent la libido à suivre une pente régressive et à consteller l'archétype du héros solaire, archétype qui se caractérise par un cycle de mort et de renaissance; alors apparaît le fantasme de l'inceste qui exprime à la fois le désir de posséder la mère et la lutte pour s'en dégager afin de renaître à une vie nouvelle, à une vie adulte. Le héros doit affronter la "mère terrible", symbolisée notamment par le monstre marin dans l'histoire de Jonas; au cours de sa traversée nocturne, il combat les penchants obscurs et les liens infantiles qui entravent son évolution, libérant ainsi une énergie libidinale qui contribue à son tour à alimenter la poussée de l'individuation et à réaliser la conjonction entre le moi et l'inconscient.

Dans cette perspective, la mère personnifie l'inconscient, le creuset maternel, où se forme le destin de chaque individu et où résident les possibilités de transformation de la conscience. Selon Jung, pour qui la régression est une phase essentielle de l'individuation, le passage dans la nuit obscure conduit inéluctablement à la mère, à l'humidité primordiale, à la source originelle qui porte en elle le germe d'une conscience supérieure et l'esprit de la Totalité.

L'assimilation de la tendance du sexe opposé devient une tâche qu'il faut résoudre pour maintenir la libido en

progression. Cette tâche consiste à intégrer l'inconscient, c'est-à-dire à faire la synthèse du "conscient" et de l'"inconscient". J'ai appelé ce processus: processus d'individuation et renvoie à son sujet à mes travaux antérieurs. A ce stade, le symbole maternel ne remonte plus en arrière vers les commencements; il va vers l'inconscient en tant que matrice créatrice de l'avenir. "Rentrer dans la mère" signifie alors: établir une relation entre le moi et l'inconscient(...)⁵⁰³

Vingt ans après la publication de Métamorphoses de l'âme et ses symboles, l'iconographie alchimique révélera à Jung la phénoménologie du processus d'individuation. Jung y découvre que les anciens décrivent avec un talent remarquable les alternances de l'énergie psychique qui s'intériorise et s'extériorise, un peu à la façon de la chenille qui se replie dans la noirceur de son cocon pour se transformer en papillon; il y décèle le secret de l'Oeuvre. La nigredo constitue la première étape du processus d'intériorisation de la libido et elle est suivie de l'albedo et de la rubedo, deux niveaux successifs de la conjonction intérieure. Le mythe de la mort du vieux roi, suivie de la naissance de l'enfant divin, s'avère aujourd'hui encore un mythe très fécond.

⁵⁰³ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 500-501.

En 1913, dans la revue de Flournoy⁵⁰⁴, Jung donne un exposé des éléments essentiels de sa typologie. Selon lui, la distinction observée entre le syndrome psychologique de l'hystérie et celui de la schizophrénie se fonde sur deux attitudes psychologiques fondamentales, l'extraversion et l'introversion. Deux influences semblent donc marquer les conceptions de Jung: d'abord celle des travaux de Binet, pour qui il existe deux types distincts d'intelligence⁵⁰⁵, et celle des recherches cliniques de Pierre Janet, qui distingue deux névroses fondamentales, l'hystérie et la psychasthénie⁵⁰⁶.

7. La compréhension psychologique (1914)

Dans La compréhension psychologique, Jung présente une critique de la méthode analytique développée par Freud en 1911. Faisant référence au cas Schreber⁵⁰⁷, il s'oppose à l'interprétation qu'en

⁵⁰⁴ C.G. Jung, *Contribution à l'étude des types psychologiques*, Archives de Psychologie, XIII, (1913), p. 289-299. Cité par H. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 578.

⁵⁰⁵ Voir H. Ellenberger, A la découverte de l'inconscient, p. 602.

⁵⁰⁶ La typologie de Jung comporte une dyade analogue: d'une part, l'hystérie extravertie; d'autre part, la schizophrénie introvertie.

⁵⁰⁷ Le patient atteint de psychose paranoïde projetait alors les attributs de la divinité sur l'analyste.

propose Freud, pour qui les délires et les autres symptômes de la maladie traduisent les désirs infantiles du patient. Jung juge l'approche réductrice tout indiquée dans le cas de la névrose hystérique, mais pas du tout dans le cas de la démence précoce. Il situe plutôt les processus psychiques dans une perspective prospective, créatrice, orientée vers le devenir de la personne, et il croit que cette perspective seule peut élucider le sens profond des symptômes observés dans la psychose schizophrénique. Jung ne rejette pas l'approche réductrice, mais il insiste sur le point de vue prospectif afin de mieux saisir la finalité des processus psychiques: il faut, précise-t-il, identifier les buts recherchés par la psyché *"dans la mesure où la psyché crée son propre futur"*.⁵⁰⁸ Pour lui, une analyse constructive doit tenir compte des intérêts vitaux du sujet et prendre en considération l'orientation dictée par les tendances inconscientes, car l'orientation de la libido est déterminée par l'attitude psychologique du sujet: c'est l'introversion dans le cas de la schizophrénie, l'extraversion dans celui de l'hystérie.

Jung affirme que le médecin soucieux de comprendre les délires et les hallucinations de son malade doit développer une double approche dans l'analyse des phénomènes psychiques: une approche causale et une approche prospective. Le médecin doit d'abord

⁵⁰⁸ C.G. Jung, The psychogenesis of the mental disease, p. 185.

découvrir, dans les visions et les fantaisies du patient, l'intention de l'inconscient; à titre d'exemples, Jung cite les cas Schreber et Miss Miller. En outre, puisque les productions fantasmatiques n'ont de sens pour Jung que dans leur expression d'un ordre nouveau, d'un sens nouveau, qui cherche à se construire, le médecin doit les considérer comme une *Weltanschauung* personnelle, comme les éléments structuraux d'un monde nouveau, d'un système inédit, à l'intérieur duquel le patient peut intégrer les forces archétypales contenues dans la profondeur intérieure.

La création des fantasmes, qui s'inscrit dans un processus d'adaptation au monde intérieur, n'est donc qu'une étape transitoire qui doit conduire à l'adaptation au monde extérieur. Malheureusement, il est possible qu'un patient demeure prisonnier de son univers fantasmatique et se ferme à son entourage immédiat; dans ce cas, dit Jung, les symptômes de la maladie persistent et le patient ne peut guérir.

Dans La compréhension psychologique, Jung omet de faire quelque allusion que ce soit au processus d'individuation; de fait, il utilise rarement l'expression "processus d'individuation" dans ses écrits de psychopathologie (1907-1958). Il utilise un vocabulaire technique, qui n'a de sens que pour décrire l'étiologie, la symptomatologie et les traitements de la maladie mentale. Ces textes, présentés d'abord devant des organismes de recherche scientifique, dont la prestigieuse British Medical Association et

la Psycho-Medical Society de Londres, ne contiennent pas la poésie et la fluidité qui caractérisent l'ensemble de son oeuvre. Manifestement, Jung a le souci de la rigueur scientifique: il s'y montre conservateur, prudent, réticent à partager sa vision du monde avec un auditoire converti au dogme de la psychiatrie organiciste, et il n'ose pas exposer les fondements alchimiques de la psychologie des profondeurs.

8. Sur l'importance de l'inconscient en psychopathologie (1914)

Dans son essai Sur l'importance de l'inconscient en psychopathologie, Jung souligne l'importance des facteurs psychogènes dans la formation de la psychose schizophrénique; il cherche particulièrement à mesurer l'influence des facteurs inconscients et leurs liens avec la maladie mentale. Selon lui, les fantasmes du malade compensent l'attitude du moi; ils disposent d'un potentiel énergétique suffisant pour franchir le seuil de la conscience et entraver l'adaptation à la vie extérieure. Cette conviction conduit Jung à souligner l'importance des facteurs psychogènes dans l'étiologie des psychoses et s'opposer aux enseignements de la psychiatrie organiciste, selon lesquels la maladie mentale serait due essentiellement à la détérioration du cerveau.

Jung examine ensuite le processus de compensation psychotique et le contenu des fantasmes: le matériel archaïque *"inclut, dit-il, ces fantaisies infantiles qui n'ont jamais pénétré l'esprit des hommes, et dont il ne reste que des légendes et des mythes."*⁵⁰⁹

Jung considère la maladie mentale sous un angle nouveau; selon lui, la maladie mentale aurait pour objectif de réconcilier les pôles opposés, par conséquent de rétablir l'équilibre psychique. Jung

⁵⁰⁹ C.G. Jung, The psychogenesis of the mental disease, p. 209.

voit la maladie mentale comme la première étape du processus de guérison, et le symptôme, le moyen par lequel l'inconscient sollicite la participation du moi. Il affirme que les délires paranoïdes, par exemple, compensent l'attitude unilatérale du moi et atténuent la tension psychique entre les opposés. Pour Jung, dans la psychose, les contenus inconscients se présentent de façon désordonnée et chaotique en raison du refoulement extrême qu'ils ont subi. En outre, les images archétypales échappent à la compréhension du patient, et le moi, submergé par les contenus inconscients, ne peut les intégrer de façon durable. Pour reprendre une image alchimique, le vase de la conscience a éclaté, et les parois de verre, c'est-à-dire les structures du moi, ont cédé sous la violence du feu intérieur.

9. La structure de l'inconscient

Dans un article publié en décembre 1916, *La structure de l'inconscient*⁵¹⁰, Jung esquisse une conception nouvelle de l'inconscient dont il décrit les liens avec la conscience. Pour ce faire, il envisage diverses situations: une première, où le moi ignore et refoule les contenus inconscients; une deuxième, où le moi se laisse submerger par l'inconscient, comme dans la psychose schizophrénique (inflation négative); une troisième, où le moi affronte l'inconscient et s'engage dans une dialectique au terme de laquelle les contenus inconscients sont intégrés de façon permanente.

Ce texte, rédigé en 1916, fait référence à la *Nekyia* de Jung entreprise en 1913. Il s'agit là d'un périple nocturne au cours duquel Jung réalise que l'extraversion et l'introversion sont des attitudes psychologiques complémentaires. En effet, victime d'une dépression, Jung s'abandonne à un état d'introversion croissante: si ses rêves et ses visions prennent une intensité et une envergure sans précédent, son contact avec le monde extérieur s'atténue de façon dramatique. Sa vie ne tient plus qu'à un fil. Jung raconte lui-même cet épisode dans Ma vie, où il montre comment ses obligations professionnelles et familiales lui ont été d'un grand secours pour résister au souffle de l'inconscient. Jung note

⁵¹⁰ C.G. Jung, *La structure de l'inconscient*, Archives de Psychologie, XVI (1916), 152-179. Cité par H. Ellenberger dans A la découverte de l'inconscient, p. 578.

ensuite que l'énergie psychique prend une orientation nouvelle et le passage de l'introversion à l'extraversion s'effectue librement; c'est la fin de la nigredo, la sortie hors du ballon de verre.

10. Sur le problème de la psychogénèse dans la maladie mentale
(1919)

Dans son essai Sur le problème de la psychogénèse dans la maladie mentale, Jung reconnaît les progrès énormes accomplis dans la recherche psychiatrique. Malgré son émerveillement devant les récentes découvertes de la pathologie neurophysiologique, il s'insurge contre le fait que la psychiatrie, dans son orientation générale, obéit à une philosophie matérialiste et qu'elle insiste sur les causes physiques de la maladie et minimise l'importance des facteurs psychogènes.

Dans ses recherches, Jung souligne l'importance de la psychogénèse des maladies mentales. Pour lui, la démence précoce n'est pas une maladie organique: même si quelques cas manifestent un processus de dégénérescence maligne, ils ne s'en expliquent pas moins par l'influence de facteurs psychologiques qui agissent fortement sur l'état de santé du malade. Jung croit que le problème étiologique de la démence précoce est très complexe et que l'on ne doit pas la classer parmi les maladies organiques. En raison de la double étiologie de la psychose schizophrénique, il préfère parler de *conditionalisme* plutôt que de *causalisme*; la démence précoce résulterait d'une prédisposition psychologique à la maladie capable d'accentuer un conflit intérieur, de rompre l'équilibre entre les pôles opposés et de provoquer l'éclatement de la psyché. Dans pareil cas, la tâche du thérapeute consiste donc à dénouer le conflit et à tenter un rapprochement des forces opposées dans une

synthèse harmonieuse.

11. Maladie mentale et psyché (1928)

Dans Maladie mentale et psyché, Jung réaffirme la thèse qu'il soutient dans Psychologie de la démence précoce. Décrivant la psychogénèse de la schizophrénie, il répète que les symptômes de la maladie (hallucinations, délires) deviennent significatifs si on prend la peine d'analyser leur contenu. Selon lui, le médecin doit donc considérer la schizophrénie comme un phénomène psychologique qui a une cause et une finalité, comme tout processus psychique.

Par ailleurs, Jung croit que la psychogénèse de la démence précoce expliquerait le succès de certains traitements psychothérapeutiques administrés à des patients schizophrènes. Toutefois, il reconnaît des limites à cette approche, notamment dans les nombreux cas de schizophrénie jugés irréversibles en raison de l'état avancé de détérioration du cerveau; dans ces cas, Jung admet la validité de l'hypothèse organiciste.

12. Sur la psychogénèse de la schizophrénie (1939)

Dans Sur la psychogénèse de la schizophrénie, Jung distingue nettement la névrose de la psychose. Il affirme que, dans le cas de la psychose, *l'abaissement du niveau mental* est d'une telle intensité qu'il provoque la dissolution du moi et la fragmentation de la psyché: les contenus inconscients sont alors libérés et perturbent l'activité consciente, au point que le sujet ne parvient plus à former des chaînes d'associations normales et qu'il manifeste des réactions émotionnelles étranges.

Plus loin dans le texte, Jung fait allusion à un "spiritus rector", qu'il décrit comme une sorte d'instance psychique supérieure, d'organisateur central, dont il dit observer la présence dans la névrose hystérique mais n'avoir jamais rien noté de semblable dans le cas de la psychose schizophrénique.

Par ailleurs, il décrit les symptômes primaires de la psychose et il les compare avec les symboles contenus dans les rêves, particulièrement avec les images archétypales issues de l'inconscient collectif dont les matériaux, dit-il, évoquent des thèmes mythologiques, légendaires et archaïques. Il en déduit la nécessité de comprendre le langage archétypique pour aider le patient à se désidentifier des figures mythologiques, car la symptomatologie schizophrénique n'est pas constituée uniquement de

contenus personnels mais aussi de symboles collectifs, ainsi que l'explique Denyse Lyard.

La symptomatologie schizophrénique reflète un mélange de matériel personnel et collectif, mais celui-ci prévaut, comme dans les "grands rêves" qui se rencontrent dans les moments clefs d'une existence et qui ont une signification valable pour la collectivité, Jung nous suggère là que le psychotique porte un sens pour l'époque dans laquelle il vit.⁵¹¹

Jung compare ensuite la phénoménologie du rêve et de la schizophrénie et, dans les deux cas, il observe des matériaux symboliques personnels et collectifs. Toutefois, dans le cas de la psychose, il souligne que les matériaux collectifs abondent comme dans un *grand rêve*, car les fondations de la psyché, gravement endommagées, libèrent de puissants archétypes et des visions édifiantes qui transcendent l'histoire personnelle du sujet.

En 1939, Jung soutient que le matériel archaïque observé dans le délire schizophrénique reflète une mentalité infantile, primitive; son apparition s'explique par une sorte "d'arrêt du développement", au fait qu'une quantité considérable d'énergie psychique ne peut être investie dans l'évolution du patient. Il se crée alors une tension entre les énergies inconscientes, qui ne peuvent s'écouler vers le monde extérieur, et la conscience, qui poursuit son

⁵¹¹ Denyse Lyard, *Jung et la psychose*, in Cahier de l'Herne, Jung, p. 100.

ascension; au fil du temps, cette tension s'accroît et le conflit éclate entre les pôles opposés.

Le texte de Jung se termine par une observation sur l'étiologie psychologique de la psychose: dans certains cas de psychose, note-t-il, le complexe du moi est faible et ne peut résister aux assauts de l'inconscient; dans d'autres cas, le moi présente une structure normale et ne peut supporter le potentiel énergétique exceptionnellement puissant de l'inconscient. Il s'agit là d'un tournant important dans l'évolution des idées de Jung car, en apportant cette distinction, Jung souligne l'importance et le rôle de l'inconscient collectif dans l'étiologie de la psychose schizophrénique.

13. Pensées récentes sur la schizophrénie (1956)

Dans Pensées récentes sur la schizophrénie, Jung compare le contenu des psychoses à celui des grands rêves et il définit les thèmes archétypiques comme des *patterns of behaviour*.⁵¹²

⁵¹² La notion de *pattern of behavior* joue un rôle important dans la psychologie de Jung. Sa plus grande utilité consiste sans doute à formuler, en des termes nouveaux, le problème de l'inné et de l'acquis.

De fait, le problème qui préoccupe Jung à cette époque consiste à trouver une formulation qui tienne compte, à la fois, du caractère acquis des représentations symboliques et du fondement biologique d'où elles sont issues. Jung y parvient en s'inspirant des travaux de l'éthologie et en observant la genèse du comportement animal. Jung arrive ainsi à constater que ce ne sont pas les représentations qui sont transmises, mais que ce sont les structures, qui elles-mêmes produisent les représentations symboliques. Jung va même jusqu'à définir les archétypes comme des "structures congénitales". En 1946, dans Psychologie et Education (p. 231), il écrit ce qui suit: "*Les systèmes hérités correspondent aux situations humaines qui prévalent depuis les temps les plus anciens. J'ai donné à ce prototype, congénital et préexistant, de l'instinct, ce pattern of behaviour, le nom d'archétype.*"

Un peu plus tard, en 1954, Jung reprend cette définition dans Les Racines de la conscience (p. 560): "*Les archétypes sont vraisemblablement des dispositions héréditaires irréprésentables ou des virtualités structurelles de l'inconscient dans l'expérience sous la forme de l'élément qui ordonne les représentations dans des "patterns déterminés".*

En fait, ce ne sont pas les représentations qui sont transmises mais plutôt la possibilité structurelle des matériaux symboliques regroupés dans l'expérience sensible. La structure formelle inconsciente constitue la matrice psychologique qui conditionne les formes de l'aperception du moi. C'est en ce sens que Jung définit les archétypes comme "des organes de la psyché pré-rationnelle". L'archétype demeure privé de contenu, mais il organise les matériaux empruntés à l'expérience sensible et leur donne une forme spécifique. En lui-même, l'archétype est donc un élément vide; il est une "faculté de préformation", une "donnée a priori de la forme de représentation".

L'archétype en soi ne peut faire l'objet d'une formulation univoque, souligne Jung, en raison de la structure bipolaire de la

(...)les contenus névrotiques, précise Jung, peuvent être comparés aux contenus des conflits normaux alors que les contenus psychotiques, tout spécialement dans les cas paranoïdes, montrent une étroite analogie avec le type de rêves que l'homme positif nomme pertinemment des "grands rêves". Au contraire des rêves habituels, les rêves de ce type sont à un haut degré impressionnants, numineux, et ils puisent leurs images dans des motifs analogues, voire même identiques, à ceux des mythes. De telles structures, je les appelle archétypiques parce qu'elles fonctionnent sur un mode analogue à celui des comportements instinctifs.⁵¹³

Selon Jung, les symptômes de la schizophrénie s'apparentent aux contenus du rêve: dans les deux cas, Jung observe un abaissement du niveau mental, un relâchement de la concentration et une difficulté de poursuivre un discours sensé et logique. Toutefois, il précise que, chez le schizophrène, contrairement à ce qui se passe chez le rêveur, la mémoire et l'activité générale fonctionnent normalement, ce qui tend à prouver que les manifestations de la schizophrénie ne dépendent pas uniquement de l'*abaissement du niveau mental*, mais également d'un autre facteur, le complexe schizophrénique, qui perturbe l'activité du moi et entraîne une dégradation de l'activité psychique, notamment une diminution de la capacité de s'exprimer et de communiquer avec le monde extérieur.

psyché. Seules ses manifestations sensibles peuvent être soumises au jugement normatif de l'intellect. L'archétype en soi est riche de sens, polyvalent; il se manifeste d'une façon paradoxale qui défie la logique la plus élémentaire. A titre d'exemples, Jung cite les différentes acceptions du Mercure dans la littérature alchimique: jeune et vieux, lumineux et chthonien, etc.

⁵¹³ C.G. Jung, *Considérations actuelles sur la schizophrénie*, in Cahier de l'Herne, Jung, p. 119.

Jung conclut que les recherches menées jusqu'à ce jour ne permettent pas d'identifier les facteurs psychologiques à l'origine de la psychose schizophrénique et il se demande si celle-ci ne s'expliquerait pas plutôt par un facteur organique ou une cause toxique. Il propose alors deux voies de recherche: l'une, sur la toxine, incombe au psychiatre; l'autre, sur la signification des psychoses, revient au psychopathologue pour qui la compréhension du symbolisme archétypique constitue un outil indispensable dans le décryptage du langage métaphorique.

14. Schizophrénie (1958)

Dans Schizophrénie, Jung compare une fois de plus les symptômes de la schizophrénie et les images du rêve: il observe que les idées étranges et saugrenues du délire psychotique rappellent souvent le discours extravagant des images oniriques.

Il s'intéresse surtout aux motifs archétypiques dont il attribue la présence dans le délire schizophrénique au fait que *"les fondations biologiques de la psyché y soient affectées dans une plus large mesure que dans la névrose"*.⁵¹⁴ Toutefois, le souffle de l'inconscient, qui risque de faire voler en éclats les structures du moi, emporte aussi avec lui l'éventuel processus de reconstruction, le germe d'une vie nouvelle. Si la personnalité parvient à intégrer les forces archétypales fraîchement libérées, précise Jung, de nouvelles transformations se produiront qui seront utiles au projet de l'individuation. C'est là que la connaissance du symbolisme devient un atout important; grâce à elle, le médecin peut aider son patient à se désidentifier des images collectives et à retrouver son autonomie psychique.

Selon Jung, les grands rêves apparaissent lorsque les événements de la vie éveillent les couches les plus profondes de la psyché: dans les circonstances particulières d'un danger fatal, par exemple lors

⁵¹⁴ C.G. Jung, The psychogenesis of the mental disease, p. 262. Cité dans le Cahier de l'Herne, Jung, p. 100.

d'un accident ou d'une maladie grave, les puissances archétypales se soulèvent et inondent la conscience d'un flot d'images fantastiques. Un processus semblable s'observe, précise Jung, dans la schizophrénie.

Par la suite, dans son texte, Jung distingue deux types de schizophrénie: dans le premier cas, la maladie est due à la faiblesse du moi; dans le second, elle est due à la force exceptionnelle de l'inconscient. Manifestement, Jung adopte une position semblable à celle qu'il a prise en 1939: inspiré par les images de l'iconographie alchimique qui dépeignent avec un réalisme inouï la phénoménologie de la psychose schizophrénique, Jung souligne maintenant la primauté de l'archétype et de l'inconscient collectif dans la formation de la psychose schizophrénique.

Dans son texte Schizophrénie, Jung mentionne pour la première fois la notion du Soi, qu'il définit comme le centre unificateur des processus psychiques. Parmi les symboles qui le représentent se retrouve souvent une forme circulaire, appelée *mandala*, qui surgit généralement dans les phases cruciales de la vie et joue un rôle compensatoire en préservant l'unité de la personnalité. Jung rappelle que l'archétype du Soi apparaît dans une structure mathématique bien connue de la philosophie hermétique, l'*axiome de Marie*. Toutefois, dans ses explications, il pousse la discrétion jusqu'à ne faire aucune mention de la littérature alchimique d'où provient la notion d'*axiome de Marie*. Il se satisfait d'affirmer

que, si l'archétype centralisateur ne parvient pas à enrayer les effets chaotiques et démobilisants du complexe schizophrénique, la maladie ne peut être résolue. Finalement, les travaux de neurophysiologie réalisés par les docteurs Wilder Penfield et Herbert Jasper sur les repérages stéréotaxiques lui inspirent une hypothèse nouvelle: les deux médecins ayant réussi à faire apparaître une vision hallucinatoire de carré et de rond en stimulant le lobe occipital d'un patient épileptique, Jung songe alors à une localisation de l'archétype central, à un siège physiologique (brain-stem) d'où proviennent les images de mandala.

(...) que l'idée de localisation de l'archétype organisateur soit confirmée, l'autodestruction du complexe pathogène par un toxine spécifique gagnerait considérablement en probabilité. Il serait alors possible de comprendre le processus destructeur comme une sorte de réaction de défense erronée. L'organisateur ne jouerait plus son rôle."⁵¹⁵

⁵¹⁵ C.G. Jung, The psycho genesis of mental disease, p. 271.
Cité dans le Cahier de l'Herne, Jung, p. 105.

CONCLUSION DU QUATRIEME CHAPITRE

Après avoir passé en revue les premières conceptions de la psychose schizophrénique de Jung, il importe de rappeler les points essentiels de sa recherche et de souligner l'influence exercée par le symbolisme alchimique sur ses travaux de psychopathologie.

Ce sont les expériences réalisées au Burgholzhli sur les associations verbales et les complexes qui ont conduit Jung à l'étude de la psychose schizophrénique. Dans ses premières idées sur la démence précoce, Jung s'inspire des théories freudiennes: il cherche à découvrir le trauma à l'origine de la maladie. Il fonde alors sa recherche sur la technique psychanalytique pour arriver à mieux cerner la psychogenèse de la schizophrénie.

Très vite, il concentre ses recherches sur la signification des fantasmes psychotiques: les pensées du patient sont porteuses de sens, croit-il, et elles soutiennent une nouvelle vision du monde, une nouvelle *Weltanschauung*.

Dans son premier ouvrage consacré à l'étude de la schizophrénie, Psychologie de la démence précoce, Jung souligne l'importance du facteur psychogène dans la formation de la maladie mentale. Dans ses recherches ultérieures, il exprime des réserves quant à l'approche organiciste et il défend la primauté du complexe affectif. En outre, il attribue de nouvelles origines à

l'étiologie de la démence précoce: le complexe affectif ne découle pas d'un traumatisme ou d'un refoulement, croit-il, mais il prend racine dans l'inconscient collectif où se constellent les puissants archétypes de la transformation. Chez Jung, cette étiologie différencie la névrose et la psychose. La psychose se caractérise par la présence d'un complexe collectif, archétypique, alors que la névrose se distingue par la présence d'un complexe personnel. A son tour, la distinction entre la dissociation hystérique et la dissociation psychotique conduit Jung à définir des espaces psychiques différents: d'une part, l'inconscient individuel, d'autre part, l'inconscient collectif.

Jung apporte une contribution importante à la compréhension du phénomène psychotique. Il sonde les couches historiques de l'inconscient collectif et il découvre la source profonde d'où proviennent les rêves et les visions des psychotiques. Pour ce faire, il ose explorer les sentiers de la mythologie, de l'histoire des religions, de la philosophie gnostique et même de l'alchimie, dans le but de pouvoir décrypter le langage hermétique des psychotiques.

Dans son étude des psychoses, Jung tient compte de deux paramètres, l'un biologique, l'autre spirituel. Toutefois, à partir de 1928, il est évident que l'orientation de ses recherches se concentre sur la dimension transpersonnelle de l'inconscient. Au terme de longues études, Jung suggère que la dissociation mentale est le

résultat combiné de plusieurs facteurs, les uns d'ordre neurophysiologique, les autres d'ordre psychopathologique. De plus, il demeure impossible de distinguer, précise-t-il, la part de l'inné et celle de l'acquis dans l'étiologie de la démence précoce. L'hypothèse d'un facteur organique, la fameuse toxine X, retient constamment son attention. Déjà en 1907, Jung fait allusion à cette toxine dans Psychologie de la démence précoce; il tient encore compte de l'hypothèse organiciste dans ses derniers travaux de psychopathologie en 1956⁵¹⁶, quand il parle "*d'une cause toxique ouvrant la voie à une désintégration organique et locale, une altération physiologique due à la pression de l'émotion qui déborderait la capacité des cellules cérébrales*"⁵¹⁷.

De fait, Jung cherche toujours à identifier le facteur primaire de la démence précoce. S'agit-il d'une toxine qui entraîne un dommage organique irréversible, ou bien, s'agit-il d'un facteur organique qui active un complexe inconscient, ou inversement, d'un complexe inconscient qui provoque l'apparition de la fameuse toxine? Jung l'ignore mais il incline à croire que le facteur psychologique est déterminant dans l'étiologie de la maladie. Cela ne l'empêche pas, dans ses derniers écrits, de considérer encore l'hypothèse organiciste et de croire qu'il existe un siège physiologique de l'archétype central.

⁵¹⁶ Voir Pensées récentes sur la schizophrénie.

⁵¹⁷ C.G. Jung, Collected Works, Volume 3, The psychogenesis of mental disease, p. 253. Cité par Denyse Lyard, Jung et la psychose, Cahier de l'Herne, Jung, p. 104.

Quant à la contribution de l'alchimie au développement des théories psychopathologiques de Jung, nous ne croyons pas qu'elle ait procuré à Jung une meilleure compréhension de l'étiologie des psychoses; en effet, l'étude du symbolisme alchimique n'apporte pas à Jung la réponse à la question de savoir si la psychose s'explique par la présence d'un facteur biologique ou organique, d'une toxine qui entraîne la déficience des fonctions psychologiques, ou inversement, par la présence d'un facteur psychologique qui entraîne la dégénérescence du cerveau.

De fait, l'alchimie a plutôt apporté une aide précieuse à Jung sur le contenu des psychoses puisque le symbolisme alchimique, constitué essentiellement de contenus collectifs semblables à ceux qui se manifestent dans les psychoses, dévoile les fondements de l'âme humaine. Dans une lettre adressée au professeur Manfred Bleuler le 19 août 1950, Jung écrit: "*(...) dès le début, ce qui m'a occupé, c'est ce problème tout à fait général: de quelle strate psychique émanent les pensées tellement impressionnantes du schizophrène?*"⁵¹⁸. Après que l'étude des mythologies et de l'histoire des religions lui ait donné confirmation de ses premières idées, selon lesquelles les délires psychotiques font surgir des images archaïques issues des couches historiques de l'inconscient, l'alchimie procure à Jung une vue d'ensemble du

⁵¹⁸ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 39.

processus d'individuation et lui en dévoile la dimension archétypique. Elle lui permet aussi de distinguer la phénoménologie et la finalité des processus névrotiques et psychotiques.

En outre, écrit Jung, on trouve dans la doctrine ésotérique de Paracelse une profonde connaissance des données inconscientes et, précisément pour la thérapie des névroses, la connaissance des formes symboliques exprimant les contenus pathogènes est d'une grande importance. Ces idées ont été développées sous une forme symbolique dans la Vita Longa de Paracelse (...).⁵¹⁹

Il est intéressant de noter que, dans ses ouvrages de psychopathologie, Jung ne fait aucune allusion à ses recherches sur le symbolisme alchimique. Cela s'explique sans doute par le fait que ces ouvrages, où il traite de la schizophrénie, sont les textes de conférences prononcées devant des associations médicales et que Jung craignait que les membres de la communauté scientifique lui réservent un mauvais sort et condamnent l'ensemble de ses recherches s'il avait partagé avec eux son intérêt pour l'alchimie. Heureusement, Jung adopte une attitude différente dans ses ouvrages de maturité où il formule d'abondants commentaires sur le phénomène psychotique et ses rapports avec la philosophie alchimique.

Ainsi, certains passages de Les Racines de la conscience montrent l'influence exercée par l'alchimie dans les travaux de

⁵¹⁹ Ibid, p. 34.

psychopathologie de Jung, notamment à la page 450, où il cite un cas rapporté par un de ses étudiants, Jan Nelken; il s'agit du cas d'un malade schizophrène qui voit un arbre grandir sur sa poitrine. Cette image d'un arbre croissant sur la poitrine d'un être humain se retrouve dans l'iconographie alchimique, entre autres dans un manuscrit du XIV^e siècle intitulé Miscellanea d'alchimia⁵²⁰.

Dans Mysterium conjunctionis, Jung fait référence encore une fois aux travaux de Nelken.

(Nelken) rapporte le cas d'un malade mental atteint d'idées délirantes à forme gnostique, qui prétendait dans sa description du Père universel qu'il s'était réduit à un point par suite de l'émission continuelle de sa semence. Celle-ci lui était tirée par une prostituée cosmique sortie de son sang qui s'était mélangée avec l'obscurité.⁵²¹

Dans le même ouvrage, Jung rapporte un autre exemple donné par Nelken.

Le malade, dit-il, était un instituteur atteint d'une psychose paranoïde. Il avait imaginé un système où il était question d'un "patriarche" doté d'une extraordinaire puissance génésique(...) L'énorme quantité de sperme qu'il produisait le fit peu à peu tomber dans la déchéance (...) Cette image mythologique contient le thème du vieillissement et de l'épuisement de la puissance procréatrice.⁵²²

⁵²⁰ Voir C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 331, fig. 131.

⁵²¹ Voir C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 82, note 50.

⁵²² C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 40.

En outre, dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung mentionne le cas d'une malade qui avait *"un symbolisme de la cuisson analogue à la vision alchimistique de Zosimos. Ce dernier voyait dans le creux de l'autel de l'eau bouillante où des hommes se métamorphosaient."*⁵²³

Pour Jung, tous ces exemples montrent que les images décrites par les alchimistes correspondent aux visions des psychotiques.

(...) le médecin, dit-il, grâce à sa connaissance des processus archétypiques, est placé dans une situation favorable pour discerner dans les combinaisons abstruses et grotesques à première vue des symboles alchimiques, les très proches parents des fantaisies qui constituent le fond de l'imagerie pathologique des formes paranoïdes de la schizophrénie, ainsi que des phénomènes accompagnant la cure des névroses psychogènes.⁵²⁴

Il en est de même dans Psychologie et Alchimie, où Jung commente une vision de nymphes: *"Cette fois, elles (formes féminines) sont de caractère antique, ce qui indique une régression historique, c'est-à-dire, dans les couches profondes de la psyché."*⁵²⁵

L'idée de régression ou d'introversión de la libido, déjà présente dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles, ressurgit dans les

⁵²³ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 249.

⁵²⁴ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 147.

⁵²⁵ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p. 118.

écrits de Jung sur l'alchimie, où elle est associée à la dissolution de la conscience.

La désagrégation de l'anima en plusieurs figures équivaut à une dissolution dans l'indéfini, c'est-à-dire dans l'inconscient - d'où nous pouvons supposer qu'une dissolution relative de la conscience a lieu parallèlement à la régression historique (processus que l'on peut observer sous sa forme extrême dans la schizophrénie). La dissolution de la conscience ou, selon l'expression de Janet, l'abaissement du niveau mental se rapproche d'un état d'esprit primitif. On trouve un parallèle à cette scène avec les nymphes dans la *regio nymphidica* (région des nymphes) paracelsienne que le traité *De Vita longa* mentionne comme étant le stade initial du processus d'individuation.⁵²⁶

Dans une lettre adressée au docteur John Perry le 8 février 1954, Jung explique en quoi la régression observée chez les sujets schizoïdes est un phénomène normal qui marque le début d'un processus d'intégration.

Très souvent les patients, schizoïdes aussi bien que névrosés, réitèrent l'histoire de leur enfance. C'est un bon signe en ce sens que cette réitération représente une tentative pour devenir adulte et pour s'intégrer dans le monde en se développant, comme ils l'ont déjà tenté lorsqu'ils étaient enfants.⁵²⁷

L'étude de l'alchimie permet à Jung d'élucider la signification des visions et des fantasmes des schizophrènes: elle lui montre aussi comment la libération des énergies archétypales peut contribuer à

⁵²⁶ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p. 118.

⁵²⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 216.

la guérison du schizophrène. Dans ses dernières communications sur la psychopathologie, Jung affirme que les contenus constellés dans l'inconscient collectif, bien qu'ils constituent un danger certain pour le malade, représentent aussi une voie de libération dans la mesure où la personnalité peut les intégrer, ce qui est précisément l'objectif de la quête poursuivie par l'alchimiste: la recherche de l'unité intérieure, la réalisation du Soi.

La découverte du symbolisme alchimique permet également à Jung d'envisager le phénomène psychotique sous un angle nouveau et d'en souligner les multiples dangers.

Le danger psychologique de l'oeuvre, écrit-il, est le déferlement de l'inconscient qui provoque la perte de l'âme et donc la mort éternelle. Je possède un manuscrit alchimique du XVIII^e siècle dans lequel est décrite en une série de gravures l'irruption de l'inconscient, engendrant des images qui portent toutes les marques de la schizophrénie.⁵²⁸

Jung souligne que le plus grand danger de l'Oeuvre réside dans l'identification avec les puissances archétypales. Il formule cette idée en 1916 dans Dialectique du Moi et de l'inconscient et il la reprend en 1955 dans Mysterium conjunctionis.

⁵²⁸ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 165.

On n'a aucune peine à discerner dans les allusions des alchimistes ce danger, réel ou imaginaire, qui est lié à l'inconscient. Celui-ci a contracté, à cet égard, une fâcheuse réputation, non qu'il soit absolument dangereux, mais parce qu'il existe des cas de psychose latente dans lesquels un simple choc peut déclencher la catastrophe. Fixer l'attention sur une situation présente, toucher à un complexe, peut suffire à constituer un tel choc. Mais l'inconscient est également redouté de ceux dont l'attitude consciente est aux antipodes de leur vraie nature. Naturellement les rêves prennent alors une forme désagréable et menaçante, car, si on lui fait violence, la nature sait se venger. L'inconscient est en soi indifférent et fonctionne normalement comme une compensation par rapport à la conscience. Les contraires sommeillent en lui les uns auprès des autres. C'est seulement l'activité de la conscience qui les sépare, et plus le point de vue conscient est unilatéral, plus la réaction de l'inconscient est douloureuse et dangereuse. L'inconscient ne présente aucun danger pour une vie consciente aux bases solides. Mais là où il n'y a pas seulement une attitude unilatérale crispée et raidie, mais aussi une certaine faiblesse de jugement, l'approche et l'irruption de l'inconscient peuvent provoquer une inflation, une confusion et une panique périlleuses, car l'un des dangers les plus menaçants est l'identification avec les formes de l'inconscient. Pour quiconque est en équilibre instable, cela peut signifier une psychose.⁵²⁹

La plupart des alchimistes étaient conscients des risques auxquels ils s'exposaient en manipulant le feu secret. En effet, les traités anciens mettent l'adepte en garde contre les dangers de l'Oeuvre: *Plus d'un a péri dans notre oeuvre (Nonnulli perierunt in opere nostro)*⁵³⁰, mentionne l'un d'eux.

⁵²⁹ Ibid, p. 204-205.

⁵³⁰ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p. 195.

Dans Psychologie et Alchimie, Jung souligne un autre danger de l'Oeuvre alchimique: la désintégration de la personnalité.

Le danger psychologique qui survient ici est celui de la *désintégration* de la personnalité en ses composantes fonctionnelles: fonctions de la conscience, complexe, facteurs héréditaires, etc. La désintégration-schizophrénie fonctionnelle ou, parfois, schizophrénie réelle - est précisément ce qui arrive à Gabricus (dans la version du *Rosarium*); il est *décomposé en atomes* dans le corps de Beya, ce qui correspond à l'une des formes de la *mortificatio*.⁵³¹

La *mortificatio*, appelée aussi, la dissolution de la conscience, est illustrée par l'image du meurtre ou de la noyade du roi, symbole de la conscience qui se dissout dans les fonds marins, c'est-à-dire dans l'inconscient.

Dans sa pratique médicale, Jung invite son patient à participer au processus de sa guérison. Pour ce faire, il cherche à lui montrer le caractère universel des contenus qui envahissent son esprit et le moyen de s'en désidentifier. C'est ainsi que la connaissance du symbolisme archétypique constitue pour Jung un atout essentiel dans le traitement des psychoses.⁵³²

⁵³¹ Ibid, p. 431-432.

⁵³² Jung insiste à plusieurs reprises sur la compréhension intellectuelle des opérations intérieures. Au gré des circonstances, il conseille à ses patients la lecture d'ouvrages qui leur permettra de mieux pénétrer la signification des images qui émanent de leur inconscient. Ce travail raffermira la

Il est salvateur pour un psychotique, rappelle Jung, de lui situer la valeur et la signification impersonnelle et universelle des contenus de l'inconscient collectif qui l'assaillent.⁵³³

Dans une lettre adressée au docteur Helton Godwin Haynes⁵³⁴ en mars 1937⁵³⁵, Jung souligne l'importance du symbolisme dans la compréhension des symptômes de la dissociation schizophrénique. Il y parle du dessin⁵³⁶ d'un patient qui indique l'existence d'une disposition à la dissociation schizophrénique et qui constitue un effort pour

rassembler ses unités autonomes en les dessinant(...) Le patient essaie de les maintenir en relation avec sa conscience et diminue ainsi le danger que toutes s'en aillent dans des directions différentes et surtout disparaissent(...) si ce contrôle venait à défaillir, ils se manifesteraient à nouveau sous la forme des fragments de personnalité schizophréniques bien connus - les insulae.⁵³⁷

conscience; il facilite l'identification et l'intégration des contenus refoulés. Lorsque le patient saisit bien le sens des images qui l'obsèdent et l'accaparent, il devient capable de s'en dégager.

⁵³³ C.G. Jung, The psychogenesis of mental disease, p. 266.

⁵³⁴ Le Dr. Baynes s'intéressait aux dessins des schizophrènes et il interrogeait Jung sur les dessins d'insectes réalisés par un de ses patients.

⁵³⁵ Voir C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 293.

⁵³⁶ Le Dr. Baynes interrogeait Jung sur la signification des dessins d'insectes et leur valeur comme instrument de diagnostic.

⁵³⁷ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 293.

L'étude du symbolisme alchimique permet à Jung de diagnostiquer les tendances à la dissociation qui révèlent une psychose schizophrénique. Elle apporte donc à Jung un supplément d'information psychologique à donner au malade.

Toutefois, la seule connaissance des thèmes archétypiques ne garantit pas la réussite d'un traitement. Il doit s'y ajouter une relation affective riche et chaleureuse entre le patient et le thérapeute, un transfert positif capable de libérer et de canaliser les puissances archétypales. Jung découvre en effet dans l'alchimie les effets bénéfiques du transfert et l'importance du sentiment, sans lequel aucun synthèse intérieure, aucune véritable transformation ne peut avoir lieu.

Par ailleurs, l'étude de l'alchimie permet à Jung de discerner la phénoménologie du processus archétypique de circumambulation, de recentrage, indispensable dans le traitement des psychoses.

Ce n'est qu'en découvrant l'alchimie, dit-il, que je discernai clairement que l'inconscient est un processus et que les rapports du moi à l'égard de l'inconscient et de ses contenus déclenchent une évolution, voire une métamorphose de la psyché.⁵³⁸

S'il découvre dans l'alchimie les dangers de la dissociation

⁵³⁸ C.G. Jung, Ma vie, p. 243.

psychique, Jung reconnaît aussi l'existence d'un archétype centralisateur susceptible de contribuer à la guérison du malade.

(...) nous parvenons à la conclusion que la plus saillante de ses propriétés (de l'arcane alchimique), l'unité et l'unicité (*unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen unaque dispositio*), présuppose une conscience dissociée.⁵³⁹

Jung croit que ce processus de synthèse permet de transcender la tension des contraires et d'instaurer un nouvel équilibre psychique; il ajoute que ce processus comporte des étapes et une phénoménologie bien précises. Assurément, la lecture de vieux grimoires alchimiques aide Jung à mieux comprendre les délires psychotiques et à trouver une voie de libération pour les patients qui demeurent prisonniers dans le gouffre de l'inconscient.

Jung retrouve donc dans l'alchimie les symboles unificateurs qui assurent une certaine protection contre la désintégration psychique. S'il y voit des images de démembrement, de décapitation et de putréfaction pour évoquer le risque d'éclatement de la personnalité, il y rencontre aussi l'image du mandala, qui représente une tendance compensatoire de l'inconscient orientée en sens contraire, vers un processus d'unification qui apaise la tension entre les opposés intérieurs.

⁵³⁹ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 345.

Le cercle protecteur ainsi tracé, précise Jung, empêche l'inconscient de faire irruption à l'extérieur, ce qui équivaldrait à une psychose.⁵⁴⁰

Au cours de ses premières années au Burgholzli, Jung a déjà remarqué qu'un processus de synthèse se produit au cours de la guérison psychique. Dans Ma vie, il évoque en effet le cas d'une patiente qui entend des voix venant d'un peu partout à travers son corps et il décrit le caractère inusité du traitement thérapeutique qu'il lui administre: à chaque séance, Jung donne à sa patiente un nouveau passage de la Bible à lire, sur lequel il l'interrogera à la séance suivante. Ce traitement entraîne une résorption spectaculaire des symptômes, et Jung réalise alors la vertu thérapeutique du transfert: au bout de sept années de traitement, la patiente montre en effet une nette tendance à l'unification, car elle n'entend plus aucune voix lui venir du côté gauche de son corps. Jung en conclut que la tendance à l'unification se maintient si le moi réussit à résister au flot d'images qui déferlent sur la conscience.

Dans une lettre adressée au Dr. Jolande Jacobi le 12 juin 1945, Jung fait part de deux idées nouvelles: le rattachement de la psychose au processus d'*individualisation* et l'importance du transfert dans l'acheminement des énergies souterraines vers la conscience.

⁵⁴⁰ C.G. Jung, Psychologie et alchimie, p. 195.

Tout comme la névrose, la psychose est, dans son déroulement intérieur, un processus d'individualisation qui, cependant, n'est généralement pas rattaché à la conscience et se produit donc comme Ouroboros dans l'inconscient. Mais une préparation psychologique peut rattacher le processus à la conscience, c'est-à-dire qu'il y a une chance que s'établisse une telle liaison et donc également que le processus d'individualisation ait un effet thérapeutique.⁵⁴¹

Ces deux idées nouvelles sont d'une importance capitale dans le développement de la métapsychologie de Jung. La première, qui veut que la psychose se rattache à un processus d'individualisation, s'explique par le fait que l'idée du développement de l'être se fait jour dans sa conception du phénomène psychotique; Jung affirme que l'incapacité de répondre aux exigences du destin risque de précipiter le malade dans le gouffre de l'inconscient. A cette époque (1945), Jung insiste sur la dimension prospective de la psychose. Les emblèmes qu'il découvre dans les vieux grimoires alchimiques lui montrent une voie d'accomplissement spirituel, notamment dans l'image de l'Ouroboros. Jung croit que la maladie est un processus créateur, une tentative pour réaliser une synthèse intérieure, la création d'un nouveau monde intérieur. Quant à la deuxième idée, qui souligne l'importance de la relation thérapeutique, du transfert, pour aider le patient à canaliser les énergies souterraines et les acheminer à la conscience, elle conduit Jung à soutenir que l'intégration des contenus inconscients demeure une opération essentielle pour la réussite de l'Oeuvre.

⁵⁴¹ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 107.

Jung insiste à plusieurs reprises sur la finalité de la maladie mentale. Selon lui, le délire psychotique ne traduit pas simplement la réalisation d'un désir infantile, comme il l'a supposé lui-même à ses débuts; le fantasme contient également le germe d'une vision nouvelle du monde à construire.

Dans une lettre adressée à M. J.A. Howard Ogdon le 15 avril 1948, Jung décrit la psychologie du schizophrène. Il y explique que l'inconscient tente de créer un ordre, même pathologique, afin de lutter contre les effets de la dissociation psychique et il insiste sur l'interprétation compensatoire et finaliste des symptômes catatoniques observés au cours de la maladie.

Le yoga et les autres pratiques "mystiques", écrit-il, imitent la nature, c'est ce qui explique leur efficacité. Les postures du yoga sont des imitations de postures, de gestes et de manières affectées propres à la catatonie. On pourrait dire que l'état catatonique classique est un mécanisme de yoga pétrifié ou figé, résultat d'une tendance naturelle actualisée dans des circonstances pathologiques. Ce qui se passe alors doit être interprété comme une tentative d'auto-guérison déterminée par sa finalité même, car il s'agit d'un processus compensatoire déclenché sous l'effet de la dissociation mentale du schizophrène. Cette dissociation provoque en quelque sorte un éclatement chaotique de l'ordre mental, et la tendance catatonique tente de créer un ordre, même pathologique, en opposant la rigidité des postures corporelles aux flux irrésistibles des associations.⁵⁴²

Les images alchimiques et les fantasmes psychotiques proviennent d'une source commune et offrent tous deux des matériaux collectifs

⁵⁴² C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 261-262.

compensatoires à la mentalité de l'époque.

Le thérapeute doit donc interroger l'intention de l'inconscient et chercher à comprendre ce qui veut émerger de la profondeur intérieure: s'agit-il d'un problème personnel relié à l'enfance ou de besoins religieux, philosophiques? Il importe en effet de savoir que la psychothérapie jungienne ne se limite pas à une simple cure de symptômes; au-delà de ce premier objectif, elle vise aussi à favoriser le développement de la personnalité entière. Si la thérapie jungienne s'applique essentiellement à la résolution de troubles névrotiques ou psychotiques, elle offre aussi une voie de recherche à celui qui espère trouver un sens à sa vie. Comme le rapporte Jung, un nombre élevé de ses patients (environ le tiers) souffrent d'une existence dénuée de sens et de profondeur plutôt que d'une névrose cliniquement identifiable; pour eux, le processus d'individuation se présente comme une quête spirituelle.

A partir de ces observations, Jung formule l'hypothèse que le processus d'individuation en est un de centralisation et d'unification intérieure. Ce dernier se situe aux antipodes d'un processus d'adaptation à la normalité et il montre que l'épanouissement spirituel de l'individu ne doit pas céder devant les exigences du monde extérieur. Jung en parle déjà en 1916 dans Dialectique du Moi et de l'inconscient⁵⁴³ et dans deux articles,

⁵⁴³ Voir Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 163.

Une expérience du processus d'individuation et La fonction transcendante, où il étudie la phénoménologie du processus d'individuation⁵⁴⁴.

La théorie de la névrose de Jung s'appuie sur le principe de l'énergétique psychique. Elle soutient que, si la tension entre les contraires s'estompe et que l'équilibre entre les pôles se rompt, une chute de la tension psychique se produit; la structure psychique éclate alors en mille morceaux et la personnalité est envahie par les puissances archétypales, comme c'est le cas dans la psychose schizophrénique. Par contre, si la tension entre les opposés devient extrême et que le moi adopte une attitude rigide et intransigeante, les symptômes de la névrose obsessionnelle menacent de faire leur apparition.

Une activité psychique normale doit permettre aux énergies psychiques de circuler librement entre les pôles opposés, entre la sphère chthonienne et instinctuelle d'une part, et la sphère archétypale et spirituelle d'autre part. Ce mouvement de libre circulation entre les contraires caractérise la phénoménologie du processus d'individuation et met en évidence le caractère antinomique de l'énergétique psychique. Or, la finalité du processus d'individuation et celle du Grand Oeuvre alchimique consistent, selon Jung, à atteindre, entre les contraires, un point d'équilibre où aucune fonction psychologique n'est négligée au

⁵⁴⁴ Voir C.G. Jung, L'Ame et le Soi.

profit d'une autre, afin d'intégrer les puissances archétypales issues de la profondeur psychique. Malheureusement, ce n'est pas toujours le cas.

Dans les cas les plus graves, précise Jung, la nécessité qui en découle est bien plutôt de renforcer et raffermir le moi que de comprendre et d'assimiler les produits de l'inconscient.⁵⁴⁵

Jung ajoute que, dans la schizophrénie, le thérapeute observe parfois la situation inverse: le vase de la conscience éclate en mille morceaux sous la pression des puissants complexes fraîchement libérés.

Voilà résumés les principaux éléments de réflexion développés par Jung à partir de son étude du symbolisme alchimique. D'abord, l'alchimie propose à Jung un modèle archétypique du processus d'individuation, modèle grâce auquel il arrive à comprendre le langage démentiel des patients schizophrènes. Puis, l'alchimie suggère à Jung l'hypothèse qu'il existe un instinct, une tendance du psychisme à trouver son centre, son point d'équilibre. Si le processus d'individuation constitue la forme actualisée de la tendance archétypique à l'unification, le symbole en demeure le mode d'expression par excellence. Or, dans le traitement

⁵⁴⁵ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 126.

thérapeutique, qui consiste à libérer et à intégrer les contenus inconscients, Jung accorde une importance primordiale à l'interprétation des rêves. Pour lui, le symbole est un élément transformateur, il est la poudre d'or qui transforme les contenus archaïques en éléments de conscience unifiée. C'est ainsi que Jung interprète le délire psychotique comme une tentative spontanée de l'inconscient de créer un ordre nouveau, une vision nouvelle du monde, une *Weltanschauung*. Il affirme que, si cette tentative demeure vaine dans le cas de la schizophrénie, c'est en raison de la faiblesse du moi, incapable de résister aux assauts de l'inconscient et d'en assimiler les contenus essentiels.

Selon Jung, les symboles contenus dans l'iconographie alchimique expriment une tendance individuelle et collective à l'unification, notamment ceux du processus de recentralisation qui vise à résoudre le conflit des opposés. Tout comme le symbolisme alchimique compense l'idéologie religieuse du Moyen Age, les délires psychotiques constituent une réaction compensatoire à la situation consciente du malade.

Enfin, les dernières réflexions de Jung associent la schizophrénie à un processus de renaissance. Dans une lettre adressée au Dr. John Pery le 8 février 1954, Jung décrit ce processus de renaissance dans la formation de la maladie.

(...) dans le cas d'une constitution schizoïde, le patient manifeste une nette tendance à rester prisonnier

du matériel archétypique. Si cela arrive, alors le processus de renaissance se renouvelle indéfiniment. C'est la raison pour laquelle on voit apparaître dans la schizophrénie classique des états stéréotypés(...) Cela s'explique par le fait que le matériel archétypique exerce une influence étrangement fascinante. Il tend à assimiler l'individu tout entier, et celui-ci est tenté de s'identifier à l'une quelconque des figures archétypiques relevant du processus de renaissance. C'est pour cette raison que presque tous les patients schizophrènes en restent à un comportement infantile caractérisé.⁵⁴⁶

De toute évidence, l'influence de l'alchimie se fait nettement sentir dans les derniers ouvrages de psychopathologie de Jung. En effet, les gravures alchimiques confirment à Jung sa propre expérience de l'inconscient et elles lui rappellent aussi que le processus de régénération intérieure passe nécessairement par l'épreuve de la nuit obscure: le voyage initiatique de Jonas, englouti dans la gueule du monstre marin, se termine au matin de Pâques et coïncide avec la résurrection triomphante du Christ hors du tombeau.

⁵⁴⁶ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 216.

CINQUIEME CHAPITRE

L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE ALCHIMIQUE DANS
L'ÉLABORATION D'UNE NOUVELLE CONCEPTION
DU TRANSFERT EN PSYCHOLOGIE JUNGIEUNE1. Introduction

Le transfert captive Jung comme thème de recherche dès le début de sa pratique médicale au Burgholzli. A l'instar de Freud, Jung considère en effet le transfert comme l'élément essentiel de la relation thérapeutique; il lui affirme d'ailleurs, dès leur première rencontre, voir le transfert comme "l'Alpha et l'Oméga de la méthode analytique".⁵⁴⁷ L'étude de ce thème offre donc l'occasion de reconstituer l'évolution de la métapsychologie de Jung et d'en retracer les liens essentiels avec la théorie de l'individuation.

Dès 1910, Jung s'emploie à bien définir sa conception du transfert qui, peu à peu, se distingue des idées soutenues par Freud et lui devient personnelle. L'attitude de Jung demeure toutefois ambiguë: malgré sa foi dans le processus du transfert, il hésite parfois à y recourir. De fait, il n'arrive pas à dissimuler le conflit intérieur qui le déchire, l'épreuve morale qui le harcèle

⁵⁴⁷ C.G. Jung, Psychologie du Transfert, p. 24-25.

constamment, jusqu'à le conduire parfois, comme il le confesse lui-même à la "limite du supportable".

A partir de 1928, année où il reçoit Le secret de la Fleur d'Or de son ami Richard Wilhelm, Jung s'intéresse à l'alchimie. Les plus proches collaborateurs de Jung, dont Marie-Louise von Franz, situent, quant à eux, le début des recherches systématiques de Jung sur l'alchimie entre 1933 et 1934.

A la lumière de cette chronologie, la production littéraire de Jung se partage en deux grandes périodes. La première va de 1902, année où Jung écrit sa thèse de doctorat De la psychologie et de la pathologie des phénomènes dits occultes, jusqu'à 1928, où il fait la découverte de l'alchimie chinoise, grâce au livre reçu de son ami Richard Wilhelm. Les principaux ouvrages qui couvrent cette période sont Métamorphoses et symboles de la libido, La Fonction transcendante (1916), La Psychologie de l'inconscient (1916) et Dialectique du Moi et de l'inconscient (1916).

La deuxième période s'étend de 1933, année où débutent les fameuses rencontres à Éranos, jusqu'à 1961, quand Jung rédige son dernier article, *Essai d'exploration de l'inconscient*⁵⁴⁸. C'est au cours de cette période que Jung écrit, entre autres, les ouvrages suivants auxquels nous puisons pour reconstituer l'évolution de la notion de transfert chez lui: L'homme à la découverte de son âme

⁵⁴⁸ Voir L'Homme et ses symboles.

(1934), La guérison psychologique (1935), les Terry lectures (1937), La vie symbolique (1939), Psychologie et religion (1940), Psychologie et alchimie (1944), Psychologie du transfert (1946), Symbolique de l'esprit (1948), Mysterium conjunctionis, tome I et II (1955), Ma vie (1961). Notre étude mettra en relief l'apport de l'alchimie dans le développement de la notion de transfert chez Jung.

Avant d'entreprendre ce sujet, un rappel de la conception freudienne du transfert et un résumé des idées essentielles qui y sont contenues permettront de circonscrire l'étendue des recherches et des découvertes de Freud en ce domaine et de distinguer ainsi l'héritage culturel et scientifique dont bénéficie Jung au début de sa pratique médicale. Le regroupement des principales idées développées par Freud sur le transfert et la présentation de l'évolution de ces idées dans leurs grandes lignes montreront de quelle façon Jung s'approprie ces premières notions, pour les transformer ensuite et leur donner un sens nouveau.

2. Freud et le transfert

Le phénomène du transfert est un thème qui marque l'histoire du mouvement psychanalytique dès son début. Bien avant Jung, de nombreux chercheurs sont confrontés au problème du transfert. Chacun à sa façon tente d'en élucider le sens et de lui trouver un champ d'application dans le domaine de la médecine ou de la psychologie.

Dès le XVIII^e siècle, l'idée de transfert se fait jour dans la notion de *rappor*t, utilisée dans la théorie du magnétisme animal de Mesmer ainsi que dans la théorie du somnambulisme artificiel du marquis de Puységur. Le lien qui se crée entre le malade et le thérapeute n'échappe pas non plus à l'attention des médecins français qui développent les premières techniques de la suggestion hypnotique. Parmi eux, se trouvent les célèbres Bernheim et Liébeault, qui oeuvrent à l'école de Nancy et auprès de qui s'instruit le jeune Freud à la fin du siècle dernier.

Toutefois, Freud s'oppose rapidement à ses maîtres Bernheim et Liébeault, qui utilisent la suggestion hypnotique pour induire l'idée de la guérison dans l'esprit du malade, un peu à la façon dont procédait, un siècle auparavant, le marquis de Puységur. Freud éprouve quelque scrupule à forcer l'esprit du malade à se soumettre à la volonté de son thérapeute. Il juge que cette

approche accorde un pouvoir excessif au thérapeute et qu'elle maintient le patient dans une attitude servile. A l'usage, il lui répugne d'avoir recours à cette technique, dont il dit qu'elle ne favorise pas du tout la guérison du patient mais plutôt l'adoption d'un comportement infantile.

Après avoir étudié auprès de Charcot à la Salpêtrière, puis sous la tutelle de Bernheim à l'école de Nancy, Freud retourne à Vienne, où il rencontre Breuer. Leur union connaît des débuts prometteurs, mais de nombreux différends viennent vite assombrir, puis complexifier leurs échanges. Un profond conflit se gonfle lentement entre eux et les dresse l'un contre l'autre; l'enjeu de la dispute porte sur l'étiologie de la névrose hystérique.

Au cours de leurs premières rencontres, Breuer révèle à Freud qu'il a utilisé l'hypnose sur l'une de ses patientes, Anna O.⁵⁴⁹ La méthode de Breuer consiste à plonger la patiente dans un état hypnotique et à favoriser l'émergence des souvenirs pathogènes, qu'il identifie aux troubles névrotiques. Au fil du dialogue entre Breuer et sa patiente, les souvenirs remontent lentement à la conscience les uns à la suite des autres, et le médecin peut ainsi reconstituer le récit des événements passés. Peu à peu, les symptômes se dissipent, et la jeune patiente se libère de son passé trouble; autrement dit, la suppression des symptômes hystériques

⁵⁴⁹ Son véritable nom, révélé par Ernest Jones, était Bertha Pappenheim.

résulte de la prise en charge des sentiments refoulés. Telle est en substance la méthode cathartique à laquelle Freud adhère pleinement au début de sa pratique médicale, plus précisément en 1889. Freud se passionne pour les recherches de Breuer et témoigne un vif intérêt pour ses idées avant-gardistes; il multiplie les échanges avec son aîné et il songe même à élaborer avec lui une théorie sur l'étiologie de la névrose hystérique. Malheureusement, des divergences d'opinion surgissent tôt et divisent les deux hommes: le point litigieux, qui consomme leur séparation, porte sur la théorie du transfert, à laquelle Freud ne réussit pas à emporter l'adhésion de Breuer, par ailleurs très éprouvé par les complications reliées au cas d'Anna O.

La publication, en 1895, des Études sur l'hystérie, ouvrage collectif de Freud et Breuer qui raconte le cas d'Anna O. et décrit les principes essentiels de la méthode cathartique, dévoile les différences fondamentales qui caractérisent les points de vue des auteurs sur la névrose hystérique. Selon Breuer, l'oubli de certains événements de la vie passée est dû principalement à un état psychologique particulier dit hypnoïde, et cet état est imputable à une accumulation de fatigue, à un manque de concentration, ou, selon l'expression de Janet, à une baisse passagère du *niveau mental*. Breuer croit que l'apparition des symptômes n'a rien à voir avec un quelconque désir sexuel enfoui dans l'esprit du malade, comme le suppose alors Freud.

De son côté, Freud voit les choses différemment et cherche à relier l'amnésie du patient à un conflit sexuel. D'autre part, il a remarqué que le succès de l'analyse d'Anna O a un rapport étroit avec la relation qui s'est établie entre elle et Breuer. Les sentiments amoureux que la jeune patiente nourrissait à l'endroit de son thérapeute, l'état d'abandon qu'elle éprouvait dès qu'il s'éloignait d'elle, les conditions obscures qui ont entouré la fin de son traitement, tout cela a éveillé les soupçons du jeune Freud, qui devine aussitôt l'importance du transfert et la réticence de Breuer à l'utiliser dans la relation thérapeutique.

Depuis 1890, Freud ne cesse de s'interroger sur les difficultés du traitement médical, notamment sur les raisons qui poussent certains patients à refuser leur participation à la technique hypnotique? Déjà, il soupçonne quelque mécanisme obscur de défense qui interdit l'accès à un secret profondément enfoui et jalousement gardé dans l'esprit du patient. L'idée de résistance, associée au désir refoulé, germe dans l'esprit de Freud.

A partir de 1892, Freud utilise de moins en moins l'hypnose. Il expérimente de nouvelles techniques d'introspection, dont la méthode des associations libres. Cette méthode offre de nouveaux avantages et permet de mettre à jour les motivations inconscientes qui déterminent les structures névrotiques du patient. Freud cherche ainsi à vaincre les résistances derrière lesquelles se dissimule le souvenir pathogène.

Il invite le patient à s'étendre sur un divan et à s'abandonner au courant de ses fantasmes sans exercer la moindre censure à leur endroit. C'est l'embarras où se trouve plongé le patient, qui doit s'abandonner à ses pensées les plus intimes dont la révélation risque de faire éclater à tout moment un profond conflit moral, qui conduit Freud à supposer l'existence d'une censure qui maintient une attitude inhibitrice, susceptible de préserver en tout temps l'intégrité de la personnalité consciente.

Dans sa pratique médicale, Freud constate que des résistances empêchent le malade d'avoir accès à ses souvenirs d'enfance, comme pour le préserver d'une réalité douloureuse, d'un passé difficile. Freud développe donc une nouvelle approche thérapeutique et tente d'esquisser une nouvelle théorie des névroses. Très vite, il distingue un autre facteur qui empêche le patient d'avoir accès aux souvenirs traumatiques; ce facteur est lié à la relation qui unit le médecin à son patient.

C'est dans Études sur l'hystérie que Freud emploie pour la première fois le terme transfert. Avec un talent remarquable, il y décrit la honte et le trouble moral où se trouve plongé le patient qui éprouve de puissants affects amoureux pour son analyste: attirance et résistance deviennent rapidement les deux pôles essentiels de la dialectique analytique. Cette ambivalence affective s'impose d'évidence au médecin et elle lui dicte ses exigences que cela lui plaise ou non.

L'ambivalence du patient à l'endroit du médecin n'est pas une découverte, car des guérisseurs du siècle dernier l'ont déjà remarquée. L'originalité de Freud va consister à lui trouver une vocation thérapeutique, à l'utiliser pour sonder les profondeurs de l'esprit humain et mettre à jour les conflits d'où provient la névrose hystérique. Toutefois, avant d'en arriver là, Freud doit se familiariser avec l'aspect négatif du transfert, associé au phénomène des résistances.

Au fil de ses expériences, Freud réalise que le désir refoulé, issu de l'enfance du patient, est transféré sur l'analyste. Il ne cache pas sa contrariété et son embarras devant ces faits qui ajoutent à la complexité d'un traitement déjà difficile à administrer. Il note que, dans de nombreux cas, ce transfert maintient le patient dans une attitude infantile et lui procure un sentiment de sécurité et d'amour dont il s'est sans doute déjà senti frustré. Ce sentiment favorise inconsciemment, chez le patient, le maintien du transfert (névrose de transfert) et la satisfaction de ses besoins affectifs, ce qui est tout à fait contraire au véritable but de l'analyse, dont l'objectif essentiel vise à libérer le patient de son passé trouble et de son attachement pour les figures parentales.

Par la suite, Freud prend note des avantages reliés à l'utilisation du transfert. Découvrant que le transfert fait surgir des désirs infantiles enfouis dans l'esprit du patient et, du même coup,

l'objet de la névrose, il réalise que les affects transférés sur le thérapeute ne sont que la résurgence d'affects primitifs dont les racines plongent jusque dans l'enfance du patient. Freud voit là un moyen de dissoudre le transfert, la possibilité de transformer le rapport névrotique qui relie le patient à la figure parentale, en reformulant cette expérience de vie dans la relation thérapeutique.

Au lieu de répéter sans cesse le même comportement, d'éprouver les mêmes affects à l'endroit des figures parentales, le patient peut, grâce au phénomène de la projection qui se développe dans la relation transférentielle, conscientiser la nature véritable de ses liens affectifs. Il réalise alors que les affects qu'il éprouve envers son thérapeute, que les liens affectifs qui se tissent entre eux et qui alternent de la haine à l'amour, sont en bonne partie déterminés par le phénomène de la projection. Le travail du thérapeute consistera donc à élucider ce mécanisme, qui est inconscient de nature. Cette opération, appelée *retrait des projections*, permet au patient de se libérer de son attitude infantile et d'acquérir une certaine maturité; elle lui permet aussi de développer avec son entourage des liens nouveaux, qui ne souffrent plus de la déformation complexuelle à laquelle il était assujetti.

Freud attribue donc des vertus thérapeutiques au phénomène du transfert. Il soutient même que le transfert est indispensable au

traitement psychanalytique car, par le moyen de la relation transférentielle, il permet au patient de découvrir la situation conflictuelle et les complexes affectifs qui nuisent à son évolution. La méthode psychanalytique de Freud permet non seulement d'identifier les causes de la névrose, mais aussi de créer les conditions psychologiques nécessaires à sa résolution. Autrement dit, bien qu'elle provoque la résurgence des mêmes symptômes et semble favoriser la régression psychique du patient, que Freud appelle la névrose de transfert, l'analyse contient aussi les conditions indispensables au remodelage de la personnalité.

De toute évidence, le psychanalyste agit un peu à la façon des guérisseurs des siècles précédents. Il semble se comporter comme le père Gassner, qui attire à lui l'esprit malin, s'assure de sa présence et procède à l'exorcisme du possédé; ou comme l'illustre Mesmer, qui utilise le magnétisme animal afin de provoquer l'apparition des symptômes chez ses patients, avant de les en libérer grâce à de mystérieuses incantations.

En 1914, Freud cherche à substituer la névrose de transfert à la véritable névrose, pour faire ressortir les conflits qui ravagent le patient. Il souligne que c'est là l'essentiel de la méthode psychanalytique. Bien que la névrose de transfert soit artificielle, puisqu'elle est provoquée, et bien qu'elle constitue

un phénomène situé dans une zone grise, à mi-chemin entre la maladie et la santé, entre l'imaginaire fantasmatique et la réalité sensible, elle n'en exerce pas moins, affirme Freud, un effet bénéfique sur le patient. Quand les symptômes ressurgissent, le thérapeute doit en proposer une nouvelle interprétation au patient, chez qui naîtra un nouvel état mental s'il la comprend et l'accepte.

Toutefois, la complexité de la méthode et l'incertitude de ses résultats amènent Freud à multiplier les mises en garde; il recommande au thérapeute de s'entourer de mille précautions avant de pénétrer dans un labyrinthe où les relations les plus simples risquent à tout moment de se complexifier à l'infini. Ainsi, en 1919, il désavoue les techniques proposées par Ferenczi, qui encourage l'analyste à adopter une attitude chaleureuse et ouverte envers son patient. Freud recommande plutôt une *"neutralité bienveillante"*, qui se traduit notamment par la disposition physique des lieux, de même que par une attitude de réserve chez l'analyste. Ce dernier veillera à se placer derrière le patient étendu sur le divan, de sorte qu'il soit hors du champ de vision de ce dernier; il se fera également discret et avare de commentaires, il adoptera une attitude froide et distante qui favorise la résolution du transfert, et il se gardera de céder aux demandes continuelles du patient pour éviter de maintenir le transfert qu'il cherche précisément à dissoudre.

En 1910, Freud souligne les problèmes reliés au phénomène du contre-transfert, et il met le médecin en garde contre certains dangers de la pratique analytique, dont le risque pour l'analyste de perdre son objectivité et sa capacité de formuler des interprétations pertinentes sur les matériaux psychologiques fournis par son patient.

Les premières réflexions de Freud sur le phénomène du contre-transfert rappellent des propos qu'il a déjà tenus sur le transfert, quelques années auparavant. Cette fois, cependant, contrairement à la fois précédente, il se montre inflexible dans son opinion: l'analyste ne peut rien espérer du contre-transfert; il doit même envisager tous les recours possibles pour éluder la douloureuse confrontation avec les conflits latents du patient, de crainte d'être envahi lui-même par des fantômes du passé. Freud conclut que le contre-transfert n'est d'aucune aide pour découvrir et traiter les conflits inconscients du patient.

3. Jung et le transfert

Chez Jung, la notion de transfert connaît une évolution complexe, faite de revirements soudains et inattendus; elle se différencie de la conception freudienne, qui se développe de façon continue et harmonieuse, et dont les idées essentielles demeurent invariables au fil du temps. Les réflexions de Jung sur le transfert sont parfois claires et limpides, parfois vacillantes et ambiguës. A certains moments, Jung préconise l'utilisation du transfert comme indispensable dans le traitement analytique; à d'autres moments, il se montre réticent quant à son utilisation et il en minimise l'importance; à l'occasion, il affirme même que l'utilisation du transfert constitue une entrave au bon déroulement du projet thérapeutique et il s'y oppose de façon catégorique. Dans certains ouvrages, Jung exprime une faveur enthousiaste pour le transfert et il en vante les mérites; dans certains autres, il préfère concentrer son attention sur les rêves du malade et il accumule les arguments contre la valeur et l'utilisation du transfert. Ces alternances diamétralement opposées révèlent en réalité, chez Jung, une évolution soumise aux cahots du combat perpétuel qu'il doit livrer contre le Soi pour percer l'énigme du transfert; ce combat se prolonge, à l'extérieur, dans sa rencontre avec l'autre.

Plusieurs facteurs, qui relèvent de sa situation autant professionnelle que personnelle, expliquent que la pensée de Jung

oscille ainsi d'un pôle à l'autre sur le sujet du transfert. Toute sa vie durant, Jung vit des bouleversements, des déchirements, causés par un problème crucial dont les origines spirituelles ne lui sont révélées qu'en 1944, quand le destin le frappe et que son regard s'arrête à contempler un ultime horizon.

De plus, les savantes recherches qu'il mène en *laboratoire* subissent les contrecoups de son vécu personnel. Ses idées sur l'individuation germent d'abord dans sa terre intérieure, c'est-à-dire dans son propre inconscient, et leur développement obéit au souffle de l'esprit mercuriel. En effet, la plupart des ouvrages de Jung trouvent leurs présages dans des rêves archétypiques, et son oeuvre scientifique elle-même, comme il le révèle dans Ma vie, est l'exemple d'un processus d'individuation accompli.

Mes oeuvres peuvent être considérées comme autant de stations de ma vie; elles sont l'expression de mon développement intérieur...
Tous mes écrits sont pour ainsi dire des tâches qui me furent imposées de l'intérieur. Ils naquirent sous la pression d'un destin.⁵⁵⁰

L'expérience du transfert, chez Jung, se présente comme une réponse à son destin: elle prend la forme d'un conflit profond imposé par l'esprit mercuriel. *"Tous les problèmes qui me préoccupèrent humainement ou scientifiquement furent anticipés ou accompagnés par des rêves; il en fut de même pour celui du transfert"*⁵⁵¹, écrit-il

⁵⁵⁰ C.G. Jung, Ma Vie, p. 258.

⁵⁵¹ Ibid, p. 248.

dans Ma Vie.

La thérapie jungienne se déroule dans un contexte tout à fait différent de celui de Freud. Dans le cabinet de l'analyste, les deux personnes se situent l'une et l'autre dans des positions propices au dialogue; au lieu de s'embourber dans un formalisme pédant et de se perdre dans les dédales d'une procédure rigide, l'analyste favorise plutôt le développement d'une relation humaine chaleureuse et naturelle. Jung refuse absolument de s'enfermer dans un mutisme qui obligerait le patient à régler lui-même ses problèmes, à combattre seul ses démons intérieurs; au contraire, il s'engage totalement dans la relation thérapeutique.

Le fait décisif, déclare Jung, c'est que, en tant qu'être humain, je me trouve en face d'un autre être humain. L'analyse est un dialogue qui a besoin de deux partenaires. L'analyste et le malade se trouvent face à face, les yeux dans les yeux. Le médecin a quelque chose à dire, mais le malade aussi.⁵⁵²

Jung veut éviter de favoriser le maintien d'une fantasmagorie pathogène chez le patient: il cherche donc à ne pas se substituer à l'image du père ou de la mère inaccessible, qui juge et

⁵⁵² Ibid, p. 157.

désapprouve, ou à celle du parent nourricier qui sécurise et reconforte. Voulant contribuer à la transformation de son patient d'une manière simple et efficace, il se rend disponible à l'autre et fait montre d'une générosité remarquable, comme il l'écrit dans Ma vie: "*Bien des cas ne peuvent être guéris si le médecin ne s'engage pas lui-même.*"⁵⁵³ Le meilleur exemple pour illustrer la pensée de Jung là-dessus provient de son récit autobiographique, dans le passage où il raconte la visite de Freud au Burghozli en 1910: à Freud, qui lui demande comment il a pu consacrer temps et énergie à traiter une femme aussi laide que Babette, une patiente schizophrène, Jung rétorque par un simple "regard décontenancé", car l'idée ne lui est jamais venue de considérer sa relation avec Babette sous cet angle. Voilà un exemple éloquent d'amour et de compassion, où l'acceptation de l'autre se révèle un outil d'une efficacité remarquable pour l'orienter sur le chemin de la guérison.

Dans le cadre de notre recherche, nous devons d'abord retracer l'évolution de la notion de transfert dans l'oeuvre de Jung. C'est en 1912, dans *The Theory of Psychoanalysis*⁵⁵⁴, que Jung vante pour la première fois les mérites du transfert. Il le présente comme un

⁵⁵³ Ibid, p. 159.

⁵⁵⁴ C.G. Jung, *The Theory of Psychoanalysis, Freud and Psychoanalysis*, Collected Works, volume 4, p. 190-191, par. 428.

instrument thérapeutique d'une valeur inestimable, grâce auquel l'individu peut franchir le pont entre les relations familiales et le monde extérieur.

Toutefois, Jung discerne très tôt les dangers reliés à l'utilisation du transfert, notamment les risques de contaminations psychiques qui menacent le médecin. Il va même jusqu'à suggérer à Freud de soumettre le médecin à une analyse approfondie, afin de le préserver de pareilles complications.

De plus, il recommande d'informer le médecin de l'éventualité que son patient projette ses propres fantasmes sur lui; il met aussi en garde le médecin contre le risque de déverser ses propres conflits sur son patient. Par exemple, si le thérapeute éprouve un besoin infantile de reconnaissance sociale, il peut, à son insu, exercer sur son patient une pression indue qui oblige ce dernier à une guérison rapide, afin de jouir en retour d'un haut renom; ce serait le cas d'un thérapeute qui, au lieu de se concentrer sur les besoins de son client, se préoccupe de ses seuls intérêts personnels. Parfois, c'est l'inverse qui se produit aussi: un patient débite le récit d'un grand nombre de rêves spectaculaires où il accomplit des progrès remarquables, dans le seul but d'impressionner son thérapeute et de s'assurer son affection. Puisque le phénomène de la projection est inconscient de nature, seule son intégration offre une certaine protection à l'individu. Ce principe s'applique autant au patient qu'au thérapeute, et

chacun doit prendre conscience de ses propres conflits, pour éviter de rendre l'autre responsable de ses malheurs personnels.

La plupart des problèmes de distorsion cognitive qui surgissent au cours de l'analyse sont imputables au phénomène de la projection. C'est le cas, par exemple, du thérapeute qui, par manque de confiance en lui-même, interprète le mutisme de son patient comme l'expression d'un rejet personnel et renvoie chez lui ce patient qui craint de s'ouvrir au dialogue simplement par gêne ou inconfort. D'autres difficultés peuvent surgir en cours de traitement. Ainsi, un patient insécure qui désire se libérer de ses angoisses juvéniles auprès d'un maître réputé, risque de demeurer prisonnier de sa problématique si, par malchance, il rencontre un thérapeute qui dissimule une ombre mégalomaniacale, dernier vestige d'une blessure narcissique: d'un côté, le patient demeure captif de l'image du père tout-puissant et fait des rêves où le thérapeute semble doté des plus grands pouvoirs de ce monde; de l'autre, l'analyste interprète les rêves du patient à un niveau purement objectif et maintient celui-ci dans un état de servitude totale: hors de la thérapie, nul salut!

Dans de nombreux cas, un puissant transfert parental se développe à l'endroit du thérapeute: si le patient se montre satisfait de cet échange et apprécie les bons soins de l'analyste, et si de surcroît ce dernier se plaît à jouer le rôle du parent nourricier, la relation névrotique peut durer éternellement et empêcher le patient

de se libérer d'un comportement infantile. Un thérapeute qui se fait bienveillant et surprotecteur peut nuire autant à son patient qu'un analyste dénué de toute affectivité, car il l'incite inconsciemment à se maintenir dans une attitude infantile. Le thérapeute doit donc être conscient de ses tares et de ses imperfections, de ses zones d'ombre, afin de ne pas nuire au développement psychologique de son patient. Il doit éviter, autant que possible, la fusion de son inconscient et de celui de son patient, afin de protéger la relation thérapeutique. En somme, comme le souligne Jung, la meilleure façon de dissoudre une projection consiste à la conscientiser, c'est-à-dire à en parler clairement.

Dès le début de sa pratique médicale, Jung insiste constamment sur un point: le médecin ne peut aider son patient que dans la mesure où il a lui-même affronté, puis délogé, les démons qui se terrent dans son for intérieur. Il conserve cette opinion jusqu'à la fin de sa vie, ainsi qu'il l'écrit dans ses Mémoires:

La thérapie du malade commence, pourrait-on dire, dans la personne du médecin. C'est seulement s'il sait se débrouiller avec lui-même et ses propres problèmes qu'il pourra aussi le faire avec le malade. Mais seulement alors. Dans l'analyse didactique, le médecin doit apprendre à connaître son âme et à la prendre au sérieux. S'il ne le peut, le malade ne l'apprendra pas non plus. Alors il perd une partie de son âme, de même que le médecin a perdu la partie de son âme qu'il n'a pas appris à connaître. C'est pourquoi il ne suffit pas que, dans l'analyse didactique, le médecin s'approprie un système de concepts. En tant qu'analysé, il doit se rendre compte que l'analyse le concerne lui-même, qu'elle est une tranche de vie réelle et non pas une méthode que l'on

puisse apprendre par coeur (...). Le médecin ou le thérapeute qui ne comprend pas cela au cours de son analyse didactique aura plus tard à le payer chèrement.⁵⁵⁵

Un peu plus tard, en février 1913, Jung modifie son opinion sur le transfert. Dans une lettre au Dr Loy, il exprime sa grande réticence à travailler avec le transfert et il en déplore même l'existence: *"Comme nous autres psychanalystes en faisons quotidiennement l'expérience douloureuse - et nos malades aussi - nous ne travaillons pas avec le transfert sur le médecin mais contre lui et malgré lui."*⁵⁵⁶

Jung affiche une position qui rappelle celle de Freud à ses débuts, en 1895: il ne voit dans le transfert qu'un obstacle à la réussite du traitement analytique. Dans cette même lettre, il écrit qu'il mise davantage sur le jugement critique et la capacité de compréhension de son patient, plutôt que de s'exposer aux complications entraînées par le transfert. Dans pareille situation, explique-t-il, le patient projette son lot de fantasmes sur le thérapeute, et il crée une distorsion importante de la réalité, qui fausse les rapports entre le médecin et le patient. Le ton de la lettre trahit l'humeur de Jung. Il s'y montre agacé, voire impatient; il souhaite en finir une fois pour toute avec cet épineux problème. Par ailleurs, il est clair, comme le signale une

⁵⁵⁵ C.G. Jung, Ma Vie, p.158-159.

⁵⁵⁶ C.G. Jung, La guérison psychologique, p. 149.

note du traducteur⁵⁵⁷, que Jung se rallie encore, à cette époque, à la conception freudienne du transfert selon laquelle le patient est envahi par un flot de fantasmes infantiles et sexuels. Le malaise de Jung à souscrire à cette conception du transfert s'explique aisément à la lumière de détails révélés par des biographies récemment parues.⁵⁵⁸ En effet, elles montrent que Jung manque parfois de bienveillance envers les patients qui pataugent dans la fange des conflits infantiles: les complications et les problématiques de l'enfance l'ennuient au plus haut point, et son intérêt se porte vers des horizons plus élevés, vers le devenir de la personne. Autrement dit, le retour au passé et au monde de l'enfance n'intéresse Jung que dans la mesure où il aide à la réalisation du destin de l'adulte, contrairement à l'approche psychanalytique, où l'essentiel de la recherche étiologique porte sur l'enfance du sujet.

Dans une seconde lettre adressée au Dr. Loy, en mars 1913, Jung apporte quelques précisions à la notion de transfert. Il distingue le transfert positif, où le patient projette ses affects amoureux sur le médecin et où la relation thérapeutique se déroule dans un climat de confiance, d'amitié, d'amour, et le transfert négatif, caractérisé par l'attitude rebelle du patient qui éprouve de vives

⁵⁵⁷ Ibid, p. 149.

⁵⁵⁸ Voir Vincent Brome, Carl Gustav Jung, l'homme et le mythe, Hachette, Barbara Hannah, Jung, sa vie et son oeuvre, Dervy-Livres. Gerhard, Wehr, Jung, Ed. René Coeckelberghs.

résistances à se confier au médecin, dont il doute de la sincérité et de la compétence. Il souligne que, dans les deux cas, le patient projette sur le médecin une masse considérable de libido qui transforme aussitôt ce dernier en une figure parentale. Jung ajoute quelques lignes sur l'importance de dissoudre le transfert afin de permettre au patient de conquérir sa propre autonomie.

Alors que l'école psychanalytique fait ressortir le caractère problématique du transfert négatif, Jung souligne les conséquences négatives du transfert positif, qui favorise le maintien d'une attitude infantile devant l'autorité. Là-dessus, il fait remarquer que l'être humain préfère souvent se soumettre à l'autorité plutôt qu'assumer la responsabilité de sa propre liberté.

Contrairement aux enseignements de la psychanalyse, selon lesquels l'adaptation sociale de l'individu demeure un des objectifs de l'entreprise thérapeutique, Jung soutient que certains individus deviennent névrosés du seul fait qu'ils demeurent soumis à une autorité extérieure. Il les encourage à s'éloigner des sentiers battus, à faire éclater les structures établies, pour enfin découvrir leur vérité intérieure, le mythe intemporel qui gouverne leur destinée entière. Il s'agit là du modèle inverse de celui que propose Adler, où le sujet souffre d'infantilisme prolongé et ne peut avoir un rapport normal avec l'autorité, parce que la frustration, le manque à l'objet, le lui rend insupportable. Les propos de Jung sont très clairs à ce sujet.

...la force qui pousse les malades capables de liberté à sortir de leurs relations paternelles conservatrices n'est en rien un souhait infantile d'insubordination; elle exprime la puissante aspiration vers une personnalité propre, dont la conquête est pour eux une tâche inéluctable.⁵⁵⁹

Dans la même lettre, Jung exprime sa sympathie pour la psychologie d'Adler, qui définit le transfert comme *"une tendance infantile de volonté de puissance et une expression du "besoin de sécurisation"'"*⁵⁶⁰.

Jung, poursuivant ses recherches sur l'étiologie des névroses, tente de les intégrer à sa théorie de l'individuation. Il croit que certains individus deviennent névrosés parce qu'ils persistent à se soumettre à une autorité et refusent la liberté à laquelle ils sont voués, bien qu'ils soient *"porteurs de nouveaux idéaux de culture"*.⁵⁶¹

La névrose précipite l'individu dans un gouffre, dans un insoluble conflit de devoir; elle l'y tient déchiré entre les obligations sociales et extérieures auxquelles il doit répondre, et les exigences du Soi qu'il ne peut éluder indéfiniment. Jung poursuit en expliquant comment l'homme ne peut s'adapter aux structures névrotiques de la société sans brimer sa nature profonde. La

⁵⁵⁹ C.G. Jung, La guérison psychologique, p. 173.

⁵⁶⁰ C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 100.

⁵⁶¹ C.G. Jung, La guérison psychologique, p. 173.

dimension prospective du transfert commence à se dessiner, et de nouveaux développements l'éloigneront définitivement des principes fondamentaux de la psychanalyse freudienne.

Cette deuxième lettre de Jung au Dr Loy rappelle le drame personnel qui frappe Jung en 1913, à l'orée d'une période extrêmement difficile (1914-1918), marquée par une dépression profonde et des conflits personnels déchirants. Déjà malade, il subit l'assaut d'épreuves douloureuses: sur le plan professionnel, il rompt avec l'école de Vienne et se retrouve abandonné par la plupart de ses collègues; sur le plan personnel, sa liaison récente avec Toni Wolff lui vaut de nombreux ennuis familiaux. Ces déboires aggravent son mal. Le tableau complet de sa maladie ne peut donc se résumer à un simple diagnostic psychiatrique, comme le suggèrent parfois certains commentateurs. Dans son ouvrage A la découverte de l'inconscient, Ellenberger souligne avec à-propos le caractère inusité de la maladie de Jung, osant même la comparer à celle qui affecta Freud et, avant lui, Fechner, père de la médecine psychosomatique. Dans tous ces cas, précise Ellenberger, il semble s'agir d'une maladie créatrice, marquée par la dépression, puis couronnée par une période d'intense créativité. Cette description correspond au récit que fait Jung de cette période où il évoque sa célèbre Nekyia, son odyssée dans les profondeurs de l'inconscient, à partir de laquelle il entreprend d'élaborer la psychologie des profondeurs.

Toujours dans la même lettre, l'esprit de Jung semble en pleine effervescence quand il cherche à définir avec une plus grande précision son idée du transfert, à laquelle il va bientôt donner une coloration nouvelle, nettement distincte de celle de Freud. Il affirme que le transfert, en plus de servir de support aux projections infantiles du patient, lui permet d'établir une relation nouvelle avec l'autre, de se libérer des impuretés égotiques qui entravent sa propre évolution.

Quand je vois interpréter le monde relationnel de l'enfant de façon rétrospective et sur un mode purement sexuel, je ne puis m'empêcher de dénoncer là une méprise, quoiqu'il ne soit nullement question de nier l'existence, à cet âge déjà, de certaines teneurs sexuelles.⁵⁶²

De ces propos ambigus, surgit la notion "*d'Einfühlung*", c'est-à-dire de "*faculté de pénétration intuitive*".⁵⁶³ Au fil de leurs rencontres, il se tisse entre l'analyste et le patient un lien qui permet à celui-ci de mieux percevoir la personnalité de celui-là. Selon Jung, le transfert exerce un effet bénéfique sur le patient en l'amenant à prendre la personnalité du médecin comme modèle, comme figure supérieure; autrement dit, le médecin devient la référence d'une personnalité nouvelle, celle d'un adulte clairvoyant, qui permet au patient de découvrir l'idéal du moi qui sommeille en lui. Cette identification temporaire du patient avec son thérapeute permet de constater dans l'inconscient du patient

⁵⁶² Ibid, p. 175.

⁵⁶³ Ibid, p. 149, note 1.

l'archétype de la personnalité en devenir, le processus d'individuation. Le patient abandonne ainsi sa condition névrotique et il intègre progressivement les éléments nécessaires à l'épanouissement de sa personnalité.

...il me semble insuffisant de ne voir dans le transfert qu'un transfèrement d'imaginations infantiles et érotiques; certes, cela figure dans le transfert, surtout si on le considère dans une certaine perspective, mais j'y vois surtout, comme je l'ai déjà indiqué dans une lettre précédente, l'expression de la faculté intuitive de pénétration et un processus d'adaptation.⁵⁶⁴

Jung insiste de nouveau sur la nécessité du transfert positif, sans lequel le processus d'individuation ne peut se mettre en marche. Ce type de transfert, qui se caractérise par une "inconscience relative", atteint par son rayonnement plus que les deux personnalités qui s'affrontent; il fait aussi se développer des liens dans la profondeur, où les deux inconscients se rejoignent et se livrent aux exigences d'une dialectique imprévisible. Le transfert se voit ainsi attribuer une nouvelle fonction, celle de lever le voile sur les arrière-fonds psychiques du patient et de libérer son lot de personnages. Il amène le patient à découvrir peu à peu son ombre, son anima (ou son animus) et son Soi.

Cette nouvelle conception du transfert proposée par Jung s'appuie sur la théorie des archétypes et de l'individuation, sur l'idée

⁵⁶⁴ Ibid, p. 174.

d'une impulsion vitale qui gouverne l'évolution de l'individu, un peu à la façon dont l'instinct procède chez l'animal. Dans ce contexte, Jung parle des "devoirs biologiques": "*Ces déterminations intimes de l'âme, écrit-il, sont ce que, pour ma part et dans un sens très large, j'entends par "devoirs biologiques".*"⁵⁶⁵ En d'autres termes, le processus d'individuation se fonde sur des archétypes de croissance, et les images projetées sur le thérapeute visent *l'intégration des contenus refoulés et la conjonction avec le Soi.*

Jung discerne également d'autres difficultés reliées à la pratique psychothérapeutique. Si l'analyste souffre lui-même de névrose et montre une adaptation insuffisante aux obligations de la vie en société, la relation thérapeutique s'en trouve affectée au détriment du patient. Déjà en 1912, Jung déclare que le processus thérapeutique repose en grande partie sur la personne même du thérapeute, sur sa capacité réelle de sonder les profondeurs de son âme et d'affronter les monstres qui s'y cachent.

...on how far the analyst has been analysed himself. If he himself has a infantile type of desire of which he is still unconscious, he will never be able to open his patient's eyes to this danger."⁵⁶⁶

Dès cette époque, Jung met de l'avant, dans sa psychologie, trois

⁵⁶⁵ Ibid, p. 177.

⁵⁶⁶ C.G. Jung, The theory of Psychoanalysis, Freud and Psychoanalysis, CW 4, par. 447. Cité par Warren Steinberg dans Circle of care, p. 34.

idées originales. La première se rattache à la dimension collective de l'inconscient. Dans Métamorphoses et Symboles de la Libido, qui devient par la suite Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Jung développe une théorie des archétypes et de l'inconscient collectif qui a des répercussions dans sa pratique psychothérapeutique, notamment sur sa compréhension du transfert. Il s'en autorise pour affirmer qu'une approche réductiviste ne suffit pas toujours à résoudre les conflits névrotiques, car le transfert a des racines qui plongent jusque dans l'inconscient collectif et qu'une simple interprétation personnaliste ne réussit pas à retrouver.

La deuxième idée porte sur le transfert, qui relie le patient et le thérapeute. Jung affirme que le transfert crée un espace psychique commun où chacun des partenaires participe à l'évolution de l'autre; ainsi le médecin doit s'offrir à partager le lourd fardeau moral qui pèse sur son patient. Jung, rivalisant d'audace encore une fois avec Freud, oublie les recommandations de ce dernier et n'hésite pas à s'investir de toute sa personne dans la relation avec le patient: *"De même, écrit-il, que le traitement médical fait du médecin l'être qui prend sur lui les conflits du malade, de même l'exercice chrétien du sauveur: car il est dit : " C'est en lui que nous avons la rédemption acquise par son sang, la rémission des péchés".*⁵⁶⁷

⁵⁶⁷ C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles, p. 131-132.

La troisième idée est, elle aussi, relative au transfert: selon Jung, il est nécessaire de résoudre d'abord le transfert sur le plan personnel, afin de permettre la récupération des énergies nécessaires à la suite de l'individuation et à l'exploration de l'inconscient collectif. Les deux approches, réductrice et prospective, ne sont pas incompatibles l'une à l'autre, soutient-il, mais plutôt complémentaires. Il faut d'abord libérer le patient de ses complexes infantiles et le soulager de ses conflits personnels, avant de poursuivre le travail intérieur et orienter l'individu vers son véritable destin.

Bien que, dans ses premiers écrits de 1913, Jung maintienne que les contenus personnels du transfert doivent être soumis à la méthode réductiviste comme le préconise Freud⁵⁶⁸, il n'en propose pas moins de nouvelles idées sur le transfert, trois ans plus tard, dans Dialectique du Moi et de l'inconscient, qui est à l'origine le texte d'une conférence publié sous le titre: "*La structure de l'inconscient*".

Dans cet ouvrage, Jung insiste sur l'idée du transfert archétypique: dans certains cas, explique-il, les énergies libidinales libérées par le travail psychothérapeutique ne s'orientent pas vers un but extérieur, relié à l'adaptation sociale du sujet, mais elles poursuivent au contraire leur descente jusque

⁵⁶⁸ Voir The theory of Psychoanalysis, Freud and Psychoanalysis, Collected Works, vol. 4, p. 193, par. 435.

dans les profondeurs de l'inconscient collectif où elles raniment les grands archétypes de la transformation qui sont aussitôt projetés dans le phénomène du transfert.

Deux idées majeures ressortent dans cet ouvrage: premièrement, le transfert prend une dimension nouvelle, archétypique, et les contenus collectifs sont projetés sur l'analyste; deuxièmement, le transfert demeure un phénomène sous-jacent au processus d'individuation et il vise le développement de l'individu au moyen de la fonction transcendante.

Jung reprend le discours de Freud et adopte une attitude plus positive à l'endroit du transfert. Il reconnaît le bien-fondé de la perspective personnaliste et ajoute qu'elle correspond en tous points aux observations qu'il a notées lui-même dans sa pratique médicale. Il ne subsiste plus aucun doute dans l'esprit de Jung: le patient projette bel et bien des images parentales issues de son lointain passé sur l'analyste. Le transfert réactive des conflits inconscients chez le malade et il offre du même coup la possibilité de les résoudre. L'apparition du transfert marque en effet l'occasion de mobiliser la masse de libido retenue prisonnière dans l'ombre. Jung y voit un signe que le patient dispose encore d'une certaine somme d'énergies transférable à la conscience; la personnalité n'est pas encore figée dans une attitude rigide qui la fait s'opposer à toute transformation. Au contraire, le transfert peut favoriser l'écoulement des énergies inconscientes et liquider

ainsi des conflits infantiles qui compromettent l'évolution de l'individu. Jung demeure toutefois prudent et tient des propos nuancés quant au résultat du traitement.

Toutefois un transfert réussi peut faire disparaître – au moins de façon temporaire – tout le tableau symptomatique de la névrose; c'est pourquoi, de façon parfaitement légitime Freud a discerné dans le transfert un facteur thérapeutique de première dignité; c'est un état simplement provisoire et transitoire, de bon présage, annonciateur de possibilité de guérison, sans être lui-même en soi la guérison.⁵⁶⁹

Dialectique du Moi et de l'inconscient contient les idées fondamentales de Jung sur le transfert et la névrose. Jung y explique en effet que la névrose résulte d'une tension extrême entre les opposés conscient- inconscient: le maintien d'une attitude unilatérale provoque à la longue une scission entre les contraires et déclenche une réaction en chaîne dans l'inconscient, mouvement compensatoire qui risque à son tour de submerger la conscience et de provoquer un état dépressif. Il ajoute que, puisque la finalité de cette opération vise à instaurer un nouvel équilibre où l'énergie psychique pourra enfin circuler librement entre les deux pôles, tout conflit qui prend racine dans l'inconscient, doit trouver sa solution dans l'inconscient.

L'individu doit donc accepter les affres de la *nigredo*, la douloureuse traversée de la nuit obscure, avant d'émerger de l'état

⁵⁶⁹ C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 30.

de chaos. Jung affectionne particulièrement l'expression "*abaissement du niveau de conscience*", qu'il emprunte à Pierre Janet, pour expliquer ce phénomène d'un point de vue énergétique. Il explique que l'"abaissement du niveau de conscience" est nécessaire pour vaincre les résistances du moi et rendre le moi plus réceptif aux influences de l'inconscient collectif: temporairement, la persona se voit neutralisée et réduite au silence et, impuissante, elle observe le combat furieux que se livrent les opposés dans la profondeur intérieure.

L'originalité de la psychologie de Jung consiste à montrer comment l'inconscient participe à la résolution des conflits psychiques. Puisqu'une forte impulsion vitale gouverne la croissance psychique de l'individu et s'emploie sans relâche à écarter les obstacles reliés à la réalisation de son destin, Jung affirme que la véritable guérison ne peut venir que de l'intérieur, c'est-à-dire de l'inconscient. Dans la thérapie jungienne, par exemple, ce n'est ni le patient ni le thérapeute qui détermine l'ordre et l'orientation du processus thérapeutique. C'est l'inconscient, le Soi, qui est le maître d'oeuvre, le grand architecte des opérations intérieures. Le thérapeute, quant à lui, a un rôle modeste et discret qui consiste à interpréter les intentions de l'inconscient (rêves, fantasmes, lapsus, etc.) afin de permettre au patient de renouer avec la sagesse intérieure et de mener à terme le projet de l'individuation. Peu à peu, des rêves surgissent et comblent le gouffre creusé entre les pôles opposés, entre l'inconscient et le

conscient, et indiquent la voie à suivre.

Le caractère prospectif de l'analyse jungienne apparaît ici clairement. S'appuyant sur le principe que tout processus psychique présente deux orientations, l'une causale, l'autre finaliste, Jung accorde une grande importance au transfert, qui favorise le développement psychique de l'individu: pour lui, le lien qui s'établit progressivement entre le patient et le médecin permet de canaliser les énergies archétypales et de les fixer sur la personnalité du médecin. Celui-ci, agissant à la façon d'un catalyseur, éveille les conflits latents et les instincts de croissance du patient qui se prépare déjà à répondre aux exigences de son propre inconscient. Il s'agit là d'une première plongée, réalisée indirectement, puisque les contenus de l'ombre sont projetés sur le thérapeute et non pas perçus directement à l'intérieur de soi. Dans certains cas, ajoute Jung, où le sujet atteint une grande maturité psychique, le transfert se fait plus nuancé et l'essentiel du travail thérapeutique consiste simplement à interpréter les symboles contenus dans les rêves.

Dans le même ouvrage, Jung raconte le rêve d'une jeune patiente, étudiante en philosophie, et il s'en sert de modèle pour développer de nouvelles idées sur le transfert.⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ Signalons au passage que les explications de ce rêve se retrouvent dans deux ouvrages distincts et qu'elles diffèrent sur un point particulier: dans Dialectique du Moi et de l'inconscient, Jung spécifie que l'image du père qui apparaît dans le rêve représente bel et bien le père de la patiente, alors que, dans La

Le père de la malade (qui était en réalité de petite taille) se trouvait avec elle sur une colline couverte de champs de blé. Comparée à lui, qui semblait un géant, la rêveuse était toute petite. Il la prit dans ses bras et la porta comme un petit enfant. Le vent souffla sur les épis et le père la berça au rythme des blés ondoyant sous la brise.⁵⁷¹

A partir de ce rêve, Jung en vient à diagnostiquer une fixation amoureuse chez sa patiente: il croit qu'elle le perçoit comme s'il était son père, son frère, son amant, son sauveur, son héros, et voilà qu'elle se le représente même sous les traits d'un être divin aux dimensions gigantesques. Les premières réactions de Jung le montrent agacé et songeur devant ces fantasmes grotesques, d'autant plus qu'une interprétation réductiviste ne parvient pas à dissoudre le transfert chez sa patiente. Jung s'interroge alors sur l'insistance de l'inconscient: pourquoi la patiente n'arrive-t-elle pas à se libérer de ce transfert absurde? Peu à peu, Jung discerne l'aspect transpersonnel du transfert, où l'inconscient projette l'image de la divinité sur le thérapeute. Il en vient même à supposer l'influence d'un puissant instinct vital, dont la finalité est reliée au développement psychique de l'individu.

L'inconscient, dans son impulsion, ne tendait-il qu'en apparence et au sens strict des mots, pour la forme, vers une personne humaine alors qu'en fait il tendait à trouver un dieu? Une *passion* jaillissant de la nature

vie symbolique (voir p. 68), il soutient plutôt qu'il s'agit de lui-même. Quoi qu'il en soit, nous croyons que ce détail ne modifie pas la signification essentielle du rêve et l'interprétation qu'en propose Jung.

⁵⁷¹ C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 34.

instinctive la plus vierge, la plus obscure, la plus profonde, serait-elle donc déchaînée par le besoin, la faim d'un dieu? Et cette passion peut-elle être plus forte et plus impérieuse que l'amour pour un être humain? Est-ce là le sens suprême et le plus authentique de cet amour inadéquat que l'on appelle transfert?⁵⁷²

Jung change l'orientation de ses réflexions et les fait porter sur les besoins spirituels de sa jeune patiente. Il croit déceler que l'inconscient de celle-ci est en quête d'un dieu et que la personne du médecin qu'il est servirait de support pour consteller l'archétype de la divinité. Les couches primitives de l'inconscient collectif se raniment, croit-il, et cherchent à répondre à la finalité du processus d'individuation, à la réalisation du Soi.

Dans La vie symbolique, Jung complète par certains détails le récit du traitement thérapeutique administré à sa patiente et il en raconte la fin heureuse: la jeune fille rencontre un garçon dont elle tombe amoureuse et c'est en douceur qu'elle quitte son thérapeute.

En 1916, Jung s'attaque à de nouveaux problèmes reliés à la résolution du transfert. Il observe en effet, dans sa pratique thérapeutique, que les archétypes constellés transportent des

⁵⁷² C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 37

masses considérables d'énergies qui risquent à tout moment de submerger le moi. Il multiplie donc les mises en garde contre les dangers reliés au travail intérieur, en particulier les risques d'inflation⁵⁷³ et de contamination psychique; il signale notamment que les archétypes bénéficient d'une autonomie relative qui les soustrait parfois au contrôle de la conscience et il rappelle que la meilleure protection réside dans la connaissance de soi, qui requiert la prise en charge des aspects sombres de la personnalité. La découverte de ses penchants égotiques et de ses zones pathogènes, des monstres et des fantômes qui sommeillent en lui, constitue en effet pour le patient, une opération cruciale pour la réussite de l'individuation. En conséquence, le médecin doit se montrer particulièrement vigilant devant les contenus archétypiques que le patient projette sur lui et surtout se garder de s'y identifier; il comprendra ainsi qu'il n'est ni un héros ni un dieu, chargé de sauver l'humanité des pires calamités, ni un sorcier ni un démon, qui cherche à répandre le mal autour de lui.

Le médecin doit donc aider le patient à discerner l'origine des images qui émanent de son inconscient. Le patient qui n'y parviendra pas, développera une perception fautive de son thérapeute, ou bien il le surestimera et le verra comme un être

⁵⁷³ L'inflation psychique se présente sous deux formes: une forme positive, caractérisée par un délire des grandeurs, où le sujet se croit investi de tous les pouvoirs imaginables, comme dans le cas de la psychose schizophrénique; une forme négative, qui se manifeste par un état dépressif, où le sujet est submergé par des contenus archétypiques.

supérieur, un maître accompli, ou bien, comme un être mauvais, autoritaire, qui ne cherche qu'à lui nuire et à le tromper. Pour opérer le retrait des projections archétypiques, Jung utilise *l'interprétation au niveau du sujet*. *L'interprétation au niveau de l'objet*, explique-t-il, n'apporte rien de nouveau et ne permet pas de découvrir l'origine véritable des fantasmes qui envahissent l'esprit du patient.

Dans La Psychologie de l'inconscient, Jung donne un aperçu de sa méthode. Au cours d'une séance, il interroge sa jeune patiente afin de mieux comprendre la perception qu'elle a de lui.

"Dites-moi donc ce que vous pensez de moi, quelle image vous faites-vous de moi quand vous n'êtes pas dans mon cabinet? Suis-je toujours le même?" Et elle me répondit: "Quand je suis chez vous, vous êtes très gentil et on se sent en confiance; mais quand je suis seule ou que je ne vous ai pas vu depuis un certain temps, l'image que je me fais de vous se transforme souvent d'une façon bien curieuse. Parfois vous m'apparaissez sous des traits tout à fait idéalisés, et parfois... c'est tout différent." Là elle s'interrompt, hésitante; je l'aidai: "Eh bien, comment suis-je alors? Et elle de me dire: "Parfois vous surgissez sous des traits tout à fait redoutables, inquiétants, comme un magicien méchant ou un démon. Je ne comprends pas comment de pareilles pensées peuvent me venir; vous n'êtes pourtant rien de pareil".⁵⁷⁴

A la lumière d'expériences semblables à celle-ci, Jung développe l'idée que le transfert sert de support à la projection d'attributs mythologiques qui émanent de l'inconscient collectif et qui visent

⁵⁷⁴ C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 163.

essentiellement à l'accomplissement spirituel de l'individu. Temporairement, l'analyste se voit identifié à l'archétype du sage ou de la divinité, où sa personnalité semble servir de support à l'archétype qui cherche à poindre dans la conscience du patient.

Dans ses ouvrages ultérieurs, Jung approfondit le thème de la résolution du transfert archétypique, et explique pourquoi l'analyste redoute tant cette opération. Contrairement au transfert personnel, qu'une simple analyse réductiviste peut résoudre, les images archétypiques ne se dissolvent pas rapidement puisque leur origine est étroitement liée aux structures fondamentales de la psyché; dans ce cas, dit-il, c'est alors *la projection entière qui doit être dissoute*. Évidemment, Jung s'en remet encore une fois à la compréhension et au jugement critique du patient pour y parvenir. Il donne un exemple de cette attitude dans La vie symbolique, plus précisément dans le récit évoqué ci-dessus du traitement thérapeutique administré à la jeune étudiante en philosophie.

Je lui fis part de ces réflexions: "Je ne suis de toute évidence pas un dieu, mais votre inconscient a besoin d'un dieu. C'est là un besoin réel, et qu'il faut prendre au sérieux. Aucune des époques qui nous ont précédés n'a réussi à satisfaire ce besoin. Vous n'êtes qu'une sottise possédée par son intellect, tout comme moi, mais nous ne le savons ni l'un ni l'autre." Cela modifia la situation du tout au tout. La différence fut colossale. J'ai guéri ce cas, parce que j'ai apaisé le

désir de l'inconscient.⁵⁷⁵

Cette expérience marque un tournant décisif dans l'élaboration de la psychologie de Jung. A partir de ce moment, les théories de Jung s'éloignent des conceptions freudiennes et se signalent par leur originalité. L'événement est important car, en 1916, Jung se déclare toujours d'accord avec la métapsychologie de Freud, même s'il a exprimé auparavant des idées contraires à celles de Freud⁵⁷⁶. Au cours du traitement de la jeune étudiante, Jung discerne l'intervention de ce qu'il appelle la *fonction dirigeante*, qui assume la synthèse des contenus conscients et inconscients et répond ainsi au développement de la personnalité chez la patiente. Il y voit la fonction transcendante s'actualiser dans la projection de l'image de Dieu et permettre le retrait progressif des qualités et des pouvoirs dont la patiente a investi le thérapeute. La patiente récupère alors des masses d'énergies, qu'elle réinvestira dans le développement de sa personnalité et qui serviront sans doute les objectifs du processus d'individuation.

J'avais pu constater comment, à partir d'un point de mire transpersonnel, s'était cristallisée, développée, affirmée une fonction que je ne puis appeler autrement que *fonction dirigeante*, et qui, pas à pas, attirera à elle et assumera tous les éléments de surestimation personnelle dont j'étais précédemment le réceptacle: ce retrait des projections conféra petit à petit à la fonction devenue dirigeante un flux, un apport d'énergie tel qu'elle prit, sans que ma malade s'en rendit clairement compte, de plus

⁵⁷⁵ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 69.

⁵⁷⁶ Voir La vie symbolique, p. 68.

en plus d'ascendant sur le conscient réfractaire.⁵⁷⁷

Dans ses premiers écrits, Jung emploie, pour désigner cette fonction qui impose une direction particulière au développement psychique de l'individu, l'expression *fonction dirigeante*; très tôt, il lui substitue une nouvelle expression, celle de *fonction transcendante*, qu'il remplacera définitivement par celle de *processus d'individuation* pour souligner l'aspect finaliste de l'oeuvre intérieure.

Dans un essai paru en 1916 sous le titre La fonction transcendante⁵⁷⁸, Jung propose une nouvelle approche pour décrire les processus psychiques. Ayant déjà noté en 1910 que l'inconscient n'est pas un épiphénomène de la conscience, mais qu'il présente un aspect autonome relié au développement de la personnalité, Jung développe l'idée selon laquelle la fonction transcendante vise l'union des pôles opposés et la transformation de la personnalité. Il pense que cette fonction permet l'activation de contenus archétypiques et l'accomplissement de l'être intérieur, c'est-à-dire la conjonction du moi et du Soi.

⁵⁷⁷ C.G. Jung, Dialectique du Moi et de l'inconscient, p. 39.

⁵⁷⁸ Cet essai constitue le chapitre trois de L'Ame et le Soi, publié chez Albin Michel en 1990.

La fonction transcendante s'actualise grâce aux matériaux inconscients, et le rêve semble à Jung le meilleur moyen d'y parvenir car il achemine à la conscience les forces contenues dans la profondeur intérieure et il dévoile, enfouis dans les profondeurs de l'inconscient, les vestiges d'un monde lointain, l'esprit des civilisations passées. Jung se montre donc très pointilleux dans l'interprétation des matériaux symboliques projetés sur le thérapeute; il met en garde contre une interprétation purement personaliste et il s'efforce de montrer la nature archétypique de certains de ces matériaux et leur caractère prospectif relié au processus d'individuation.

Il est historiquement juste d'interpréter le caractère érotique du transfert à partir de l'éros infantile, écrit-il. Mais si on voit le transfert sous cet angle, on n'en comprend plus le but et le sens, et l'interpréter comme fantasme sexuel détourne du problème réel. On ne doit pas chercher le sens du transfert dans ses antécédents historiques mais dans sa finalité.⁵⁷⁹

C'est donc par sa finalité que le transfert s'apparente à l'accomplissement du processus d'individuation, à la réalisation du Soi. Les sentiments amoureux d'un patient pour son analyste, ne lui signifient qu'une occasion de se transformer grâce à l'aide et au soutien d'un être qui a déjà atteint un haut niveau de réalisation. Par conséquent, le transfert répond, selon Jung, non à un besoin infantile d'être aimé ou sécurisé, mais à l'aspiration intérieure de mener à terme son évolution, à l'archétype qui

⁵⁷⁹ C.G. Jung, L'Ame et le Soi, p. 157-158.

cherche à s'installer dans la conscience.

En 1921, Jung soutient l'idée que le transfert constitue un élément essentiel de la relation thérapeutique: *"le transfert est l'alpha et l'omega de la méthode analytique"*⁵⁸⁰. Il adopte ainsi une conception semblable à celle de Freud, pour qui le transfert est *"une caractéristique essentielle de tout véritable processus thérapeutique."*⁵⁸¹

A la même période, Jung s'emploie à consolider sa conception du processus thérapeutique. Pour lui, la névrose et le transfert présentent désormais un caractère nettement téléologique: en effet, il écrit que *"...le patient doit être en mesure d'identifier non seulement la cause et l'origine de sa névrose, mais il doit également discerner l'objectif psychologique vers lequel tend tout son être, et il ajoute que le transfert contient "l'élément créatif, le but qui permet de frayer un chemin pour sortir de la névrose."*⁵⁸²

En 1926, Jung fait volte-face et adopte un point de vue diamétralement opposé. Il affirme que le transfert n'est pas

⁵⁸⁰ C.G. Jung, La psychologie du transfert, p. 24-25.

⁵⁸¹ C.G. Jung, *The Therapeutic Value of Abreaction*, The Practice of Psychotherapy, Collected Works, Volume 16, p. 283.

⁵⁸² C.G. Jung, *The therapeutic Value of Abreaction*, The Practice of Psychotherapy, Collected Works, volume 16, par 293.

indispensable à la réussite du traitement analytique et que son absence peut même en faciliter l'évolution.

Le transfert est une projection, et une projection existe ou n'existe pas. Elle n'est en aucune façon *nécessaire* et en aucun cas on ne saurait "la faire": car elle jaillit, par définition, à partir de motivations inconscientes (...) L'absence de projection sur le médecin peut même, dans certaines conditions, faciliter le traitement de façon considérable, car, dans ce cas, les valeurs personnelles, réelles, du sujet peuvent apparaître au premier plan avec une précision plus grande.⁵⁸³

Dans Psychologie de l'inconscient, Jung précise que l'analyste doit liquider les conflits infantiles du patient avant d'entreprendre l'exploration de l'inconscient collectif: *"Dans le transfert ce sont d'abord toutes sortes de projections infantiles qui vont se trouver investies et projetées et qui devront être cautérisées, c'est-à-dire dissoutes par l'interprétation réductive."*⁵⁸⁴

Selon Jung, la projection altère les contenus inconscients qui sont expérimentés dans le monde extérieur. La personnalité ne réalise pas alors que ces contenus originent de son for intérieur et qu'elles déforment sa perception du monde extérieur. Par exemple, le patient peut juger l'attitude de l'analyste excessivement moraliste et lui reconnaître des intentions restrictives, alors

⁵⁸³ C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 118, note 2.

⁵⁸⁴ Ibid, p. 119.

qu'il s'agit simplement d'une distorsion de la réalité, entraînée par la projection de son surmoi sur la personnalité de l'analyste. L'identification des contenus projetés aide le thérapeute à comprendre la dynamique de l'individu et elle lui permet de cibler avec précision les zones de conflits. *"Cette phase du traitement, précise Jung, a été appelée: analyse et réduction du transfert. Grâce à ce procédé, l'énergie sera dégagée de cette forme inutilisable elle aussi."*⁵⁸⁵

Dès que nous parlons de l'inconscient collectif nous nous trouvons dans une sphère, nous atteignons un plan et des problèmes qui tout d'abord n'entrent pas en ligne de compte pour l'analyse pratique des malades jeunes ou de ceux qui sont restés par trop longtemps infantiles. Quand il s'agit encore de surmonter l'emprise du père ou de la mère ou de leurs images, ou quand il s'agit d'acquérir des données extérieures auxquelles l'homme moyen peut normalement prétendre, nous ferons bien de ne pas parler du tout de l'inconscient collectif ni du problème des contraires. Mais lorsque les transferts à l'adresse des parents et les illusions de jeunesse ont été surmontés ou du moins sont *sur le point de l'être*, il nous faut bien aborder le problème des contraires et de l'inconscient collectif.⁵⁸⁶

Dans le même ouvrage, Jung développe sa théorie de la névrose. Il y explique que l'inconscient crée un désordre névrotique dans le but d'instaurer un nouvel équilibre entre les pôles opposés, le conscient et l'inconscient. Le patient transfère sur l'analyste, non seulement des images reliées à ses conflits infantiles et personnels, mais aussi les contenus nécessaires à l'épanouissement

⁵⁸⁵ Ibid, p. 119.

⁵⁸⁶ Ibid, p. 135-136.

de sa personnalité.

En effet, pour Jung, l'inconscient n'est pas constitué que de contenus refoulés, comme le soutient Freud; il est aussi la matrice autonome et créatrice de toute vie psychique et, à ce titre, il renferme des contenus étrangers à la conscience qui n'ont jamais fait l'objet de refoulement. Il découle donc de cette théorie que, sur le plan thérapeutique, c'est l'inconscient, non le médecin, qui fixe l'orientation et le rythme du traitement. En conséquence, le rôle du thérapeute consiste simplement à aider le patient à renouer avec son propre inconscient: une fois le contact établi, les énergies circuleront librement entre les pôles opposés, et le processus de guérison se poursuivra normalement.

Entre 1921 et 1928⁵⁸⁷, Jung se reprend à souscrire à une thèse freudienne: les contenus personnels qui se manifestent dans la névrose, doivent être dissous selon la méthode réductiviste.

Le médecin doit sonder le plus profondément possible les origines de la névrose afin d'établir les fondations nécessaires pour une synthèse ultérieure. Car, suite à l'analyse réductive, le patient est privé de sa faculté d'adaptation et est ramené à sa situation originelle.⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ Voir *The Therapeutic Value of Abreaction*, The Practice of Psychotherapy, C.W., vol. 16.

⁵⁸⁸ C.G. Jung, The practice of Psychotherapy, C.W., vol. 16, p. 135. par. 282.

Au cours de l'analyse, le patient projette un flot de fantasmes sur le thérapeute; il s'agit de reliquats de son passé, de souvenirs d'enfance, dont le thérapeute peut vérifier l'origine exacte en scrutant les songes, les dessins et les réflexions du patient. En effet, Jung croit que le transfert permet d'identifier les contenus inconscients, puisqu'il est essentiellement une "*projection de contenus inconscients*"⁵⁸⁹. Les fantasmes que le patient projette sur le thérapeute évoquent ses conflits personnels: ils sont constitués de souvenirs pénibles, d'affects douloureux, de sensations oubliées, et aussi de contenus inconscients archaïques dont le faible potentiel énergétique ne leur permet pas de franchir le seuil de la conscience. Jung regroupe l'ensemble de ces contenus sous le terme d'*ombre*, qu'il associe à la *fonction inférieure*. En somme, l'ombre personnelle est constituée d'éléments psychologiques que le moi rejette mais qu'il est possible à la conscience d'intégrer. D'ailleurs, au cours du processus thérapeutique, ces contenus sont intégrés à la conscience, et une relation saine et harmonieuse se développe entre les pôles opposés.

De nouveau, l'approche réductiviste de Freud ne peut satisfaire Jung, qui la juge trop étroite pour circonscrire convenablement le phénomène du transfert. Selon Jung, la théorie freudienne présente deux défauts majeurs. Le premier défaut réside dans le fait que

⁵⁸⁹ C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 120.

Freud a orienté ses recherches sur les origines infantiles du transfert et qu'il a cherché à y voir la cause principale de l'attachement amoureux du patient pour l'analyste. Sur ce point, Jung s'inscrit en faux: postulant que le transfert n'est pas une réalité exclusive à la relation psychothérapeutique et que des éléments projectifs de toutes sortes accompagnent généralement les relations humaines, il affirme que le transfert qui se produit au cours la relation analytique vise des intérêts supérieurs totalement étrangers aux besoins infantiles du patient. Jung cherche plutôt à discerner les motifs profonds qui déterminent l'apparition du transfert, et il propose une interprétation prospective de ce dernier.

Le deuxième défaut de la théorie freudienne réside dans le fait que Freud s'intéresse uniquement aux *contenus superficiels* du transfert, c'est-à-dire à des éléments de l'histoire personnelle du sujet. En apportant cette précision, Jung veut distinguer clairement l'originalité de son concept *d'inconscient collectif*, qu'il dit être un espace psychique renfermant des contenus collectifs, appelés *archétypes*, qui gouvernent l'évolution psychique de l'individu et constituent le fondement biologique de nouveaux développements psychologiques. Le processus d'individuation consisterait donc, selon Jung, dans l'actualisation de puissants archétypes qui visent à l'épanouissement complet de l'individu; au cours de l'analyse, le patient projette d'abord ces archétypes sur son thérapeute, pour ensuite les identifier et les

intégrer.

Par ailleurs, le thérapeute doit aider son patient à trouver une attitude correcte vis-à-vis de son propre inconscient et le mettre en garde contre les dangers reliés au travail intérieur, notamment les risques d'inflation psychique. En effet, suite à la dissolution des images parentales, d'autres images surgissent des profondeurs de l'inconscient et enveloppent l'analyste d'une aura supra-humaine jusqu'à le transformer en géant, sauveur, magicien, démon, dieu, ou autre fantôme semblable: l'inconscient, faisant éclore les images les plus sublimes et les plus effrayantes, éprouve d'un souffle puissant la conscience vacillante du patient. Sur le plan psychologique, précise Jung, il s'agit là de l'émergence de contenus archétypiques, de motifs mythologiques ou, pour reprendre l'expression de Jacob Burchhardt, d'images originelles issues du fond des âges, qui transcendent l'histoire personnelle du patient et la personnalité de l'analyste. Ces images proviennent des couches les plus profondes de la psyché; issues de l'inconscient collectif, elles risquent de submerger le complexe du moi.

Au cours de la période qui va de 1912 à 1928, Jung développe sa théorie de l'inconscient collectif et il trace les grandes lignes de sa métapsychologie.

*La découverte de ces images archétypiques représente un nouveau progrès de nos conceptions; elle conduit à distinguer deux couches dans l'inconscient, un inconscient personnel et un inconscient impersonnel ou supra-individuel. Nous désignons aussi ce dernier sous le nom d'inconscient collectif, précisément parce... qu'il possède un caractère général et que ses contenus peuvent se rencontrer chez tous les êtres, ce qui, naturellement n'est pas le cas pour les matériaux individuel.*⁵⁹⁰

Jung, poursuivant sa traversée nocturne, découvre peu à peu les fondements souterrains de la psyché. Étrangement, ses recherches cliniques semblent l'écho d'un rêve lointain, fait en 1909: dans son rêve, Jung, visitant une maison au décor somptueux, emprunte un escalier qui conduit au sous-sol, et il se retrouve successivement dans une pièce du XVe siècle, puis dans une pièce de l'époque romaine, enfin dans une grotte creusée dans le roc, où il découvre les vestiges d'une civilisation ancienne et deux crânes humains⁵⁹¹.

Jung en arrive à découvrir que l'inconscient collectif constitue le fondement originel sur lequel repose la conscience individuelle, la somme des expériences humaines et la mémoire des civilisations passées. La notion d'inconscient collectif revêt donc une importance particulière dans la théorie du transfert élaborée par Jung. Grâce à elle, le thérapeute peut anticiper la direction que

⁵⁹⁰ C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient, p. 123.

⁵⁹¹ Jung a fait ce rêve peu de temps avant la publication des Métamorphoses et symboles de la libido. Voir Ma Vie, p. 186.

prendra l'énergie libidinale une fois libérée. En effet, suite à la résolution des conflits infantiles et à la dissolution du transfert parental dirigé sur le thérapeute, des sommes considérables d'énergie deviennent disponibles. Ces énergies, précise Jung, trouvent leur "propre pente" et poursuivent leur descente jusque dans les couches les plus profondes de la psyché, c'est-à-dire dans l'inconscient collectif. Rendues en ce lieu, elles y constellent de nouveaux contenus, indispensables à la réalisation du processus d'individuation.

L'apparition des archétypes soulève un nouveau problème pour l'analyste, celui de l'unification des opposés. Dans La Psychologie de l'inconscient et La vie symbolique, Jung affirme que l'approche freudienne n'est d'aucune utilité une fois que le patient a franchi le seuil de l'inconscient collectif, et il lui substitue une thérapie à réaliser en deux étapes: la *petite thérapie*, qui vise l'adaptation du sujet à la vie extérieure, et la *grande thérapie*, qui vise l'adaptation du sujet au monde intérieur. Alors que la *petite thérapie* se fonde essentiellement sur l'analyse de matériaux personnels, la *grande thérapie*, appelée aussi processus d'individuation, explore les fondements mêmes de la psyché et sonde ainsi la mémoire des âges oubliés gisant au plus profond de l'âme humaine. La grande thérapie, plongeant l'individu dans le tréfonds de l'inconscient collectif et lui faisant

découvrir ses lointaines origines ancestrales, ouvre des perspectives incroyablement vastes.

Le début de la *grande thérapie* se caractérise par une orientation nouvelle de l'énergie psychique. Jung parle alors d'une *introversion de la libido*, d'un changement significatif des valeurs de la personne: après avoir répondu aux exigences de la vie sociale et professionnelle, le sujet doit satisfaire les besoins de son âme. Évidemment, le médecin doit veiller à ce que son patient ne verse pas dans l'énantiodromie: celui-ci doit chercher, non à réaliser un reversement complet des valeurs, mais plutôt à intégrer les valeurs précédemment rejetées et les ajouter à celles déjà présentes à la conscience, de façon à assurer l'équilibre entre les pôles opposés. En somme, après avoir solidifié les structures du moi, l'individu doit se risquer à de nouvelles plongées et explorer les fondements archétypiques de l'âme humaine, afin d'assurer l'expansion continue de son champ de conscience.

En 1926, Jung se montre ouvert à deux types d'interprétation du transfert: une interprétation réductiviste et une interprétation prospective.⁵⁹²

⁵⁹² Voir *Analytical Psychology and Education, The Development of Personality*, C.W., vol. 17, p. 105, par. 195.

Jung aura recours à ces deux approches jusqu'à la fin de sa vie, comme il en témoigne lui-même, vingt ans plus tard, dans La Psychologie du transfert. Il utilise l'approche réductiviste dans les étapes préliminaires du processus d'individuation, car c'est elle qui permet, dit-il, la résolution des conflits infantiles, sans laquelle il demeure impossible d'entreprendre l'exploration des zones profondes de la psyché. Dans cette perspective, le transfert revêt une grande importance: c'est lui qui permet de libérer le potentiel énergétique de la fixation pathologique du patient et de l'investir dans le processus d'individuation.

En 1928, dans un article intitulé *La psychologie du rêve*, publié dans Energetik der Seele,⁵⁹³ Jung se montre contrarié et agacé par l'utilisation courante du contre-transfert et il modifie considérablement sa position, mais il reconnaît quand même que le transfert demeure un outil très utile pour la réussite du projet thérapeutique.

Le contre-transfert a une signification tout aussi précise que le transfert du malade: il tend à l'établissement des rapports intimes indispensables à la réalisation de certains contenus inconscients. Mais, tout comme le transfert, le contre-transfert a quelque chose de contraignant, d'obsédant; c'est un assujettissement provenant de l'identification "mystique", c'est-à-dire inconsciente, avec l'objet. Des

⁵⁹³ Voir C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme, p. 201 et 239.

liaisons inconscientes de cette nature suscitent toujours des répulsions, des résistances, conscientes si le sujet, dans sa façon d'être, tient à ne disposer que librement de sa libido et se refuse à se la laisser soutirer par ruse ou pression, inconscientes, au contraire, si le sujet plutôt passif aime se la laisser ravir. C'est pourquoi le transfert et le contre-transfert créent des relations anormales et intenable qui tendent à leur autodestruction.⁵⁹⁴

Ce passage montre l'ambivalence de Jung face au problème du transfert: d'une part, il reconnaît l'efficacité du transfert comme support de projections - il en a lui-même vérifié les effets bénéfiques à plusieurs reprises; d'autre part, il signale qu'il est très difficile d'utiliser le transfert et qu'il peut en survenir de nombreuses complications si le thérapeute faillit à sa tâche. Pour Jung, le transfert constitue une boîte de Pandore dont il se méfie au plus haut point.

En 1935, Jung revient à sa position de 1913: *"Le transfert représente toujours un obstacle pour l'analyse; il ne constitue jamais un avantage. Vous guérissez en dépit du transfert, non grâce à lui."*⁵⁹⁵ Un peu plus loin dans le même ouvrage, il ajoute les propos suivants: *"Transfert ou pas, cela n'a rien à voir avec la guérison. S'il n'y a pas de transfert, cela vaut encore mieux."*⁵⁹⁶ Jung se fait incisif quand il traite du transfert et

⁵⁹⁴ Ibid, p. 239-240.

⁵⁹⁵ C.G. Jung, *The Tavistock Lectures, The Symbolic Life*, C.W., vol. 18, par. 349.

⁵⁹⁶ C.G. Jung, *The Tavistock Lectures, The Symbolic Life*, C.W., vol. 18, par. 350.

il montre une grande réticence à manipuler un instrument qui risque de le blesser lui-même. La courte phrase qu'il écrit dans son autobiographie Ma vie: "*Le blessé seul guérit*", révèle en effet que le projet thérapeutique recèle pour lui des exigences insoupçonnées.

Dans The Tavistock Lectures, Jung déclare de nouveau que le transfert permet de libérer la libido contenue dans les images parentales et de lui trouver une nouvelle fonction, liée à la réalisation du processus d'individuation. Jung y répète également que les fantasmes projetés sur le thérapeute peuvent s'interpréter de deux façons différentes: tout comme le rêve peut se voir attribuer une interprétation subjective, dite *interprétation au niveau du sujet*, et une interprétation objective, dite *interprétation au niveau de l'objet* (à vérifier), les matériaux symboliques projetés sur le thérapeute peuvent s'interpréter de deux façons distinctes. Jung insiste à nouveau sur les avantages qu'offre l'*interprétation au niveau du sujet*, dont il dit qu'elle favorise le retrait du transfert infantile et des projections parentales.⁵⁹⁷

Dans le même ouvrage, Jung établit une procédure d'interprétation dans l'analyse du transfert archétypique: le médecin doit d'abord aider le patient à distinguer les contenus collectifs qu'il projette à l'extérieur de lui, puis procéder au retrait des

⁵⁹⁷ Voir C.G. Jung, The Symbolic Life, C.W. 18, par. 367.

projections pour favoriser le développement d'une relation claire et différenciée entre le patient et l'analyste.⁵⁹⁸

La méthode utilisée par Jung, qui s'appelle *la méthode d'objectivation synthétique*, s'appuie sur deux éléments distincts: l'amplification des symboles et l'*interprétation au niveau du sujet*. L'*interprétation au niveau du sujet* permet de discerner la nature particulière des fantasmes nourris par le patient et de les retourner à leur point d'origine afin de les intégrer de façon durable. Par ailleurs, examinés selon la méthode de l'amplification, les symboles qui surgissent en cours d'analyse se révèlent riches de sens, alors qu'ils semblent souvent dénués de sens s'ils sont soumis à une interprétation réductiviste. Quant à l'interprétation prospective, elle met en évidence l'intention de l'inconscient et dévoile l'arrangement secret des grands symboles constellés dans l'inconscient et le but visé par l'individuation, soit l'unification intérieure de l'individu.

Jung explique ensuite comment le rêve et le transfert exercent une fonction compensatoire face à l'attitude unilatérale du moi. Il souligne notamment que le transfert, comme la névrose, est un mécanisme d'auto-régulation qui atténue les effets négatifs produits par un comportement unilatéral. Pour illustrer sa théorie, Jung raconte le cas d'une femme de type pensée qui a entrepris de suivre une thérapie auprès de lui. La femme, que son

⁵⁹⁸ Voir C.G. Jung, *The Symbolic Life*, C.W. 18, par. 377.

comportement hyper-intellectuel a isolée de ses proches, développa envers Jung un transfert amoureux qui réactiva sa fonction inférieure (fonction sentiment) et la rendit plus sensible et chaleureuse. Avec le temps, les effets positifs du transfert lui permirent de développer des rapports normaux avec son entourage et d'avoir une vie affective riche et équilibrée.

Jung ajoute toutefois que ce n'est pas là l'unique façon dont le mécanisme de compensation peut jouer dans la relation transférentielle. En effet, le médecin lui-même fait partie intégrante de l'aventure intérieure du patient. Jung relate à ce sujet un rêve qu'il a lui-même fait au début de sa pratique médicale et qui dévoile l'attitude erronée du thérapeute envers sa patiente. Voici le récit du rêve, tel qu'il le raconte dans Ma Vie:

Je marchais sur une route de campagne, dans une vallée, au crépuscule. A droite s'élevait une colline abrupte. En haut il y avait un château; sur sa plus haute tour, une femme était assise sur une sorte de balustrade. Pour que je puisse la bien voir, il me fallait renverser la tête en arrière. Je me réveillai avec l'impression d'une crampe dans la nuque. Déjà dans le rêve, j'avais compris que cette femme était ma malade.⁵⁹⁹

Cet exemple simple illustre bien la théorie de Jung: en soulignant au thérapeute la fausseté de son propre jugement et les conséquences déplorables qui peuvent s'ensuivre pour le projet

⁵⁹⁹ C.G. Jung, Ma Vie, p. 159-160.

thérapeutique, l'inconscient vise à compenser l'attitude du thérapeute qui déprécie injustement sa patiente. Dans Ma vie, Jung raconte les détails de cette affaire et montre qu'après avoir fait part de son rêve à sa patiente, il reprit le traitement sur des bases favorables.

Toujours en 1935, Jung signale que les émotions du patient sont *"très contagieuses lorsque les contenus projetés par le patient sur l'analyste sont identiques à ceux que l'on retrouve dans l'inconscient même de l'analyste."*⁶⁰⁰ On observe alors, explique-t-il, un phénomène de *participation mystique*, un état d'inconscience mutuelle, qui rend impossible d'identifier les fantasmes partagés à la fois par le patient et le thérapeute.

Un autre point intéressant, qui ressort dans les Tavistock Lectures, porte sur le rapport entre le transfert et le rêve. Bien qu'il affirme que le rêve est un produit psychique autonome et spontané que la conscience ne peut ni influencer ni diriger, du moins à long terme, sans s'exposer à des retours compensatoires, Jung s'interroge sur l'influence que le transfert peut exercer sur la psyché inconsciente. Là-dessus, Jung exprime un point de vue différent de celui des freudiens, qui reconnaissent généralement que le transfert influence le contenu des rêves de façon significative, au point que le patient s'efforce de faire des rêves

⁶⁰⁰ C.G. Jung, *The Tavistock Lectures, The Symbolic Life*, C.W., vol. 18, par. 322.

intéressants pour retenir l'attention de l'analyste et gagner son affection.

Pour Jung, les échanges thérapeutiques exercent une certaine influence sur l'inconscient et constellent un certain nombre d'archétypes; avec le temps, le lien qui unit le thérapeute et le patient s'intensifie dans ce qu'il appelle l'état de *participation mystique*. Un dialogue s'engage alors dans la profondeur, entre les deux inconscients, et les rêves surgissent peu à peu; leur interprétation intensifie, à son tour, la relation transférentielle. Dans certains cas, ajoute Jung, le rêve est même induit par l'analyste, ou plutôt par l'archétype du Soi réalisé, comme il en témoigne dans une lettre adressée au Dr. James Kirsch le 29 septembre 1934.

En ce qui concerne la patiente, il est tout à fait exact que ses rêves sont provoqués par vous. L'esprit féminin est une terre qui attend la semence. C'est le sens du transfert. C'est toujours le plus inconscient qui reçoit du plus conscient la fécondation spirituelle. D'où le *gourou* de l'Inde. C'est une vérité de toujours. Dès que certains patients commencent un traitement avec moi, leur type de rêves change. Au sens le plus profond nous ne rêvons pas à *partir de nous*, mais à partir de *ce qui est entre nous et l'autre* (...).⁶⁰¹

Ce passage est d'une importance capitale pour retracer l'évolution de la notion de transfert chez Jung. A ce moment, Jung, qui se trouve plongé dans l'étude de l'iconographie alchimique depuis

⁶⁰¹ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 229.

quelques années déjà, donne à la définition du transfert une coloration tout à fait originale. En fait, l'alchimie lui montre comment le contre-transfert peut devenir le canal à travers lequel circule l'énergie psychique libérée par le Soi.

Dans Ma vie, Jung rapporte un cas qui illustre clairement comment le rêve et le transfert participent à la résolution d'une problématique psychologique. Avant même de rencontrer une jeune juive qui vient le consulter pour une névrose d'angoisse, Jung fait un rêve dans lequel il devine chez la femme, dès qu'il l'aperçoit, un profond complexe paternel. Dès leur première rencontre dans son cabinet, le rêve de Jung refait surface à son esprit; il comprend alors que la névrose de la jeune fille a quelque chose à voir avec son grand-père rabbin. Jung lui explique qu'elle a rompu avec ses profondes origines spirituelles, pour devenir un être superficiel et cérébral. Un peu plus tard, Jung fait un deuxième rêve, où il se voit à genoux en train d'offrir à la jeune femme un parapluie pour la protéger d'une averse torrentielle. Ce rêve lui confirme le bien-fondé de son hypothèse initiale.

Je lui racontai ce rêve, écrit Jung, et au bout de huit jours la névrose avait disparu. Le rêve m'avait montré qu'elle n'était pas seulement une personne superficielle et qu'il y avait au fond d'elle-même une sainte. Mais elle ne disposait d'aucunes représentations mythologiques et c'est pourquoi l'essentiel, en elle, ne parvenait pas à s'exprimer.⁶⁰²

⁶⁰² C.G. Jung, Ma vie, p. 166.

Ce cas, plutôt rare dans la pratique thérapeutique par sa brièveté et sa résolution spectaculaire, illustre très bien le principe d'une participation mystique, d'une identification inconsciente entre les deux personnes, où l'inconscient du thérapeute participe activement à la résolution du conflit chez son patient.

L'intensité énergétique du transfert entre le patient et l'analyste peut également donner lieu à des événements synchronistiques, comme en témoigne une anecdote rapportée par Jung dans son autobiographie.⁶⁰³ Un jour, au retour d'une conférence, Jung se met vite au lit mais, encore sous le coup d'une certaine agitation, il tarde à s'endormir; au beau milieu de la nuit, une *sourde douleur* à la tête le fait se réveiller en sursaut; le lendemain, il reçoit un télégramme qui lui apprend le décès d'un de ses patients souffrant de dépression psychogène: l'homme s'est tué d'une balle à la tête. Jung en conclut à un phénomène synchronistique, déclenché par l'intensité du transfert qui le liait à son patient. *"La relation médecin-malade peut, écrit-il, surtout quand y intervient un transfert du malade ou une identification plus ou moins consciente entre médecin et malade, conduire occasionnellement à des phénomènes de nature parapsychologique"*.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Voir C.G. Jung, Ma vie, p. 163-164.

⁶⁰⁴ Ibid, p.163.

En 1935, Jung publie La guérison psychologique, où il reprend un certain nombre d'idées contenues dans des ouvrages antérieurs. Entre autres, il réaffirme l'utilité de l'approche réductiviste pour liquider la dimension infantile du transfert, même s'il manifeste certaines réserves quant à l'usage abusif que pourrait en faire l'analyste. *"La méthode d'interprétation de Freud, souligne-t-il, oblige à un retour en arrière et remonte aux causes; c'est une explication réductive qui, si elle est maniée de façon excessive et unilatérale, devient destructrice."*⁶⁰⁵

Jung poursuit en soulignant chez Freud le mérite d'avoir décelé le côté obscur de l'âme humaine qu'il appelle lui-même l'*ombre*. Il se distance toutefois aussitôt de la position freudienne en déclarant que l'inconscient n'est pas constitué uniquement de contenus refoulés, car d'autres contenus psychiques, qui n'ont jamais atteint le seuil de la conscience en raison de leur faible charge énergétique, émergent au cours du traitement analytique. C'est là, explique-t-il, la grande utilité du phénomène du transfert.

Tandis que la méthode cathartique restitue au moi des contenus qui, dans leurs grandes lignes, sont capables de conscience et devraient normalement être des parties intégrantes du conscient, la *"mise en lumière"* et *l'analyse du transfert* amènent au jour des contenus psychiques qui dans leur forme primitive n'ont jamais pu accéder à la conscience. Telle est la différence essentielle entre l'échelon de la confession et celui de la mise en lumière.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ C.G. Jung, La guérison psychologique, p. 44.

⁶⁰⁶ Ibid, p. 42.

Dans un article écrit en 1940⁶⁰⁷ et publié dans La guérison psychologique, Jung affiche un scepticisme profond envers l'approche réductiviste: il ne croit plus possible la dissolution totale des images parentales issues du transfert.

(...)le transfert lui-même, au cours du traitement d'une névrose, constitue, dans l'éventualité la meilleure, un état *intermédiaire* au cours duquel s'offre au malade l'occasion de se dépouiller de toutes les coquilles qui, séquelles de son enfance, adhèrent encore à sa personnalité et de scinder de la réalité extérieure la projection de l'*imago* parentale. Cette dernière opération fait partie des tâches les plus difficiles et les plus délicates de la psychothérapie moderne. On avait dans le passé, porté par un bel optimisme, supposé et admis que les *images* parentales pouvaient, en quelque sorte, être décomposées et dissoutes, grâce à l'analyse de leur contenu. En réalité, il n'en est rien: certes, on peut aider le malade à retirer les *images* parentales de l'état de projection sur le monde extérieur dans lequel elles se trouvaient, mais elles n'en demeurent pas moins comme toutes les acquisitions de la prime enfance, avec toute leur fraîcheur originelle.⁶⁰⁸

Au fil des ans, Jung nuance son jugement: les images parentales ne peuvent être totalement dissoutes, mais elles poursuivent leur évolution et se retrouvent dans un nouvel espace, où elles activent les couches les plus profondes de la psyché. Jung en retrace la manifestation dans l'inconscient collectif, d'où elles continuent d'exercer leur influence sur le complexe du moi. De plus, l'examen des matériaux inconscients révèle la présence d'un nouvel

⁶⁰⁷ *Des images parentales au totalitarisme étatique.*

⁶⁰⁸ C.G. Jung, La guérison psychologique, p. 215-216.

archétype, qui exerce un effet de recentralisation et permet d'éviter l'éclatement des structures de la conscience; Jung nomme *Soi* cet archétype.

En 1946, Jung publie la Psychologie du transfert, qui traite de la phénoménologie du transfert et de son application dans le domaine psychothérapeutique. S'inspirant d'une série de gravures tirées du Rosarium philosophorum de 1550, il propose une interprétation audacieuse de la relation transférentielle afin de la faire mieux comprendre.

L'intérêt psychologique de ces gravures justifie un commentaire approfondi. En effet, ce que le médecin observe et vit avec le patient lors de la confrontation avec l'inconscient rejoint de façon étonnante la signification contenue dans ces images.⁶⁰⁹

L'ouvrage contient les réflexions préliminaires à une étude sur la phénoménologie des opposés dans l'alchimie; thème dont il traitera de nouveau quelque dix ans plus tard dans un ouvrage imposant, Mysterium conjunctionis.

(...)l'alchimie, en se dégageant peu à peu de son arrière-plan mythique, ne s'est pas seulement transformée en chimie: nous constatons qu'elle s'est également muée en une sorte de philosophie mystique, voire qu'elle en a toujours été une, si bien que l'idée de la conjonction se révèle capable à la fois d'éclairer le mystère obscur des combinaisons chimiques et d'exprimer, en tant que mythologème, l'archétype de l'union des contraires,

⁶⁰⁹ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 56-57.

devenant ainsi l'image de l'*unio mystica*.⁶¹⁰

Puis, regroupant les idées essentielles de sa thèse, Jung discute de leur application dans un contexte psychothérapeutique. Après avoir exprimé son ambivalence quant au phénomène du transfert dont il souligne que l'utilisation entraîne des effets parfois heureux, parfois décevants, selon le sujet concerné, il recommande à l'analyste de s'attaquer d'abord aux projections parentales et de liquider le transfert infantile, se conformant ainsi au modèle proposé par Freud. Au début, explique Jung, le patient cherche inconsciemment à influencer l'attitude et le comportement du médecin, afin de les rendre semblables à ceux de ses parents. Si le thérapeute ne parvient pas à déceler l'attitude névrotique du patient, il n'arrivera à rien de bon, car le patient restera prisonnier de son passé et de son lot d'images.

D'autre part, le médecin désireux d'aider son patient à développer une personnalité adulte et responsable, doit se méfier des résultats obtenus auprès d'un patient modèle, soumis et charmant, chez qui les transformations émanent rarement du plus profond de l'être, de la source intérieure, mais d'un assujettissement à l'autorité extérieure. Il n'amènera jamais ce patient à développer la force de caractère nécessaire pour tenir tête à l'autorité qui se lève devant lui; au mieux, il n'en fera qu'un individu bien "inséré" dans la société, non un être libre et responsable. Le

⁶¹⁰ Ibid, p. 21.

thérapeute doit donc se garder de tomber dans un tel piège et de répondre aux orientations névrotiques du sujet; il doit veiller à ce que, lentement, les images parentales se dissipent et laissent la place à une figure supérieure, plus mûre et plus dense, garante de la réussite de la première étape de l'individuation.

Au fil des années suivantes, les réflexions de Jung se font plus riches et distinctes, à la lumière de sa vaste expérience. Jung se montre de nouveau favorable à l'approche réductiviste, orientée vers le passé, et à l'approche prospective, dirigée vers le futur. Il reconnaît aussi que le transfert est un phénomène normal, contrairement à ce qu'il affirmait en 1935⁶¹¹, et il ajoute que le transfert *"est simplement un moyen pour faire émerger à la conscience les contenus inconscients"*⁶¹². Il rappelle également toute l'importance du transfert pour la réussite du processus d'individuation.

Toutefois, Jung indique sa préférence pour une relation transférentielle tempérée, sereine, qui se déroule dans un climat de confiance et d'amitié. Il répète sa méfiance pour les débordements affectueux qui nuisent à la relation thérapeutique et à la réalisation du Soi; il préfère se consacrer à l'analyse des rêves et des fantasmes de ses patients: *"Personnellement, dit-il,*

⁶¹¹ Voir *The Tavistock Lectures, The Symbolic Life*, C.W. 18, par. 350.

⁶¹² C.G. Jung, *The psychology of the Transference, The practice of Psychotherapy*, CW 16, par. 420.

*je suis heureux chaque fois que le transfert se fait en douceur ou qu'il reste pratiquement imperceptible*⁶¹³.

Dans Psychologie du Transfert, Jung soutient que la relation humaine est une condition indispensable à la réussite de l'individuation. Il croit que la personnalité du patient a besoin d'une autre personne pour projeter ses zones d'ombre et prendre conscience de son côté caché: *"L'homme qui n'est pas relié ne possède pas de totalité, car il ne peut atteindre celle-ci que grâce à l'âme, laquelle à son tour ne peut exister sans son autre côté, qui se trouve toujours dans le "toi"*.⁶¹⁴

D'ailleurs, c'est grâce à la relation transférentielle que l'analyste peut élucider la signification des fantasmes projetés par le patient. L'analyste agit à la façon d'un miroir qui renvoie à leur source les images que le patient doit intégrer de façon permanente. Toutefois, l'utilisation du transfert demeure un art délicat, et c'est le développement personnel de l'analyste qui détermine sa capacité d'intervention. La problématique du patient éveille parfois les démons du thérapeute, entraînant ainsi une distorsion cognitive de la réalité et obligeant ce dernier à une nouvelle plongée dans les abysses intérieurs, au risque de compromettre les chances de réussite de l'entreprise thérapeutique.

⁶¹³ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 25.

⁶¹⁴ Ibid, p. 107.

On doit observer toutefois que la nature et la qualité des contenus constellés chez le patient reflètent dans une large mesure le degré de conscience du praticien. Celui-ci n'est pas seulement un support de projections arbitraires, mais, en tant que témoin du "Soi" réalisé, le point de départ de la diffusion d'une authentique conscience et, si l'on peut risquer le terme, un "projecteur" de clarté. La notion de transfert débouche ici sur celle, immémoriale, de paternité et de maternité spirituelle. Jung aimait à répéter que l'on ne peut conduire quelqu'un plus loin (dans la conscience) qu'on n'y est parvenu soi-même.⁶¹⁵

Jung souligne à maintes reprises la complexité inouïe de la relation transférentielle: à un premier niveau, celle-ci n'est qu'un échange entre deux personnalités; à un deuxième niveau, qui échappe au regard du néophyte, elle est un lien qui se crée entre deux inconscients, produisant ainsi une structure quaternaire.⁶¹⁶ Ce lien vient souvent complexifier le rapport thérapeutique, au point de donner lieu à une série de malentendus, en raison des archétypes qui sont constellés et projetés de part et d'autre.

Dans Psychologie du Transfert, Jung démontre, à l'aide d'emblèmes empruntés à l'alchimie, la relation étroite qui existe entre le processus d'individuation et le transfert: le transfert est un processus archétypique dont la finalité s'apparente à la réalisation de l'individuation; autrement dit, l'image archétypique constellée sur l'analyste présage l'évolution ultérieure du

⁶¹⁵ Gerhard Adler, *La question du sens en psychothérapie*, dans C.G. Jung et la voie des profondeurs, p. 157, note 29.

⁶¹⁶ Jung a nommé ce diagramme, la "quaternité nuptiale".

patient. A l'aide des figures du Rosarium philosophorum, Jung explique comment, selon lui, la relation transférentielle et le processus alchimique visent un but unique: l'alchimiste, en se consacrant à la réalisation du Grand Oeuvre, à la conjonction du Soleil et de la Lune, recherche un but similaire à celui de l'individu qui tente de reconquérir son unité intérieure.

Toutefois, la *conjonction* constitue le thème central de Psychologie du transfert. Jung y revient constamment tout au long de l'essai pour apporter de nombreuses précisions sur le travail de l'analyste et dévoiler les arrière-fonds de la relation transférentielle.

Selon Jung, la *transmutabilité des éléments chimiques* est l'une des meilleures images pour illustrer l'analogie entre l'alchimie et le processus analytique. Elle correspond, sur le plan psychologique, au processus de transformation intérieure: de même que le *magister* s'efforce d'opérer la transmutation du plomb en or, de même l'analyste veille à identifier, puis à intégrer les contenus de l'ombre, nécessaires à la conjonction des opposés. Cette union des opposés fait l'objet de nombreuses descriptions dans la littérature alchimique, où elle est figurée, entre autres, par le mariage mystique, les noces royales. Les éléments à combiner dans la cornue sont complémentaires l'un de l'autre et ils sont symbolisés, entre autres, par les couples "homme et femme", "chien et chienne", "ciel et terre"; leur union entraînent évidemment des modifications chez chacun des partenaires. Jung remarque qu'un phénomène

semblable se produit, au cours de la relation thérapeutique, entre le médecin et le patient.

En outre, Jung souligne que, malgré le fait que les débuts de l'analyse sont souvent marqués par l'apparition de sentiments ambivalents chez le patient dont l'attitude oscille entre la confiance et la méfiance, l'attirance et la répulsion, la relation transférentielle présente un caractère incestueux, signe indiscutable que la projection se produit vraiment et que la confrontation avec le côté obscur se prépare dans la profondeur intérieure.

L'accession à la conscience d'un contenu inconscient consiste en son intégration à la psyché consciente, c'est-à-dire à une *coniunctio Solis et Lunae*. Dans la psychothérapie moderne, dont le principal domaine d'investigation est la psychologie de l'inconscient, ce processus d'intégration est un facteur thérapeutique parmi les plus importants, car il permet de modifier à la fois la nature de la conscience et celle de l'inconscient. Cette opération va en général de pair avec le phénomène appelé *transfert*, c'est-à-dire la projection de contenus inconscients sur le thérapeute.⁶¹⁷

Jung montre comment *"les thèmes servant de base au transfert sont d'abord, il est vrai, d'aspect sombre, même si l'on s'efforce à tout prix de les blanchir, car le domaine de l'oeuvre, c'est l'ombre noire (...) que chacun porte en soi, cet aspect inférieur et par suite caché de la personnalité, la faiblesse qui accompagne*

⁶¹⁷ C.G. Jung, La vie symbolique, p. 103.

*toute force, la nuit qui succède au jour, le mal au bien.*⁶¹⁸ Les alchimistes ont recours à différents symboles pour illustrer la première étape de l'Oeuvre, qu'ils n'hésitent pas à comparer au "*chaos originel de l'univers*". Au cours de cette phase, le complexe du moi se dissout, et les opposés, longtemps retenus prisonniers de la masse opaque, se libèrent enfin. La tension psychique entre les contraires atteint son paroxysme au moment où les structures égotiques volent en éclats et que le moi sombre dans une dépression profonde. Habituellement, ce bouleversement intérieur est annoncé par des rêves apocalyptiques: raz-de-marée, irrptions volcaniques, tremblement de terre, etc. La fin du monde y représente la mort du moi, forcé de consentir à la transformation souhaitée par le dieu intérieur.

La véritable *nigredo* marque ainsi le début de l'Oeuvre. Les alchimistes la considèrent comme le plus grand arcane, le *maximum arcanum*: une fois la noirceur obtenue, disent-ils, il ne reste plus qu'à blanchir la matière de l'Oeuvre. Dans le vocabulaire de la psychologie des profondeurs, il s'agit là de la *grande thérapie*, c'est-à-dire du processus d'individuation, dont les débuts coïncident avec la confrontation avec l'ombre.

Ce douloureux conflit qui commence par la *nigredo* ou *tenebrositas* se trouve décrit par l'alchimiste sous des formes diverses: séparation ou division des éléments, dissolution, calcination, incinération, démembrement d'un corps humain, sacrifices d'animaux particulièrement

⁶¹⁸ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 78.

cruels, couper les mains à la mère, arracher les griffes au lion, disparition du fiancé dans le corps de la fiancée où il se dissout en atomes, etc.⁶¹⁹

Ces images, particulièrement saisissantes, illustrent la tension extrême qui caractérise les débuts de l'Oeuvre. Le thérapeute doit alors soutenir son patient et l'encourager à faire face au conflit qui se déchaîne dans ses entrailles. Peu à peu, le patient s'adaptera à un feu toujours plus violent; il vivra dans sa chair le combat des opposés, et ne se réfugiera pas dans les hauteurs sidérales d'un intellect insensible, car c'est tout son être qui doit être broyé, mûri et purifié. Cela rappelle l'injonction onirique servie par Jung à une patiente qui, dans son rêve, tentait d'échapper au supplice du feu: "*Nicht 'raus, sondern durch!*" "*Non pas sortir, mais passer au travers.*"⁶²⁰ C'est dans le creuset de la souffrance, en effet, que se prépare l'élixir, la *medicina catholica*, qui apaise tous les conflits intérieurs.

Dans Psychologie du transfert, Jung énumère les étapes de l'Oeuvre alchimique et s'en inspire pour décrire les modalités du projet thérapeutique. Au cours de la première phase, les opposés intérieurs se libèrent, et leur libération provoque un écartèlement

⁶¹⁹ Ibid, p. 53.

⁶²⁰ Aniela Jaffé, *Souvenirs des dernières années de C.G. Jung*, dans C.G. Jung et la voie des profondeurs, p. 31.

de la personnalité entre des forces contraires; au même moment, un nouvel archétype apparaît qui tend à unifier les opposés et à reconstituer un nouvel équilibre psychique. C'est ce que les alchimistes appellent l'Axiome de Marie; le passage du quatre (symbole des couples d'opposés) au trois (symbole de l'homme ou de la conscience), puis au deux (symbole de l'inconscient ou de l'aspect féminin, l'anima) et enfin à l'un (symbole du Soi réalisé), résume bien le processus de synthèse qui s'accomplit au cours de l'individuation.

Au cours du processus d'individuation, le moi et l'inconscient se rapprochent l'un de l'autre, et leur union se fait plus forte. En alchimie, l'union des opposés est symbolisée par les images de la conjonction; la première conjonction coïncide avec la rencontre de l'ombre, dont l'intégration correspond à l'assimilation des facteurs instinctuels, de la bête en soi. Encore là, Jung croit que l'essentiel consiste à atteindre la totalité de l'être, non la perfection de l'être.

Dans ce sens, la découverte du côté obscur rejoint non seulement la dimension personnelle de l'ombre, mais aussi l'aspect sombre du Soi; il s'agit alors de la dimension archétypique de l'ombre. A l'instar de Jung, Edward Edinger voit dans l'image du diable la face obscure de Dieu, que l'homme doit intégrer en l'affrontant dans un combat moral, dans un conflit entre le bien et le mal, sous la tension créée par la libération des opposés. La nécessité où se

trouve alors la divinité d'être sauvée par l'homme, c'est-à-dire la nécessité d'intégrer le Soi à la conscience, apparaît à Jung comme la marque distinctive de l'oeuvre alchimique.

Le Mercure est sans contredit l'un des principaux symboles de l'iconographie alchimique; il représente la matière première de l'Oeuvre. La première gravure du Rosarium représente la fontaine mercurielle, symbole de l'inconscient et de ses propriétés auto-régénératrices. Tout comme l'Ouroboros, la fontaine mercurielle illustre le renouvellement des énergies psychiques, et c'est ce qui fait dire aux alchimistes, à la suite du pseudo-Démocrite: "*La nature se réjouit de la nature, la nature vainc la nature et la nature maîtrise la nature*"⁶²¹. Il est facile de comprendre pourquoi le Mercure, métal aux propriétés étonnantes, frappe l'imaginaire de l'alchimiste, qui n'hésite pas à l'utiliser pour souligner le caractère paradoxal de l'Oeuvre. Quant à Jung, il y voit le symbole de l'inconscient, qui porte en lui les contraires, sous une double forme, tantôt infernale, où il est associé au diable et à la bête, tantôt céleste, où il représente le fils des philosophes, l'enfant divin, la pierre des sages.

C'est au cours de la deuxième étape du processus alchimique, c'est-

⁶²¹ Berthelot, *Alchimistes grecs*, II, 1, 3. Cité par C.G. Jung dans Psychologie du transfert, p. 126.

à-dire de l'*albedo*, que se pose vraiment selon Jung le problème du transfert. Dans l'alchimie, l'union des contraires, figurée par la rencontre du Soleil et de la Lune, du Roi et de la Reine, revêt un aspect incestueux: comme l'explique Jung, "*l'inceste symbolise l'union de l'être avec lui-même, l'individuation ou réalisation du Soi...*"⁶²² Les noces royales visent donc l'union du conscient et de l'inconscient, alors que le *magister* et sa compagne, la *soror mystica*, consomment un amour *contra naturam* et le projettent dans l'athanor. Dans la cornue surgit en un mouvement embrasé, une gamme infiniment variée d'émotions, allant de l'amour à la haine, du désespoir à l'exaltation la plus élevée. Qu'on ne s'y méprenne pas: l'amour dont il est question ici n'est pas l'amour passionnel, l'amour qui unit deux êtres et qui satisfait les désirs de chacun, mais plutôt l'amour issu du Soi, qui n'a rien à voir avec l'amour humain. Cet amour contre nature, qui exige un renoncement total aux vues de la conscience, en vient inmanquablement à tenir l'adepte déchiré entre les pôles opposés. Les récits édifiants qu'écrivent là-dessus les couples alchimiques, dont les plus connus sont ceux de Zosime et Theosebeia, de Nicolas Flamel et Perronelle, de John Pordage et Jane Leade⁶²³, dissipent tous les soupçons à ce sujet. Quant à Jung, il en parle librement et livre le fond de sa pensée sur le sujet dans un entretien qu'il accorde en 1959 à un jeune invité, Miguel Serrano. Celui-ci en conserve des bribes importantes comme en fait foi le passage suivant.

⁶²² C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 77.

⁶²³ Voir La vie symbolique, p. 103.

Cette union psychique n'a jamais lieu dans l'amour ordinaire, car même si les amants peuvent désirer se fondre complètement l'un dans l'autre, il y aura toujours quelque chose pour les séparer. Seul le mariage magique peut combler la faille. Jung disait que l'union psychique ne pouvait avoir lieu que dans un esprit d'amour, car c'est seulement alors que l'on consent à tout risquer. Néanmoins l'amour de l'union psychique est plein d'embûches et de dangers. C'est un amour sans amour, contraire aux lois de la création physique et de l'histoire.⁶²⁴

Sur le plan thérapeutique, la fusion des inconscients de l'analyste et du patient donne naissance à une série de rêves fort utiles dans le processus d'individuation: *"Des images et des rêves sont produits entre les deux et deviennent communs aux deux, si bien que ni l'un ni l'autre ne se rappelle lequel a le premier produit le rêve ou l'image."*⁶²⁵

Ces commentaires de Jung font mieux comprendre pourquoi le processus alchimique est décrit comme "l'oeuvre contre nature". L'image de l'inceste symbolise l'union avec soi-même et marque la nature très intime de la conjonction. Voilà pourquoi le symbolisme alchimique représente les éléments de la conjonction comme un couple d'opposés: frère et soeur, mère et fils, fille et père.

L'aspect incestueux d'une telle constellation d'amour, souligne Marie-Louise von Franz, vise à nous rendre

⁶²⁴ Marie-Louise von Franz, C.G. Jung et la voie des profondeurs, La Fontaine de Pierre, p. 108.

⁶²⁵ Ibid, p. 108.

conscients de la projection; elle nous pousse à comprendre qu'il s'agit en définitive d'une union intérieure des composantes de la personnalité en nous-mêmes en vue d'un "mariage spirituel" qui soit une expérience intérieure non projetée.⁶²⁶

L'image de l'Ouroboros est fréquemment évoquée pour désigner le processus d'autofécondation qui se déroule au cours de l'individuation. Il arrive aussi que, dans ses rêves, une personne se voit douée des organes sexuels du mâle et de la femelle; c'est là une vision qui évoque la chose double, le *rebis*. Cela signifie que l'union des pôles opposés est indispensable pour la réalisation de la conjonction. Le retour à la source intérieure, à l'abîme insondable où tout a commencé, est en effet une opération nécessaire pour remédier à l'état de sécheresse provoqué par la dissociation névrotique. Dans ce sens, le roi et la reine représentent des figures impersonnelles, collectives, qui sont celles de l'esprit et du corps obligés de s'unir pour assurer la perpétuité du royaume. De même, dans la relation thérapeutique, l'anima du patient est projetée sur le thérapeute, et c'est là une condition indispensable à son intégration ultérieure.

(...)la production de la totalité est un phénomène intrapsychique qui dépend essentiellement de l'existence d'une relation de l'individu avec une autre personne.

⁶²⁶ Marie-Louise von Franz, C.G. Jung, son mythe en notre temps, Buchet/Chastel, p. 254.

Cette relation est, en soi, un degré préliminaire et une possibilité d'individuation mais elle ne prouve pas l'existence de la totalité. La projection sur le partenaire féminin contient l'anima et en même temps le Soi.⁶²⁷

Chez l'homme, l'union du roi et de la reine symbolise l'union du moi et de l'anima; le *magister* tente une opération semblable avec sa *soror mystica*. Jung prend soin de mettre en garde contre toute confusion sur la signification réelle des opérations qu'il décrit lui-même:

(...)c'est une erreur de croire que la confrontation personnelle avec le partenaire joue le rôle principal. Ce rôle échoit au contraire à la confrontation intérieure de l'homme avec l'anima, et de la femme avec l'animus. La conjonction non plus n'a pas lieu avec le partenaire personnel; c'est un jeu royal entre la partie active et masculine de la femme, son animus, et la partie passive et féminine de l'homme, son anima.⁶²⁸

La relation transférentielle se complexifie au point de former une structure quaternaire: d'une part, il y a l'homme et son anima; d'autre part, la femme et son animus. Chacun des partenaires sert de support à la projection de sa partie inconsciente, et il accompagne l'autre dans son cheminement. Toutefois, la véritable conjonction ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur même de l'individu, qu'avec soi-même. Cette union a lieu dans le bain, dans la fontaine mercurielle, c'est-à-dire dans les eaux de l'inconscient.

⁶²⁷ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 107, note 18.

⁶²⁸ Ibid, p. 125.

Là-dessus, Jung rappelle que l'eau est un symbole privilégié du Mercure chthonien, brûlant, de la libido sexuelle, qui unit les contraires à partir du bas, de l'instinct, alors que la colombe représente l'âme, le Saint-Esprit, le lien d'amour qui relie les contraires l'un à l'autre sur le plan spirituel.

L'Oeuvre consiste donc à procéder à la conjonction, à l'union des opposés, du Soleil et de la Lune, du roi et de la reine, afin de produire l'Un incorruptible, le Soi. Pour y parvenir, le bain doit d'abord se transformer en une prison, en un sépulcre, où le couple royal subit ensuite une série d'opérations, dont la putréfaction, la combustion, l'incinération, etc. La mort du couple royal, qui représente l'abandon du moi, n'est toutefois que le prélude indispensable à la naissance du *fils des philosophes*. Ce processus est admirablement illustré dans les dernières gravures du Rosarium.

Les processus décrits dans les dernières gravures, ajoute Jung, appartiennent aux péripéties du phénomène de la conjonction. Ils ont trait aux effets secondaires de la rencontre des contraires, qui ont entraîné la personnalité consciente dans leur unification. La conséquence extrême en est une dissolution du moi dans l'inconscient, donc une sorte de mort.⁶²⁹

L'union du moi et de l'inconscient donne ainsi naissance au Soi qui englobe les deux éléments de la conjonction. C'est pourquoi les symboles qui représentent le Soi reflètent presque toujours sa nature antinomique. Les anciens ne déclarent-ils pas en effet que

⁶²⁹ Ibid, p. 160.

la pierre philosophale est constituée d'un corps et d'un esprit, que l'*homunculus* est hermaphrodite et que le *rebis* est la chose double. Jung formule une idée semblable en des termes différents: "*Le Soi est moi et non-moi, subjectif et objectif, individuel et collectif. Il est, en tant que degré suprême de la totale union des contraires, le symbole unificateur*"⁶³⁰

Dans Psychologie du transfert, Jung propose une interprétation prospective du transfert négatif. Comme exemple, il explique que les rêves où le patient assiste aux funérailles de ses parents ne font pas qu'évoquer les conflits passés et la satisfaction d'un désir refoulé, mais qu'ils constituent surtout une réponse à la poussée de l'individuation et au besoin de s'affranchir définitivement de l'autorité parentale, à la nécessité de conquérir sa propre autonomie.

Jung soutient une idée semblable depuis plusieurs années; on en retrouve l'essentiel dans sa correspondance avec le Dr. Loy en 1913.⁶³¹ De même, ajoute-t-il, le transfert positif vise à satisfaire non seulement les besoins infantiles et affectifs du sujet, mais aussi son adaptation au monde extérieur. Selon lui, l'être humain est partagé entre deux besoins fondamentaux; d'une part, il cherche à s'unir à l'autre, d'autre part, il désire s'éloigner de l'autre pour mieux se réaliser, s'*individuer*. Le

⁶³⁰ Ibid, p. 130.

⁶³¹ Voir dans La guérison psychologique.

transfert répond à ce double besoin: besoin d'union avec l'autre et besoin d'union avec soi-même. Jung ajoute que seuls le transfert et le contre-transfert positifs rendent possibles l'intégration des contenus inconscients et la réalisation du Soi.

Le mode négatif de transfert, sous forme de résistances, d'antipathie et de haine, confèrera au départ une importance considérable - quoique négative - au "toi" et il s'efforcera de parsemer d'obstacles de toutes sortes le chemin que pourrait prendre la moindre possibilité d'un transfert positif. Par conséquent, le symbolisme typique de la synthèse des opposés, trait caractéristique du transfert positif, ne pourra pas se développer.⁶³²

Grâce à l'étude de l'alchimie, Jung discerne les racines profondes du transfert; il mesure également les effets du transfert archétypique. Selon lui, l'analyste qui surmonte ses penchants obscurs et atteint un certain niveau de réalisation intérieure, devient détenteur de la pierre philosophale, et son influence se répand autour de lui, en silence, telle la poudre d'or qui vainc l'opacité de la matière et transforme le vil plomb en or pur.

Cet aspect du transfert est particulier à la psychologie jungienne, où la relation thérapeutique s'opère à deux niveaux distincts, le conscient et l'inconscient, et où la personnalité du thérapeute s'estompe devant l'archétype du Soi qui manifeste son influence rayonnante. L'histoire du faiseur de pluie rapportée par Richard Wilhelm, traducteur du Yi king, illustre bien la pensée de Jung sur

⁶³² C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 16, note 1.

ce sujet.

Une grande sécheresse sévissait à l'endroit où vivait Wilhelm: depuis des mois il n'était pas tombé une goutte de pluie et la situation devenait catastrophique. Les catholiques multipliaient les processions, les protestants les prières, les Chinois brûlaient des bâtonnets d'encens et tiraient des coups de feu pour effrayer les démons de la sécheresse, mais rien n'y faisait. A la fin les Chinois dirent: "Nous allons chercher le faiseur de pluie." Et l'on vit apparaître, venant d'une autre province, un vieil homme tout desséché. La seule chose qu'il demanda fut une petite maison tranquille quelque part et il s'y enferma pendant trois jours. Le quatrième jour les nuages s'amassèrent et il y eut une grande tempête de neige à une époque de l'année où l'on ne s'attendait pas à de la neige. Le résultat était extraordinaire et la ville était si pleine de rumeurs sur le prodigieux faiseur de pluie que Wilhelm alla lui demander comment il s'y était pris. Il lui dit, d'une façon tout européenne: "On vous appelle le faiseur de pluie. Voudriez-vous me dire comment vous avez fait la neige?" Et le petit Chinois de lui répondre: "Je n'ai pas fait la neige; je ne suis pas responsable. - Mais qu'est-ce que vous avez fait pendant ces trois jours? - Oh! ça, je peux l'expliquer. Je viens d'un autre pays où les choses sont en ordre. Ici elles sont sorties de l'ordre, elles ne sont pas comme elles devraient être selon le commandement du Ciel. Par conséquent le pays tout entier n'est pas en Tao, et moi non plus je ne suis pas dans l'ordre naturel des choses, parce que je suis dans un pays en désordre. C'est pourquoi j'ai dû attendre trois jours pour me remettre en Tao, et alors, naturellement, la pluie est venue."⁶³³

Il en va de même pour l'analyste qui, après avoir été touché par le mal de son patient, rétablit l'ordre, le Tao, à l'intérieur de lui-même et libère le patient de ses souffrances morales. Peu à peu, l'influence du Soi réalisé se propage autour de lui, et l'ordre s'établit dans la psyché du patient. Jung a donc recours à la

⁶³³ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome II, p. 203-204.

notion de synchronicité pour étayer la notion de transfert transpersonnel. A la suite de Paracelse, il affirme aussi que "*le médecin est le moyen par lequel la nature est introduite dans l'oeuvre*"⁶³⁴. Dans le symbolisme alchimique, ce phénomène est représenté, entre autres, par la poudre de projection, qui est une poudre d'or représentant la conscience nouvelle qui s'est développée chez l'analyste, et qui émane du Soi et libère l'individu de ses frontières égotiques.

Lorsqu'on possède ce Mercurius pénétrant, ajoute Jung, (...) on peut le "projeter sur d'autres corps et faire passer ceux-ci de l'imperfection à l'état de perfection."⁶³⁵

Les alchimistes affirment généralement que la pierre réalisée a la propriété de transformer les métaux vils en or pur. C'est là une excellente image pour illustrer le rayonnement psychique émanant du Soi réalisé, dont l'analyste est l'humble dépositaire. L'ordre établi se propage à l'extérieur et cherche à s'instaurer dans la conscience du malade; autrement dit, la fonction transcendante se constelle à nouveau et favorise le processus de recentralisation, qui dissipe les effets causés par la dissociation névrotique. Cette dimension transpersonnelle du transfert relie les deux partenaires et dévoile les arrière-fonds psychiques sur lesquels se

⁶³⁴ Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, son mythe en notre temps, p. 72.

⁶³⁵ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 380.

profile une aurore nouvelle, une conscience plus vaste.

Il ne fait aucun doute que Jung doit sa découverte de la dimension archétypique du transfert à l'étude de l'alchimie. En effet, l'iconographie alchimique, en plus de lui rappeler ses premières intuitions, lui confirme le bien-fondé de ses premiers travaux sur la *participation mystique* et lui fait découvrir les vertus thérapeutiques de celle-ci. Elle permet à Jung de marquer un pas de géant et de saisir l'essence véritable, la signification réelle de la fameuse chaîne d'or d'Hermès; Jung se sait désormais relié à une authentique tradition spirituelle qui passe par la découverte du feu secret. C'est ainsi qu'il écrit, dans une lettre adressée au professeur Rudolf Bernoulli le 5 octobre 1944:

Sans aucun doute, le nombre des herméticiens tend de nos jours vers zéro. Mais il n'a d'ailleurs jamais été très grand car l'aurea catena dont vous parlez dans votre lettre n'est pas transmise par des écoles ni par une tradition consciente, elle l'est par l'inconscient. L'hermétisme n'est pas un choix mais une destinée, de même que l'*ecclesia spirituali* n'est pas une organisation mais une *electio*.⁶³⁶

Note 3 au bas de la lettre: "Aurea catena" est une allusion à l'écrit alchimique *Aurea catena Homeri*, Francfort s.Main, 1762. Cette expression désigne une chaîne de sages qui débute avec la figure légendaire d'Hermès Trismégiste, traverse les siècles et relie le Ciel et la Terre.

Jung dévoile là le fond de sa pensée en partageant avec son correspondant une réflexion audacieuse, qu'on ne retrouve

⁶³⁶ C.G. Jung, Correspondance, tome II, p. 84.

malheureusement pas dans ses nombreux ouvrages sur le sujet. Par ailleurs, son initiation à la tradition alchimique semble coïncider avec l'apparition qu'il eut de Philémon lors de sa périlleuse descente aux enfers qui s'est poursuivie de 1913 à 1918. Ne confie-t-il pas lui-même que ces années constituent l'étape la plus importante de toute de sa vie, car c'est au cours de ces années qu'il a reçu le germe fécond de son oeuvre entière. *"Toute mon activité ultérieure, écrit-il dans Ma vie, a consisté à élaborer ce qui avait alors jailli de l'inconscient et qui tout d'abord m'inonda. Ce fut la matière première pour l'oeuvre d'une vie".*⁶³⁷

L'étude de l'alchimie révèle donc à Jung un nouveau paradigme de la relation thérapeutique en lui montrant la nécessité de la relation transférentielle pour la réussite de l'individuation. Dans une lettre du 23 juillet 1934 adressée à la psychologue américaine Elined Kotschnig, Jung écrit: *"Dans votre cas, une expérience érotique éloignerait votre cliente de son but secret qui est, du moins pour l'instant, l'individuation, et celle-ci consiste pour elle en une conscience accrue d'elle-même."*⁶³⁸ Dans une note ajoutée au bas de son texte, le traducteur de cette lettre souligne que les conceptions de Jung sur le sujet ont beaucoup évolué par la suite; il a raison, car dans ses conceptions tardives portant sur l'individuation, Jung conçoit les pratiques érotiques comme "une

⁶³⁷ C.G. Jung, Ma Vie, p. 232.

⁶³⁸ C.G. Jung, Correspondance, tome I, p. 226.

des conditions fondamentales" de l'individuation.

C'est ce que confirme une lettre datée du 7 février 1950 adressée au Dr Aloys von Orelli.

(...)dire que l'individuation se produit parfois sans mariage, par la voie de l'introspection et de la méditation, cela me semble trop positif. Il faudrait ajouter immédiatement ici, pour éviter les erreurs de compréhension, qu'une relation de caractère responsable, quelque nom qu'on lui donne, y est indispensable; sinon, ce qui se passe, c'est que le côté correspondant de l'individu reste non développé.⁶³⁹

En 1950, Jung connaît très bien la philosophie alchimique. Deux faits majeurs l'y ont conduit: c'est d'abord, après la publication de Psychologie du Transfert en 1946, la cueillette d'une abondante documentation en vue de réaliser l'oeuvre maîtresse de sa vie, son testament alchimique, Mysterium conjunctionis; puis, en 1944, il est victime d'un infarctus et c'est là un incident dramatique qui va le bouleverser. L'infarctus qui le terrasse et menace de le transporter dans un autre monde lui révèle, dans un décor à la fois somptueux et tragique, la finalité du Grand Oeuvre alchimique. Au cours de sa maladie, sous l'assaut d'un flot d'images venant de l'au-delà, Jung distingue les différentes formes du mariage mystique telles que les décrit la tradition occidentale: successivement, il contemple le mariage du rabbin Siméon bar Jochai, celui des séphirot Malkouth et Tipheret, les noces

⁶³⁹ C.G. Jung, Correspondance, tome III, p. 16.

apocalyptiques de l'Agneau et de la Jérusalem céleste, et enfin la hiérogamie de Zeus et de Hera. Jung a laissé le récit de cet événement dans une des plus belles pages de son autobiographie.

A cette heure de la nuit, écrit Jung, l'infirmière avait l'habitude de réchauffer mon repas, car alors seulement je pouvais absorber quelque nourriture et manger avec appétit. Pendant un certain temps, il me sembla que l'infirmière était une vieille femme juive, beaucoup plus âgée qu'elle n'était en réalité, et qu'elle me préparait les rituels mets casher. Quand je la regardais, je croyais voir comme un halo bleu autour de sa tête. Je me trouvais moi-même - à ce qu'il me semblait - dans le *Pardes Rimmonim*, le jardin des grenades, on y célébrait le mariage de Tiphereth avec Malkouth. Ou bien j'étais comme le rabbin Simon ben Yochai, dont on célébrait le mariage dans l'au-delà. C'était le mariage mystique tel qu'il apparaîtrait dans les représentations de la tradition cabalistique. Je ne saurais vous dire combien cela était merveilleux. Je ne cessais de penser: "C'est là le jardin des grenades! C'est le mariage de Malchuth avec Tiphereth!" Je ne sais exactement quel rôle j'y jouai. Au fond il s'agissait de moi-même: j'étais le mariage, et ma béatitude était celle d'un mariage bien heureux.

Peu à peu, la vision du jardin des grenades s'estompa et se transforma. Alors lui succéda le "mariage de l'agneau", dans une Jérusalem pompeusement parée. Je suis incapable de décrire quels en étaient les détails. C'étaient d'ineffables états de béatitude, avec anges et lumières. Quant à moi, j'étais le "mariage de l'agneau".⁶⁴⁰

Cette expérience intérieure a un impact très fort sur sa psychologie. A partir de ce jour, Jung est convaincu de la nécessité du transfert pour atteindre la fameuse *coniunctio*, l'accomplissement suprême de l'Oeuvre, comme le rappelle avec justesse sa plus proche collaboratrice, sa *soror mystica*, Marie-

⁶⁴⁰ C.G. Jung, Ma vie, p. 336.

Louise von Franz.

Lorsque je le revis ensuite, il me dit: "Ce que j'ai écrit dans le *Mysterium* est vrai. Je n'ai pas besoin de modifier le texte. Je sais seulement désormais à quel point ces choses sont réelles".⁶⁴¹

⁶⁴¹ Marie-Louise von Franz, Aurora consurgens, p. 17.

CONCLUSION DU CINQUIEME CHAPITRE

Après avoir retracé l'évolution de la notion de transfert dans la psychologie de Jung, nous devons maintenant faire ressortir les points essentiels de notre recherche et mesurer l'influence de l'alchimie sur les idées développées par Jung, notamment sur le transfert et le rapport de celui-ci à l'individuation.

Dès 1910, le transfert jungien se distingue par son caractère d'ouverture à l'autre. Étienne Perrot souligne ce trait dans son magnifique ouvrage La voie de la transformation d'après C.G. Jung et l'alchimie:

(...)le praticien doit, selon Jung, prendre le risque d'ouvrir l'inconscient en lui à l'inconscient chez son visiteur, plutôt que de se renfermer par prudence dans le champ étroit et sans profondeur du moi individuel conscient. Le transfert pour Jung, répétons-le une fois encore, c'est en effet la communication d'inconscient à inconscient, réalisé ou non.⁶⁴²

La relation thérapeutique exige donc une grande disponibilité de la part du thérapeute. *"Le médecin doit sortir de son anonymat et rendre compte de lui-même comme il attend que son patient le fasse, insiste Jung."*⁶⁴³ Cette ouverture généreuse envers l'autre, qui

⁶⁴² Étienne Perrot, La voie de la transformation d'après C.G. Jung et l'alchimie, p. 124.

⁶⁴³ C.G. Jung, The Practice of Psychotherapy, C.W. vol. 16, par. 23.

caractérise l'approche thérapeutique développée par Jung, comporte toutefois des dangers.

(...)l'alchimiste insiste sur le fait que la teinture ou eau divine est loin de n'avoir qu'une action curative ou ennoblissante, mais que la préparation peut aussi agir comme un poison mortel qui pénètre les corps de la même façon que l'esprit (pneuma) pénètre sa pierre.⁶⁴⁴

Jung souligne l'exigence du projet thérapeutique dans Psychologie et alchimie: le médecin ne doit pas craindre de prendre sur lui le mal du patient et partager ainsi le poids de ses souffrances morales.

Personne ne joue avec le feu ou ne manipule les poisons sans se brûler les doigts ou sans en sentir au moins un peu les effets en quelque point faible. Car le vrai médecin ne demeure jamais au bord mais se trouve toujours au coeur du problème.⁶⁴⁵

Jung recommande aussi au thérapeute de se prémunir contre les dangers de la contamination psychique, bien que celle-ci porte en elle-même le secret de la guérison. "*Le blessé seul guérit*", répète sans cesse le vieux médecin de Kusnacht, que les exigences de l'Oeuvre n'ont pas épargné.⁶⁴⁶

La difficulté de composer avec le transfert et le risque permanent

⁶⁴⁴ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 382.

⁶⁴⁵ Ibid, p. 7.

⁶⁴⁶ Voir Ma Vie, p. 160.

d'être envahi par des énergies tumultueuses et redoutables expliquent l'ambivalence de Jung au sujet du transfert et de son usage psychothérapeutique. Quoiqu'il en soit, Jung croit qu'au terme de la relation thérapeutique, le patient et l'analyste, sortent tous deux changés, de leur gré ou non.

Les motifs qui poussent Jung à modifier sa conception du transfert et à défendre des points de vue parfois diamétralement opposés sont évidents: tantôt, il reconnaît que l'utilisation du transfert est indispensable à la réussite du projet thérapeutique, et il en vante les nombreux mérites; tantôt, il adopte une position inverse et souligne les multiples dangers du transfert. Quelques auteurs inclinent à penser que ces alternances continuelles entre des points de vue diamétralement opposés découlent des relations conflictuelles entre Jung et Freud. En effet, ils croient que Jung, en minimisant l'importance du transfert, qui est un des concepts fondamentaux de la psychanalyse classique, s'attaque directement à Freud et cherche à en discréditer les travaux.

Personnellement, nous ne croyons pas qu'on puisse évoquer les différends qui opposent Jung à Freud, ni la rupture tragique qui marque la fin de leur relation, pour expliquer les points de vue adoptés par Jung. Au contraire, la lecture attentive des ouvrages écrits par Jung de 1912 à 1955 - date de publication de Mysterium conjunctionis - révèle que Jung reconnaît, en des termes souvent élogieux, les mérites et les découvertes de son prédécesseur.

L'ambivalence de Jung au sujet du transfert nous semble tenir davantage de son vécu personnel. Son agacement vis-à-vis du transfert, dont il reconnaît l'importance à plusieurs reprises dans ses ouvrages de maturité, provient en fait de l'exigence qu'elle représente pour le clinicien. En effet, Jung est un empiriste au sens fort du terme, et tous ses travaux en psychologie s'inspirent largement de ses expériences; ses recherches sur le transfert ne font pas exception à la règle, car il en fait lui-même l'âpre découverte, la douloureuse expérience, éprouvant dans sa chair les déchirements et les conflits des devoirs qui jalonnent la longue route de l'individuation. Certains passages de son autobiographie le montrent comme un être déchiré entre les valeurs morales de la conscience et les exigences du Soi.

Par ailleurs, les bilans biographiques dressés par Barbara Hannah⁶⁴⁷ et Gérard Wehr⁶⁴⁸ dévoilent certains aspects de la vie amoureuse de Jung et ses rapports parfois intimes avec des disciples proches. Ils révèlent, entre autres, que Jung, s'étant épris d'une femme en 1907, confie à Freud qu'il s'est découvert "des composantes polygames", ce que lui confirme peu après sa rencontre d'une autre femme, Sabina Spielrein, dont il tombe vite amoureux.

⁶⁴⁷ Hannah, Barbara, Jung, sa vie et son oeuvre, Dervy-Livres.

⁶⁴⁸ Wehr, G., Jung: A Biography, Boston, Shambhala, 1987.

De son côté, Vincent Brome⁶⁴⁹ évoque les relations passionnées de Jung avec Antonia Wolff et les complications qui s'ensuivirent dans son union conjugale. Antonia Wolff vient consulter Jung en 1912, car elle souffre d'une grave dépression suite au décès de son père; elle a 22 ans, Jung en a 37. A ses yeux, Jung incarne l'archétype du père, qui lui manque et qui serait indispensable à son fragile équilibre psychologique; pour Jung, par contre, Antonia incarne l'anima inspiratrice, qui l'incite à se libérer de l'emprise maternelle de son épouse Emma.

Dans son autobiographie, Jung donne quelques indications sur sa conception de l'anima, qui permettent de mieux comprendre les origines du clivage qui existe dans ses orientations amoureuses. Il trouve notamment matière pour illustrer que, selon lui, il existe deux types de femmes: l'épouse-mère, personnifiée par Emma, et la femme inspiratrice, incarnée par Toni. Et il avoue ne pouvoir se passer ni de l'une ni de l'autre, au point d'imposer la présence d'Antonia dans sa résidence de Küsnacht, lors des week-ends passé en famille, au grand dam et à la furie d'Emma.

Dans une lettre du 30 janvier 1910, Jung fait à Freud une confidence révélatrice: *"L'analyse de sa propre épouse fait partie des choses assez difficiles, tant qu'on ne s'est pas assuré mutuellement la liberté. La condition d'un bon mariage semble être*

⁶⁴⁹ Vincent Brome, Carl Gustav Jung, l'homme et le mythe, Hachette, 1986.

*la garantie de l'infidélité.*⁶⁵⁰ Toute la lettre révèle les conflits amers d'un Jung polygame, qui cherche à résoudre sa propre équation et à surmonter le défi que lui impose la nature.

Jung a donc vécu les exigences impérieuses du transfert, mais il en a aussi vérifié les vertus thérapeutiques à maintes reprises. De plus, ses relations intimes avec de nombreux patients lui ont beaucoup appris, comme il s'en confie dans Ma Vie.

La rencontre avec mes analysés et la confrontation avec le phénomène psychique qu'eux et mes malades m'ont présenté, dans un déroulement inépuisable d'images, m'ont appris infiniment de choses, non seulement des données scientifiques mais aussi une compréhension de mon être propre.⁶⁵¹

L'étude de l'alchimie montre à Jung l'importance de s'ouvrir à l'autre. Elle lui enseigne encore que l'analyste doit être sensible à la blessure du patient, que ce n'est qu'à ce prix que les archétypes de la guérison se constellent et atteignent le cœur du patient. Par le moyen du transfert, l'analyste entre donc en contact avec l'ombre du patient et se mesure à elle, au risque de subir les effets de la contamination psychique. C'est pourquoi il est préférable, explique Jung, que l'analyste ait subi, au préalable, une analyse pour se prémunir contre les effets néfastes de la contamination psychique.

⁶⁵⁰ Sigmund Freud et C.G. Jung, Correspondance 1906-1914, Éditions Gallimard, p. 378.

⁶⁵¹ C.G. Jung, Ma Vie, p. 171.

Personne ne joue avec le feu ou ne manipule les poisons sans se brûler les doigts ou sans en sentir au moins un peu les effets en quelque point faible. Car le vrai médecin ne demeure jamais au bord mais se trouve toujours au coeur du problème.⁶⁵²

Dès 1935, dans Tavistock Lectures, Jung explique comment l'analyste doit se montrer sensible aux émotions de son patient et qu'*"il ne doit pas ignorer le fait qu'il peut être affecté par elles. Son devoir est d'accueillir les émotions de son patient et de les lui refléter le plus fidèlement possible."*⁶⁵³ Il reprend cette idée dans Psychologie du Transfert et affirme de nouveau que l'analyste doit partager les souffrances de son patient.

De toute évidence, l'étude de l'alchimie influence grandement Jung dans sa conception du transfert. Grâce à l'étude de l'iconographie alchimique, Jung développe une théorie précise du phénomène de la conjonction animus-anima, qui le conduit à insister sur la nécessité du partenaire dans la réalisation de l'individuation.

Dans son essai intitulé Jung: l'oeuvre-vie, Anthony Stevens soutient que l'alchimie a contribué au développement de la psychologie de Jung en affinant sa compréhension du transfert. Grâce à elle, il perçoit la relation qui unit le thérapeute et son patient comme une véritable *conjunctio*. Liés l'un à l'autre,

⁶⁵² C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 7.

⁶⁵³ C.G. Jung, The Symbolic Life, C.W. vol. 18, par. 319.

telles des substances chimiques déposées dans le fond du creuset, le thérapeute et son patient agissent réciproquement l'un sur l'autre. Jung reprend une idée semblable dans le tome XVI des Collected Works: "*Quand deux substances chimiques se mêlent, elles se trouvent modifiées toutes les deux, très précisément comme dans le transfert*".⁶⁵⁴

Au fur et à mesure que Jung précise ses idées sur le transfert, il insiste de plus en plus sur la nécessité de cultiver le rapport à l'autre, indispensable à l'individuation. La relation humaine lui semble essentielle et aussi importante que le rapport entretenu avec le monde intérieur. La relation thérapeutique constelle la couche transpersonnelle de la psyché et anime les archétypes nécessaires à l'individuation.

Dans la *solutio*, la *separatio* et l'*extractio*, on utilise ou en extrait le *succus lunariae* (suc de lunaire, le sang ou l'*aqua permanens*). Ce "liquide" provient de l'inconscient. Toutefois, il n'en est pas toujours le contenu propre, mais souvent il constitue plutôt l'action de l'inconscient sur la conscience. Il s'agit là, apparemment, de l'action indirecte bien connue du médecin, que des contenus inconscients constellés opèrent en provoquant une attraction, une assimilation, un changement de direction vers l'inconscient. On observe ce phénomène non seulement dans la formation progressive des obsessions hypocondriaques, des phobies et des idées délirantes, mais aussi dans les rêves, les fantaisies et les phénomènes créateurs, dans lesquels le contenu inconscient contraint l'attention à se fixer sur lui. Cette dernière est le *succus vitae* (suc de vie), le sang, l'intérêt vital que le malade extorque aussi au médecin et sans lequel on ne peut espérer aucun effet

⁶⁵⁴ C.G. Jung, The practice of Psychotherapy, C.W. vol. 16, p. 171, par. 358.

thérapeutique véritable.⁶⁵⁵

Le cabinet de l'analyste devient ainsi le creuset, où l'inconscient du patient subit l'effet du feu transpersonnel qui le purifiera de ses scories égotiques.

Par ailleurs, l'étude de l'alchimie a permis à Jung d'élaborer un certain nombre de réflexions sur les implications sociales du projet thérapeutique. En effet, la relation analytique favorise chez le patient une ouverture sur le monde extérieur: l'être accompli devient le symbole des relations que les membres de la collectivité entretiennent entre eux, en vue d'édifier un nouvel ordre social.

Le phénomène du transfert est sans aucun doute l'un des syndromes les plus importants et les plus riches du processus d'individuation et signifie plus qu'une simple attraction ou répulsion personnelle. Grâce à ses contenus et à ses symboles collectifs, il déborde largement la personnalité individuelle pour passer dans la sphère sociale et rappelle ces connexions humaines supérieures qui font si cruellement défaut à l'ordre, ou plutôt au désordre social d'aujourd'hui. Les symboles du cercle et de la quaternité, si caractéristiques du processus d'individuation, s'ils renvoient d'une part au passé et à une organisation primitive originelle de la société humaine, indiquent d'autre part la voie d'avenir qui mène à un arrangement interne de la psyché. C'est comme si la psyché était l'instrument indispensable à la réorganisation de la communauté civilisée, par opposition aux organisations collectives tellement en faveur aujourd'hui, où s'agrègent des êtres inachevés, des sous-hommes.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ C.G. Jung, Mysterium conjunctionis, tome I, p. 199.

⁶⁵⁶ C.G. Jung, Psychologie du transfert, p. 200.

Grâce à l'étude de l'alchimie, Jung discerne également la nature transpersonnelle du transfert et l'impossibilité de résoudre parfois le transfert sur le plan personnel. Vers la fin de sa carrière, Jung soupçonne la présence d'un "*facteur instinctuel de très haute importance, la libido de parenté*", dissimulé derrière le transfert. Il se montre prudent quant au retrait précipité des projections et la cessation de l'analyse, et il demeure favorable à l'idée de poursuivre le traitement aussi longtemps que l'inconscient ne trouve pas une issue naturelle par où acheminer son flot d'images. Il ressort de ces conditions que le projet thérapeutique représente une grande responsabilité pour l'analyste.

En outre, l'étude de l'alchimie permet à Jung de découvrir la finalité profonde du processus d'individuation et le rôle tenu par le transfert. Elle lui donne à comprendre que la fonction du Soi ne se limite pas uniquement à recentrer la personnalité et à contrer les effets de la dissolution psychique, comme il le suppose dans ses écrits de jeunesse, mais que le Soi constitue également l'archétype qui unifie les contraires et permet de réaliser le *mysterium conjunctionis*.

L'étude de l'alchimie révèle aussi à Jung les arrière-fonds psychiques de la relation transférentielle: derrière tout contenu personnel infantile se cachent des forces archétypales, transpersonnelles et, au-delà de la situation névrotique du

patient, il y a toujours un substrat impersonnel sur lequel se fonde la relation transférentielle.

L'étude de l'alchimie renforce également chez Jung, non seulement sa compréhension du transfert, mais aussi celle du contre-transfert: elle lui montre que les distorsions cognitives peuvent atteindre l'analyste et fausser son jugement sur le patient, au point de nuire au processus d'individuation. L'analyse des emblèmes alchimiques permet ainsi à Jung de comprendre que le contre-transfert ne provient pas uniquement de la personne ou du passé de l'analyste, mais qu'il constitue une réponse à l'influence inconsciente qu'exerce sur lui son patient. C'est pourquoi Jung exige du thérapeute qu'il apprenne à se bien connaître lui-même avant d'entreprendre de travailler dans le domaine de la psychothérapie.

Le transfert devient ainsi un outil d'une valeur remarquable pour identifier les projections du patient. Jung l'affirme très clairement dans The Psychology of the Transference.

L'analyse ne diffère de la plupart des autres relations que par l'utilisation qu'elle fait du transfert. L'approche thérapeutique donne au patient une chance inestimable de procéder au retrait de ses projections, de récupérer ce qu'il a perdu et d'intégrer sa personnalité.⁶⁵⁷

⁶⁵⁷ C.G. Jung, The Practice of Psychotherapy, C.W., vol. 16, p. 219, par. 420.

Dans le même ouvrage, il ajoute un commentaire éclairant sur le sujet.

Le but suprême de l'*opus psychologikum* est la réalisation consciente. Le premier pas consiste à prendre soi-même conscience des contenus jusqu'alors projetés. Cet effort amène graduellement à se connaître soi-même et à connaître son partenaire, ce qui permet de distinguer entre ce qu'on est réellement, ce qui est projeté sur soi et ce qu'on s'imagine être.⁶⁵⁸

L'exploration de l'univers alchimique affermit les premières idées de Jung, en lui rappelant notamment l'importance du sentiment. Sur sa lancée, Jung va jusqu'à affirmer que le sentiment permet de catalyser les énergies libidinales et de les rendre disponibles pour l'individuation.

En psychothérapie, écrit Jung, certains patients hyperrationnels essaient de comprendre avec leur seul intellect et croient, lorsqu'ils ont compris, avoir fait un pas vers la réalisation. Il leur paraît étranger, voire ridicule, de devoir construire également une relation de sentiment avec les contenus de l'inconscient.⁶⁵⁹

Pour Jung, aucune transformation durable ne peut donc se produire sans la participation du sentiment, comme le signifient les alchimistes lorsqu'ils disent: "*Rumpite libros, ne corda vestra*

⁶⁵⁸ C.G. Jung, Practice of Psychotherapy, C.W., vol. 16, p. 263, par. 471.

⁶⁵⁹ C.G. Jung, Practice of Psychotherapy, C.W., vol. 16, p. 279, par. 489.

rumpantur" (*Déchirez vos livres, pour éviter que ne soient déchirés vos coeurs*)⁶⁶⁰.

Les alchimistes pensaient que l'opus exigeait non seulement le travail du laboratoire, la lecture des livres, la méditation et la patience, mais aussi l'amour.⁶⁶¹

A cet effet, quelques maximes de Paracelse, citées par Jung dans Synchronicité et Paracelsica, s'appliquent fort bien à Jung lui-même: entre autres, "*Là où il n'y a pas d'amour, il n'y a pas d'art*", "*Ainsi le médecin doit être saisi d'une compassion et d'un amour semblables à ce que l'on croit être ceux de Dieu vis-à-vis de l'homme*", "*L'exercice de cet art a sa place dans le coeur; si ton coeur est faux, le médecin en toi aussi est faux*"⁶⁶².

Enfin, l'étude de l'alchimie souligne à Jung la dimension prospective du transfert et affermit ainsi sa théorie de l'individuation. Elle l'amène à expliquer que le transfert présente deux orientations: une orientation causale, qui se tourne vers le vécu du sujet et présente une dimension personnaliste, et une orientation finaliste ou synthétique, qui se tourne vers le

⁶⁶⁰ C.G. Jung, Psychologie et Alchimie, p. 608.

⁶⁶¹ C.G. Jung, The Practice of Psychotherapy, C.W. vol. 16, p. 280, par. 490.

⁶⁶² C. G. Jung, Paracelsica, p. 38 et sqq. Cité par M.L. von Franz dans C.G. Jung, son mythe en notre temps, p. 71.

devenir de la personne et est mue par des dynamismes archétypiques
reliés au processus d'individuation.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'objectif principal de notre recherche a consisté à présenter l'interprétation jungienne de la symbolique alchimique d'une part, et d'autre part, à rappeler l'influence que cette dernière a exercé en retour sur le développement de la psychologie des profondeurs, en particulier sur la notion d'individuation chez Jung.

De façon plus spécifique, nous avons exploré quatre voies de recherche: 1) la nature universelle et intemporelle des structures de l'imaginaire inhérentes à la notion d'individuation; 2) la phénoménologie religieuse élaborée à partir de l'analyse de l'*opus alchimicum*; 3) l'influence de la symbolique alchimique dans le domaine de la psychologie clinique, particulièrement dans l'analyse des processus névrotiques et psychotiques; 4) l'influence de la philosophie alchimique dans l'élaboration d'une nouvelle conception du transfert en psychologie jungienne.

Revoyons succinctement les différentes conclusions auxquelles nous sommes parvenu au cours de notre recherche.

1. La nature universelle et intemporelle des structures de l'imaginaire inhérentes à la notion d'individuation.

Quelle est la contribution de l'alchimie à la psychologie de Jung, notamment dans l'élaboration de sa théorie de l'individuation? En premier lieu, nous avons retracé l'influence des philosophes romantiques dans la psychologie de Jung qui, dans ses premiers écrits, décrit l'individuation comme la réalisation d'un destin particulier qui tranche avec la mentalité collective. Cette conception rejoint entre autres les théories développées par les philosophes de l'inconscient, dont Troxler et Schleirmacher.

Par la suite nous avons vu comment Jung, poussé par un destin inéluctable, s'éloigne de ses premières sources littéraires et explore de nouvelles avenues. En 1913, après avoir rompu avec l'école psychanalytique, il s'abandonne aux volontés de son dieu intérieur et tente de trouver une issue à l'épreuve difficile qui accable ses patients, demeurés prisonniers dans le gouffre de l'inconscient. Quelques années plus tard, l'étude de l'alchimie lui confirme son expérience de l'inconscient et elle lui en fournit le *pendant historique*. Elle lui procure aussi un paradigme du processus d'individuation et un nombre impressionnant de symboles et de métaphores qui explicitent la phénoménologie de l'inconscient. De plus, l'alchimie l'initie au vocabulaire hermétique de l'inconscient, dont la compréhension est précieuse pour le psychiatre.

L'alchimie révèle également à Jung un traitement contre les désordres psychiques: si la scission entre les pôles opposés

représente la cause principale des troubles psychiques, la confrontation des opposés et leur union durable en constitue le remède par excellence. Elle lui apprend aussi à connaître les divers stades de la guérison et ses nombreuses variations, qu'il retrouve d'ailleurs dans le symbolisme de la plupart des grandes religions de l'Antiquité.

Par ailleurs, l'alchimie influence largement la conception du processus thérapeutique de Jung: l'analyse ne constitue plus une simple technique pour le traitement des maladies mentales, mais devient l'instrument par excellence pour promouvoir l'individuation. L'étude du Grand Oeuvre dévoile en effet à Jung des perspectives incroyablement vastes. Par-delà les transformations passagères de la conscience, il distingue les forces abyssales qui en ponctuent l'histoire et le développement, les puissances archétypales de l'inconscient collectif qui déterminent les moments forts de l'évolution humaine.

Selon la thèse de Jung, les représentations archétypiques se forment à partir des matériaux rendus disponibles à la conscience alors que l'archétype en soi demeure intemporel.

Jung affirme avoir trouvé la preuve de l'existence universelle des archétypes dans le symbolisme alchimique. Il retrouve dans l'imaginaire alchimique des images identiques à celles qu'il a lui-même observées au cours de sa propre Nekyia, les grandes symboles

de la transformation qui décrivent le processus de circumambulation et l'opération de synthèse des forces opposés qui conduisent à la fabrication de la chrysopée, à l'intégration de l'archétype central. Par ailleurs, Jung présente de nombreux rêves empruntés à ses patients pour souligner la ressemblance frappante qu'il y a entre les thèmes symboliques observés dans les fantasmes et les rêves des contemporains et les images fantastiques qui peuplent les vieux grimoires alchimiques.

Toutefois, il importe d'apporter quelques précisions sur ces faits. Premièrement, les patients auxquels Jung fait allusion et auxquels il emprunte les matériaux symboliques dont il est question ici sont eux-mêmes engagés dans ce qu'il appelle la *grande thérapie*, c'est-à-dire le processus d'individuation; ce qui en soi ne représente qu'une partie infime du nombre d'individus déjà investis dans un processus psychothérapeutique. En effet, les images qui retiennent l'intérêt de Jung et qui évoquent les péripéties du Grand Oeuvre émanent des couches les plus profondes de l'inconscient collectif et demeurent, malgré les dires du psychiatre suisse, une réalité isolée. Deuxièmement, les observations de Jung portent presque essentiellement sur le symbole du mandala, la symbolique de la renaissance, le processus de recentralisation et la phénoménologie de l'archétype central.

Dans le deuxième chapitre de notre thèse, nous avons présenté un certain nombre de rêves produits par nos patients et regroupés sous

des thèmes spécifiques déjà répertoriés dans la symbolique alchimique. Nous avons montré comment les représentations symboliques évoquées dans l'iconographie alchimique peuvent ressurgir à tout moment dans l'imaginaire contemporain pour illustrer des opérations semblables à celles décrites par Jung.

Si on peut s'objecter à de pareilles suppositions et rejeter l'interprétation psychologique avancée par Jung qui insiste sur la dimension transpersonnelle des images archétypiques contenues dans l'imaginaire alchimique, on ne peut toutefois les ignorer ou nier leur existence. L'imaginaire de l'homme moderne semble faire écho encore une fois à une lointaine réalité ancestrale trop souvent méconnue par les philosophes et les psychologues de notre époque. Ainsi par exemple, les images décrivant l'opération de la *solutio* (raz-de-marée, inondation, noyade), c'est-à-dire ce que Jung dénomme la dissolution de la conscience, semblent toujours actuelles et constituent des matériaux oniriques de première importance dans le traitement de la dépression. A notre avis, il ne s'agit pas là d'une supposition théorique mais d'une réalité clinique maintes fois observée et vérifiée. De même, les images décrivant les mouvements de l'énergie psychique, la tendance naturelle à l'harmonisation des contraires et à leur unification, ainsi que l'identification des composantes archétypales, dont l'ombre, l'anima ou l'animus et le Soi, le processus de circumambulation et les mouvements d'introversion et d'extraversion de la libido, sont des faits d'expérience clairement identifiés

dans la pratique psychothérapeutique. A ce sujet, il est tout indiqué de consulter le récent ouvrage de Robert Grinnell intitulé Psychanalyse et alchimie⁶⁶³, où l'auteur commente et analyse les rêves et les fantasmes d'une patiente à la lumière du symbolisme alchimique, ainsi que les nombreux ouvrages d'Étienne Perrot dont L'aurore occidentale et Les trois pommes d'or parus aux Éditions Jacqueline Renard dans la collection La Fontaine de Pierre.

On peut certes rejeter la théorie de Jung dans son ensemble et prétendre que ses prémisses philosophiques et épistémologiques ne résistent pas à une analyse minutieuse, qu'elle s'égaré dans le brouillard d'un univers métaphorique, voire ésotérique, qu'elle manque de rigueur et trahit l'ambition démesurée d'un auteur qui tente de circonscrire une réalité phénoménale qui échappe constamment à son appareil conceptuel. Mais alors comment expliquer ses qualités heuristiques et son utilité clinique, comment expliquer le fait qu'elle permet à l'analyste d'anticiper le sens des opérations intérieures qui occupent le patient et de favoriser chez celui-ci l'expression de la fonction transcendante. Si le rôle d'une théorie est de fournir un cadre théorique afin de décrire et d'explicité la nature particulière des phénomènes observés, alors il faut convenir que l'étude du symbolisme alchimique offre un paradigme intéressant de l'individuation et que les formes archétypiques qui sous-tendent le processus d'individuation sont bel et bien une réalité psychique objective

⁶⁶³ Paru chez Albin Michel.

qui ne saurait être élucidée par une simple analyse réductrice.

La difficulté à reconnaître la dimension archétypique de l'individuation d'une part, et l'importance du symbolisme alchimique dans les recherches de Jung d'autre part, tient essentiellement au fait qu'il s'agit d'une réalité subtile et complexe qui échappe à la sensibilité d'un grand nombre de chercheurs et d'analystes. De fait, on ne peut accéder à l'univers dont parle Jung qu'à travers l'expérience vivante de l'archétype; ici la seule raison se révèle inapte à sonder les couches historiques de l'inconscient collectif. Au cours des phases cruciales du Grand Oeuvre, un changement s'opère et le sol apparemment solide sur lequel repose la conscience cède sous la pression du feu intérieur, créant une ouverture béante qui précipite l'adepte dans les profondeurs abyssales de l'inconscient. Dans le fond de la cornue, l'individu voit surgir alors des images étranges, archaïques, des formes énigmatiques, des énergies redoutables qui lui font craindre de vaciller dans un monde rempli de mystères.

L'éveil des forces archétypales est un phénomène aussi terrible qu'imprévisible; il se produit au moment où l'on s'y attend le moins; la flamme intérieure longtemps tenue secrète s'anime et embrase la vie de l'individu qui se voit livré au supplice du creuset, à l'épreuve de la transformation psychique. Puis, aussitôt l'oeuvre complétée, la même flamme se résorbe et disparaît

silencieusement dans les profondeurs de l'inconscient. Celui-ci continuera certes d'exercer son influence sur la conscience et participera à l'éclosion de nouveaux rêves, mais ils seront d'une texture bien différente, semblables à ceux que l'on observe chez la plupart des gens et qui témoignent d'une activité psychique normale.

Voilà pourquoi il est si difficile de démontrer la dimension transpersonnelle de l'individuation et son rapport avec la tradition alchimique; ils'agit d'une réalité subtile et évanescence qui demeure inaccessible au grand nombre. La tradition alchimique existe bien et l'esprit mercuriel se manifeste encore chez certains individus, mais son apparition demeure fugitive et rarissime. Et ceux-là mêmes dont la vie a été animée par les grands archétypes de la transformation, voient avec soulagement le souvenir de cette épisode difficile s'estomper dans leur esprit dès qu'il sont délivrés du poids de l'inconscient; ils accéderont bientôt à un nouvelle étape de leur vie caractérisée par une ouverture sur le monde extérieur.

2) la phénoménologie religieuse élaborée à partir de l'analyse de *l'opus alchimicum*.

Dans le troisième chapitre de notre thèse, nous avons retracé l'évolution des conceptions religieuses de Jung. Des éléments

biographiques de la vie de Jung entre autres nous ont montré comment celui-ci, enfant, demeure captiver par le côté obscur de la vie et le phénomène de la mort qu'il relie à la figure d'un Christ sanglant.

Ces passages montrent clairement que Jung possède déjà l'idée d'un Dieu inconscient bien avant sa découverte de l'alchimie. Par contre, selon nous, l'alchimie lui révèle l'existence d'un Dieu antinomique, conçu comme *complexio oppositorum*, qui transcende les notions du bien et du mal et qui les dépouille de leur caractère distinct et absolu.

De fait, nous croyons que l'alchimie, loin de modifier les premières idées de Jung sur Dieu, lui permet plutôt de les développer avec une précision accrue. Selon nous, l'alchimie fournit à Jung la documentation historique nécessaire pour étayer sa première conception d'un Dieu inconscient et sa thèse fondamentale d'un Dieu paradoxal, androgyne, constitué de l'union des opposés, un Dieu conçu comme *complexio oppositorum*.

L'alchimie rappelle aussi à Jung l'importance des symboles religieux dans la vie de l'être humain, en lui faisant voir que ce sont eux qui préservent l'équilibre psychique, harmonisent les contraires et préparent les grandes transformations de l'être en devenir. L'alchimie lui montre enfin la tâche éthique que l'homme doit accomplir, l'incarnation de la divinité, l'intégration de

l'archétype, afin de transcender sa propre ambivalence et de participer à l'oeuvre du Créateur.

Certains passages de Ma Vie montrent que les représentations religieuses qui germent dans l'esprit du jeune Jung proviennent de son milieu familial. Bien plus tard, Jung tentera d'élucider le conflit profond qui le ronge et projettera les figures du père et de la mère sur l'Église catholique d'une part et la tradition alchimique d'autre part.

Les idées "religieuses" naquirent spontanément comme réaction à mon entourage parental, et c'est ainsi qu'il faut les entendre. Les doutes religieux auxquels mon père devait manifestement succomber plus tard eurent naturellement en lui une très longue préparation. Une révolution de ce genre dans le monde intérieur d'un être, comme dans le monde en général, jette son ombre très longtemps à l'avance et d'autant plus longtemps que la conscience se cabre désespérément contre sa puissance. Il est compréhensible que des pressentiments aient très tôt causé de l'inquiétude à mon père; et naturellement cette inquiétude m'atteignit aussi.

Je n'ai jamais eu l'impression que de telles influences émanaient aussi de ma mère: elle était, je ne sais comment, ancrées dans un fond invisible et profond, qui ne me parut jamais être une certitude de foi chrétienne. Ce fond avait, selon mon sentiment, quelque attache avec les animaux, les arbres, les montagnes, les prairies et les cours d'eaux, ce qui contrastait singulièrement avec la surface chrétienne et les manifestations conventionnelles de la foi de ma mère. Cet arrière-plan s'accordait tellement avec ma propre attitude qu'il n'en naissait nulle inquiétude; au contraire, cette constatation me donna toujours un sentiment de sécurité ainsi que la conviction qu'il y avait là un fond solide sur lequel on pouvait s'appuyer. Et jamais l'idée ne me vient du "paganisme" de ce fondement."⁶⁶⁴

⁶⁶⁴ C.G. Jung, Ma Vie, p. 113.

Au cours de ses années d'études, Jung retrouve la trace de son fameux no 2 dans le Faust de Goethe et reconnaît que son destin obéit à une nécessité historique, que son existence même est dictée par les besoins de la collectivité comme ce fut le cas bien avant lui pour le poète romantique. Ce détail explique l'engouement de Jung pour les alchimistes anciens et sa préoccupation constante à élucider la nature des matériaux symboliques que son propre inconscient produit pour suppléer à la pauvreté des représentations religieuses de l'orthodoxie chrétienne.

3. L'influence de la symbolique alchimique dans le domaine de la psychologie clinique, particulièrement dans l'analyse des processus névrotiques et psychotiques.

Dans le quatrième chapitre de notre thèse, nous avons tenté d'évaluer l'influence exercée par le symbolisme alchimique sur les travaux de psychopathologie de Jung.

De façon générale, nous ne croyons pas que l'étude du symbolisme alchimique ait procuré à Jung une meilleure compréhension de l'étiologie des psychoses; en effet, l'étude du symbolisme alchimique n'apporte aucun éclaircissement sur le sujet; à la question de savoir si la psychose s'explique par la présence d'un facteur biologique ou organique, d'une toxime qui entraîne la

déficiences des fonctions psychologiques, ou inversement, par la présence d'un facteur psychologique qui entraîne la dégénérescence du cerveau, l'étude du symbolisme l'alchimie n'apporte aucune réponse valable.

De fait, l'alchimie a plutôt procuré une aide précieuse à Jung sur le contenu des psychoses puisque le symbolisme alchimique, constitué essentiellement de contenus collectifs semblables à ceux qui se manifestent dans les psychoses, dévoile les fondements de la psyché humaine. Après que l'étude des mythologies et de l'histoire des religions lui ait donné confirmation de ses premières idées, selon lesquelles les délires psychotiques font surgir des images archaïques issues des couches historiques de l'inconscient, l'alchimie procure à Jung une vue d'ensemble du processus d'individuation et lui en dévoile la dimension archétypique. Elle lui permet aussi de distinguer la phénoménologie et la finalité des processus névrotiques et psychotiques.

L'idée de régression ou d'introversión de la libido, déjà présente dans Métamorphoses de l'âme et ses symboles, ressurgit dans les écrits de Jung sur l'alchimie, où elle est associée à la dissolution de la conscience. A cet effet, l'étude de l'alchimie permet à Jung d'élucider la signification des visions et des fantasmes des schizophrènes: elle lui montre aussi comme la libération des énergies archétypales peut contribuer à la guérison

du patient.

La découverte du symbolisme alchimique permet également à Jung d'envisager le phénomène psychotique sous un angle nouveau et d'en souligner les multiples dangers. Jung rappelle que le plus grand danger de l'Oeuvre réside dans l'identification avec les puissances archétypales.

Pour pallier à toutes ces difficultés, Jung invite son patient à participer au processus de sa guérison. Pour ce faire, il cherche à lui montrer le caractère universel des contenus qui envahissent son esprit et le moyen de s'en désidentifier. C'est ainsi que la connaissance du symbolisme archétypique constitue pour Jung un atout essentiel dans le traitement des psychoses; elle lui permet entre autres de diagnostiquer les tendances à la dissociation.

Par ailleurs, l'étude de l'alchimie permet à Jung de discerner la phénoménologie du processus archétypique de circumambulation, de recentrage, indispensable dans le traitement des psychoses. Jung retrouve donc dans l'alchimie les symboles unificateurs qui assurent une certaine protection contre la désintégration psychique. S'il y voit des images de démembrement, de décapitation et de putréfaction pour évoquer le risque d'éclatement de la personnalité, il y rencontre aussi l'image du mandala, qui représente une tendance compensatoire de l'inconscient orientée en sens contraire, vers un processus d'unification qui apaise la

tension entre les opposés intérieurs.

Finalement, Jung insiste à plusieurs reprises sur la finalité de la maladie mentale. Selon lui, le délire psychotique ne traduit pas simplement la réalisation d'un désir infantile, comme il l'a supposé lui-même à ses débuts: le fantasme contient également le germe d'une vision nouvelle du monde à construire, une *weltanschauung*.

Voilà résumés les principaux éléments de réflexion développés par Jung à partir de son étude du symbolisme alchimique. D'abord, l'alchimie propose à Jung un modèle archétypique du processus d'individuation, modèle grâce auquel il arrive à comprendre le langage démentiel des patients schizophrènes. Puis, l'alchimie suggère à Jung l'hypothèse qu'il existe un instinct, une tendance du psychisme à trouver son centre, son point d'équilibre.

4. L'influence de la symbolique alchimique dans l'élaboration d'une nouvelle conception du transfert en psychologie jungienne.

Dans le dernier chapitre de notre thèse, nous avons évalué l'influence de l'alchimie sur les idées développées par Jung, notamment sur le transfert et le rapport de celui-ci à l'individuation.

L'étude de l'alchimie montre à Jung l'importance du transfert. Elle lui enseigne encore que l'analyste doit s'ouvrir à l'autre et être sensible à la blessure du patient, que ce n'est qu'à cette condition que les archétypes de la guérison se constellent et se montrent vraiment efficaces. Par le moyen du transfert, l'analyste entre donc en contact avec l'ombre du patient et se mesure à elle, au risque de subir les effets de la contamination psychique.

Plus profondément, l'étude de l'iconographie alchimique permet à Jung de développer une théorie précise du phénomène de la conjonction animus-anima, qui le conduit à insister sur la nécessité du partenaire dans la réalisation de l'individuation.

Dans son essai intitulé Jung: l'oeuvre vie, Anthony Stevens rappelle la contribution de l'alchimie au développement de la psychologie de Jung. Grâce à elle, il perçoit la relation qui unit le thérapeute et son patient comme une véritable *conjunctio*. Liés l'un à l'autre, telles des substances chimiques déposées dans le fond du creuset, le thérapeute et son patient agissent réciproquement l'un sur l'autre.

Au fur et à mesure que Jung précise ses idées sur le transfert, il insiste de plus en plus sur la nécessité de cultiver le rapport à l'autre, indispensable à l'individuation. La relation thérapeutique constelle la couche transpersonnelle de la psyché et anime les archétypes nécessaires à l'individuation.

En outre, l'étude de l'alchimie permet à Jung de découvrir la finalité profonde du processus d'individuation et le rôle tenu par le transfert. Elle lui donne à comprendre que la fonction du Soi ne se limite pas uniquement à reconstruire la personnalité et à contrer les effets de la dissolution psychique, comme il le suppose dans ses écrits de jeunesse, mais que le Soi constitue également l'archétype qui unifie les contraires et permet de réaliser le *mysterium conjunctionis*.

L'étude de l'alchimie révèle aussi à Jung les arrière-fonds psychiques de la relation transférentielle: derrière tout contenu personnel infantile se cachent des forces archétypales, transpersonnelles et, au-delà de la situation névrotique du patient, il y a toujours un substrat impersonnel sur lequel se fonde la relation transférentielle.

L'étude de l'alchimie renforce également chez Jung, non seulement sa compréhension du transfert, mais aussi celle du contre-transfert: elle lui montre que les distorsions cognitives peuvent atteindre l'analyste et fausser son jugement sur le patient, au point de compromettre l'orientation même du processus d'individuation. L'analyse des emblèmes alchimiques permet ainsi à Jung de comprendre que le contre-transfert ne provient pas uniquement de la personne ou du passé de l'analyste, mais qu'il constitue une réponse à l'influence inconsciente qu'exerce sur lui son patient. Le transfert devient alors un outil d'une valeur

remarquable pour identifier les projections du patient.

Enfin, l'étude de l'alchimie souligne à Jung la dimension prospective du transfert et affermit sa théorie de l'individuation. Elle l'amène à expliquer que le transfert présente deux orientations: une orientation causale qui met en lumière le vécu du sujet et présente une dimension personnaliste, et une orientation finaliste, qui se tourne vers le devenir de la personne et est mue par des dynamismes archétypiques reliés au processus d'individuation.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRE DE C.G. JUNG

L'âme et la vie, trad. Roland Cahen et Yves Le Lay, Paris, Buchet/Chastel, 1963, 533 p.

L'Ame et le Soi, trad. Claude Maillard, Christine Pflieger-Maillard et Roland Bourneuf, Paris, Albin Michel, 1990, 288 p.

Aspects du drame contemporain, trad. Roland Cahen, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., et Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1983, 267.

C.G. Jung Speaking, (Interviews and Encounters), ed. W. McGuire and R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCVII), 1977, 489p.

(trad. franç.: C.G. Jung parle (rencontres et interviews réunis par W. Mc Guire et R.F.C. Hull), Paris Editions Buchet/Chastel, 1985, 364 p.)

Collected Works, trans. R.F.C. Hull, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XX):

Vol. 1: Psychiatric Studies, 1970, 238 p.

Vol. 2: Experimental Researches, 1972, 661 p.

Vol. 3: The Psychogenesis of Mental Disease, 1960, 325 p.

Vol. 4: Freud and Psychoanalysis, 1961, 388 p.

Vol. 5: Symbols of Transformation, 1967, 557 p.

Vol. 6: Psychological Types, 1971, 632 p.

Vol. 7: Two Essays on Analytical Psychology, 1966, 369p.

Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, 2nd ed., 1969, x-588 p.

Vol. 9: Part I: The Archetypes and the Collective Unconscious, 1968, 474 p.

Vol. 9: Part II: Aion, 1978, 333 p.

Vol. 10: Civilization in Transition, 2nd ed., 1970, xii-690 p.

Vol. 11: Psychology and Religion: West and East; 2nd ed., 1969, xiii-690 p.

Vol. 12: Psychology and Alchemy, 2nd ed., 1968, xxxiv-571 p.

Vol. 13: Alchemical Studies, 1967, 444 p.

- Vol. 14: Mysterium Coniunctionis, 1970, 702 p.
 Vol. 15: The Spirit in Man, Art and Literature, 1966, 176 p.
 Vol. 16: The Practice of Psychotherapy, 1966, 384 p.
 Vol. 17: The Development of Personality, 1954, viii-243 p.
 Vol. 18: The Symbolic Life, 1976, 1024 p.
 Vol. 19: General Bibliography of C.G. Jung's Writings, 1982, 366 p.
 Vol. 20: General Index to the Collected Works, 1979, 741 p.
 Vol. A: The Zofingia Lectures, 1985, 155 p.

Correspondance (1906-1940), Tome I, Paris, Albin Michel, 1992, 394 p.

Correspondance (1941-1949), Tome II, Paris, Albin Michel, 1993, 340 p.

Correspondance (1950-1954), Tome III, Paris, Albin Michel, 1994, 305 p.

Dialectique du Moi et de l'inconscient, trad. Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1964, 287p.

Dream Analysis, ed. W. McGuire, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCIX:1), 1984, xxiii-757 p.

L'énergétique psychique, trad. Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, Georg & Cie. S.A., 1987, 294 p.

Essai d'exploration de l'inconscient, Paris, Éditions Gonthier, 1964. 155 p.

Essais sur la symbolique de l'esprit, trad. Alix et Christian Gaillard et Gisèle Marie, Paris, Albin Michel, 1991, 321 p.

Essays on a Science of Mythology (with C. Kerényi), Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XXII), 1969, 200 p.

Freud/Jung Correspondance 1906-1914, Paris Éditions Gallimard, 1992, 765 p.

Le fripon divin (avec C. Kerényi et Paul Radin), Genève, Georg Editeur, 1984, 199 p.

La quérison psychologique, Genève, Librairie de l'Université, et Paris, Buchet/Chastel, 2e éd., 1987, 342 p.

L'homme à la découverte de son âme, Préface et adaptation par Roland Cahen, Paris, Albin Michel, 1987, 352 p.

L'homme et ses symboles, (en collaboration avec M.-L. von Franz, J.L. Henderson, J. Jacobi et A. Jaffé), Paris, Robert Laffont, 1983, 320 p.

Ma Vie: souvenirs, rêves et pensées, trad. Roland Cahen, Yves Le Lay et Salomé Burckhardt, Paris, Gallimard, 1973, 532 p.

Métamorphoses de l'âme et ses symboles, trad. Yves Le Lay, Genève, Librairie de l'Université, et Paris, Buchet/Chastel, 1987, 770 p.

Mysterium Conjunctionis, trans. R.F.C. Hull, (avec la collaboration de Marie-Louise von Franz), 2 volumes, trad. Étienne Perrot, Paris, Éditions Albin Michel, 1980-82.

Un mythe moderne, Paris, Éditions Gallimard, 2e éd., 1961, 313 p.

Nietzche's Zarathoustra (Notes of the Seminar given in 1934-39), Ed. James L. Jarrett, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series XCIX:2), 1988, 2 Vol., 1578 p.

Présent et avenir, trad. Roland Cahen et René et Françoise Baumann, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 2e éd., 1962, et Paris, Denoël, 1970, 213 p.

Problèmes de l'âme moderne, Paris, Buchet/Chastel, 1960, 466 p.

Psychologie de l'inconscient, trad. Roland Cahen, Genève, Librairie de l'Université, 1963, 228 p.

Psychologie du transfert, trad. Étienne Perrot, Paris, Albin Michel, 1980, 216 p.

Psychologie et alchimie, trad. Henry Pernet et Roland Cahen, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1970, 705 p.

Psychologie et orientalisme, trad. Paul Kessler, Josette Rigal et Rainer Rochlitz, Paris, Éditions Albin Michel, 1985, 293 p.

Psychologie et religion, trad. Marthe Bernson et Gilbert Cahen Corrêa, Buchet/Chastel, 1958, 220 p.

Les racines de la conscience, trad. Yves Le Lay, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1971, 628 p.

Réponse à Job, trad. Roland Cahen, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1971, 301 p.

Synchronicité et Paracelsica, trad. Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1988, 352 p.

Types psychologiques, trad. Y. Le Lay, Genève, Librairie de

l'Université, Georg & Cie. S.A. 3e éd., 1968, 507 p.

La vie symbolique, trad. Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1989, 268 p.

The Visions Seminars (1930-1934), Dallas, Spring Publications, University of Dallas, 2 Vol., 1977.

AUTRES

Adler, A.,
Pratique et théorie de la psychologie comparée, Payot, 1961.

Adler, Gerhard,
Études de psychologie junquienne, Genève, Georg Éditeur, 1992, 276 p.

Adler, Gerhard,
The Living Symbol: A case study in the process of individuation, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961.

Aurigemma, Luigi,
"Jung et l'Orient", in Les Cahiers del'Herne: Jung, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. Le livre de poche, 1984, p. 191-223.

Aurigemma, Luigi,
Perspectives junquiennes, Paris, Albin Michel, 1992, 280 p.

Beaudoin, Charles,
L'Oeuvre de Jung, Paris, Payot, 1963, 390 p.

Bennett, E.A.,
Ce que Jung a vraiment dit, Stock, 1968.

Bleuler, P.E.,
Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias, New York, 1911.

Bonardel, Françoise,
"Jung et l'alchimie", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. Le livre de poche, 1984, p. 160-190.

Bradway, K. and Wheelwright, J.,

"The psychological type of the analyst and its relation to analytical practice" in The Journal of Analytical Psychology, Vol, 23, No. 3 (July) 1978, p. 211-225.

- Brome, Vincent,
Carl Gustav Jung, l'homme et le mythe, Paris, Hachette, 1986, 395 p.
- Carpintero, F.J.,
"Freud, Adler, Jung. II parte. Moral y Religion", in Franciscanum, Vol. 14, 1972, p. 177-199.
- Caya, René,
L'analyse du processus d'individuation chez Carl Gustav Jung, Trois-Rivières, U.Q.T.R. (mémoire de M.A. philosophie), 1989, 99 p.
- Caya, René et Montcalm, Henriette,
Le Principe du Phénix, Montréal, Éditions du Roseau, 1994, 347 p.
- Campbell, J.,
Les héros sont éternels, Seghers, 1987.
- Campbell, J.,
Papers from Eranos: Pagan ans Christian Mysteries, 1963; Eranos Yearbooks, 1963; Les Cahiers pensée et action, no 23-24.
- Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain,
Dictionnaire des symboles, Paris, Robert Laffont, 1987, 1060 p.
- Clark, James M.,
"C.G. Jung and Meister Eckhart", in The Modern Language Review, Vol. 54, No. 2 (April), 1959, p. 239-244.
- Clarke, John J.,
In Search of Jung, Historical and Philosophical Enquiries, London, Routledge, 1991, xvii-203 p.
- Cohen, Edmund D.,
C.G. Jung and the Scientific Attitude, New York, Philosophical Library, 1975, xii-167 p.
- Deghaye, P.,
"Le problème du mal de J. Boehme à C.G. Jung", in Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études, V section, 1982-1983, Vol. 91, p. 451-457.
- Dehing, Jef,

- Deux modes de pensée: Freud et Jung", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. Livre de poche, 1984, p. 17-36.
- Dolghin, Marie-Claire,
Les saisons de l'âme, La Varenne Saint-Hilaire, Éditions Séveyrat, 217 p.
- Edinger, Edward,
Anatomy of the Psyche: Alchemical symbolism in Psychotherapy, La Salle, Open Court, 1985.
- Edinger, Edward,
La création de conscience, La Varenne Saint-Hilaire, Éditions Séveyrat, 1989, 154p.
- Ellenberger, H.-F.,
A la découverte de l'inconscient, Simep-Éditions, Villeurbanne, 1974, 759 p.
- Fordham, Frieda,
Introduction à la psychologie de Jung, Imago, 1979, Petite Bibliothèque Payot, 1980.
- Freud, S.,
L'interprétation des rêves, P.U.F., 1993.
- Freud, S.,
Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Gallimard, 1989.
- Gay, V.P.,
Reading Jung, Science, Psychology and Religion, (American Academy of Religion, Studies in Religion, 34), Chico, Calif., Scholars Press, 1984, 149 p.
- Glover, E.G.,
Freud or Jung, 1950.
- Goldbrunner, Joseph,
Individuation: A Study of the Depth Psychology of Carl Gustav Jung, London, Hollis and Carter, 1955, viii-204 p.
- Grinnell, Robert,
Psychanalyse et alchimie, Paris, Albin Michel, 1993, 196 p.
- Hannah, Barbara,
Jung, sa vie et son oeuvre, Paris, Dervy-Livres, Coll. Fontaine de Pierre, 1989, 460 p.
- Hannah, Barbara,
Rencontre avec l'âme, l'imagination active selon C.G. Jung, Paris, Éditions Jacqueline Renard, Collection La Fontaine de

Pierre, 1990, 275 p.

Hillman, James,
Emotion. A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy, London, Routledge and KeganPaul, c1960, x-318 p.

Hillman, James,
Psychology and Religion, Londres, Hoder & Stoughton, 1967.

Hillman, James,
The Myth of Analysis, Evanston, Northwestern University Press, 1972, 313 p.

Hochheimer, W.,
The Psychotherapy of C.G. Jung, Londres, Barrie & Rockliffe, 1969.

Hostie, Raymond,
Du mythe à la religion: la psychologie analytique e C.G. Jung, Desclée de Brouwer, Bruges, 1955.

Humbert, Elie G.,
Jung, Paris, Éditions universitaires, 1983, 159 p.

Jacobi, Jolande,
La psychologie de C.G. Jung, Genève, Éditions du Mont-Blanc, 1964, 259 p.

Jacobi, Jolande,
The way of individuation, Londres, Hoder & Stoughton, 1967.

Jacobi, Jolande,
Les symboles à l'intérieur d'une analyse individuelle, in L'Homme et ses symboles, C.G. Jung, (en collaboration avec M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé), Paris, Robert Laffont, 1983, p. 272-303.

Jacoby, Mario,
The Analytic Encounter, Transference and Human Relationship, Toronto, Inner City Books, 1984, 125 p.

Jarret, James L.,
"Schopenhauer and Jung", in Spring, 1981, p. 193-204.

Jung, Emma, et Hillman, James,
Anima et animus, Paris, Seghers, 1981, 221 p.

Jung, Emma, and Von Franz, Marie-Louise,
The Grail Legend, trans. Andrea Dykes, New York, G.P. Putnam's Sons, 1970, 452 p.

- Kant, Emmanuel,
Critique de la raison pratique, Paris, PUF, 1966, 192 p.
- Kiener, Hélène,
"Le problème religieux dans l'oeuvre de Jung", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. Livre de poche, 1984, p. 329-356.
- Lowith, Karl,
The Philosophical Concepts of Good and Evil" in (The Curatorium of the C.G. Jung Institute, Zurich), Evil, trans. Ralph Manheim, and Hildegard Nagel, Evanston, Northwestern University Press, 1967, p. 203-226.
- Maillard, Claude,
"Pour les théologiens, quelle psychologie: Freud ou Jung?", in Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Vol. 67, No. 4, 1987, p. 273-291.
- Maillard, Claude,
"La psychologie de Jung", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. Livre de poche, 1984. p. 399-448.
- Papapopoulos, R.K.,
Jung in Modern Perspective, Londres, Wildwood House, 1985.
- Paracelse,
Oeuvres médico-chimiques ou paradoxes, (Liber paramirum I-II), Milan, Archè Milano, 1975, 338 p.
- Peat, F. David,
Synchronicité, le pont entre l'esprit et la matière, Paris, Le Mail, 1988, 272 p.
- Pernety, A.-J.,
Dictionnaire mytho-hermétique (1758), Milan, Archè Milano, 1980, 546 p.
- Perrot, Étienne,
L'Aurore occidentale, Paris, La Fontaine de Pierre, 1982, 190 p.
- Perrot, Étienne,
Les trois pommes d'or, Paris, La Fontaine de Pierre, 1981, 339 p.
- Perrot, Étienne,
La voie de la transformation d'après C.G. Jung et l'alchimie, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 375 p.

- Perry, John W.,
Le voyage symbolique, Un regard nouveau sur les délires des schizophrènes, Paris, Aubier Montaigne, Collection La chair et l'esprit, 1976, 221 p.
- Quispel, Gilles,
"Jung et la gnose", in Les Cahiers de l'Herne: Jung, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. Livre de poche, 1984, p. 127-155.
- Racamier, P.C.,
Les schizophrènes, Paris, Payot, 1980, 207 p.
- Rochedieu, Edmond,
Jung, Seghers, 1970.
- Solié, Pierre,
La dynamique de l'âme, Paris, Édition Poiesis, 1987, 143p.
- Solié, Pierre,
Les Odyssées du Féminin, La Varenne Saint-Hilaire, Séveyrat 1990, 207 p.
- Stevens, Anthony,
Jung: l'oeuvre-vie, Paris, Éditions du Félin, 1994, 277p.
- Steinberg, Warren,
Circle of care, Clinical Issues in Jungian Therapy, Toronto, Inner City Books, 1990, 160 p.
- Storr, A.,
The dynamics of creation, Londres, Secker & Warburg, 1972.
- Tuby, M.,
The search and Alchemy, Londres: Guild Lectures no 210. The Guild of Pastoral Psychology, Colmore Press.
- Von Franz, Marie-Louise,
Alchimie et imagination active, Paris, Éditions Jacqueline Renard, Collection La Fontaine de Pierre, 1989, 158 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
Aurora consurgens, le lever de l'aurore, Paris, La Fontaine de Pierre, 1982, 498 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
C.G. Jung et la voie des profondeurs (ouvrage collectif), Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 390 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
C.G. Jung, Son mythe en notre temps, Paris, Buchet/Chastel., 1988, 345 p.

- Von Franz, Marie-Louise,
"Le cri de Merlin: Jung's Myth", in Psychological Perspectives, Vol, 6, No. 1, Spring 1975, p. 22-36.
- Von Franz, Marie-Louise,
La femme dans les contes de fées, Paris, La Fontaine de Pierre, 1979, 316 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
L'interprétation des contes de fées, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 236 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
Les mythes de création, Paris, La Fontaine de Pierre, 1982, 294 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
L'ombre et le mal dans les contes de fées, trad. Francine Saint René Taillandier et Jacqueline Blumer, Paris, La Fontaine de Pierre, 1980, 406 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
La passion de sainte Perpétue, suivi de Expériences archétypiques à l'approche de la mort, trad. Jacqueline Blumer et Bernard Steib, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1991, 183 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
Le processus d'individuation, in L'homme et ses symboles, C.G. Jung (en collaboration avec M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé), Paris, Robert Laffont, 1983, p. 158-229.
- Von Franz, Marie-Louise,
Reflets de l'âme, Orsay, Éditions Entrelacs, 1992, 269 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
Rêves d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Éditions Jacqueline Renard, Collection La Fontaine de Pierre, 1990, 203 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
Les rêves et la mort, Paris, Fayard, 1985, 313 p.
- Von Franz, Marie-Louise,
La voie de l'individuation dans les contes de fées, Paris, La Fontaine de Pierre, 1978, 301 p.
- Wehr, Gerhard,
Jung, Genève, Éditions René Coeckelberghs, Collection les grands suisses, 1989, 159 p.
- Woodman, Marion,

La Vierge enceinte, Lachine, Les Éditions de la Pleine Lune,
1992, 299 p.

Wilson, Colin,
C.G. Jung, le seigneur de l'inconscient, trad., Paul
Couturiau, Monaco, éd. du Rocher, 1985, 212 p.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	3
Avant-propos.....	4
Introduction.....	17

PREMIER CHAPITRE:

L'interprétation jungienne de la symbolique alchimique.....	41
1. Introduction.....	41
2. Les influences littéraires.....	46
3. Analyse jungienne et processus d'individuation.....	52
4. Voyage dans l'au-delà.....	64
5. Jung et l'alchimie.....	76
6. L'alchimie historique.....	79
7. Méthodologie.....	86
8. Le problème de la contamination psychique.....	92
9. Les étapes du processus alchimique.....	97
9.1 La nigredo: première étape de l'oeuvre.....	98
9.2 L'albedo: seconde étape de l'oeuvre.....	111
9.3 La rubedo: troisième étape de l'oeuvre.....	119
10. Alchimie et projection.....	122
10.1 Analyse et projection.....	134
11. Le problème de l'unilatéralité de la conscience.....	137
12. L'aspect compensatoire de la philosophie alchimique.....	141
13. Alchimie, individuation et morale chrétienne.....	146
14. Imagination active et alchimie.....	149
15. Alchimie et synchronicité.....	158
16. La nature paradoxale de l'inconscient.....	161
17. L'unification de la personnalité et le problème des contraires dans la philosophie alchimique.....	171
18. Les opérations alchimiques.....	176
Conclusion du premier chapitre.....	179

DEUXIEME CHAPITRE:

La nature universelle et intemporelle des structures de l'imaginaire inhérentes à la notion d'individuation.....	189
1. Introduction.....	189
2. La dissolution de la conscience.....	197
3. L'aspect obscur de la prima materia.....	209
4. La confrontation avec l'ombre.....	213

5. Le démembrement.....	218
6. L'aspect fécondant de la prima materia.....	222
7. Bains et vases: lieux de la conjonction.....	223
8. Les eaux régénératrices.....	228
9. Ascension et descente.....	234
10. Régression et régénération.....	238
11. Mercure.....	244
12. L'Ouroboros.....	246
13. L'arbre philosophique et le fruit d'immortalité.....	249
14. Fin de l'Oeuvre et pierre philosophale.....	252
15. La quaternité.....	255
Conclusion du deuxième chapitre.....	257

TROISIEME CHAPITRE:

La phénoménologie religieuse élaborée à partir de l'analyse de l'opus alchimicum.....	260
1. Introduction.....	260
2. L'expérience religieuse selon Jung.....	270
3. Religion et instinct.....	279
4. Sommaire.....	283
5. La vie de Jung et le problème de Dieu.....	288
6. Jung et l'alchimie.....	299
6.1 Les premières réflexions de Jung sur l'idée de Dieu.....	299
6.2 La philosophie religieuse de l'alchimie.....	305
7. L'intégration des opposés dans la philosophie alchimique...	330
8. L'étude de la phénoménologie religieuse.....	332
8.1 L'évolution des représentations religieuses.....	332
8.2 Christ: incarnation de dieu.....	336
8.3 Trinité et quaternité.....	353
8.4 Le Dogme de l'Assomption.....	356
8.5 Le Mysterium conjunctionis.....	360
8.6 La création de la conscience.....	364
Conclusion du troisième chapitre.....	368

QUATRIEME CHAPITRE:

L'influence de la symbolique alchimique dans le domaine de la psychologie clinique, particulièrement dans l'analyse des processus névrotiques et psychotiques.....	373
1. Introduction.....	373
2. Les premières recherches sur le spiritisme.....	376

3. Le test des associations.....	383
4. La psychologie de la démence précoce.....	392
5. Le contenu des psychoses.....	409
6. Métamorphoses et symboles de la libido (Métamorphoses de l'âme et ses symboles).....	418
7. La compréhension psychologique.....	434
8. Sur l'importance de l'inconscient en psychopathologie.....	437
9. La structure de l'inconscient.....	439
10. Sur le problème de la psychogénèse dans la maladie mentale.....	441
11. Maladie mentale et psyché.....	443
12. Sur la psychogénèse de la schizophrénie.....	444
13. Pensées récentes sur la schizophrénie.....	447
14. Schizophrénie.....	450
Conclusion du quatrième chapitre.....	452

CINQUIEME CHAPITRE:

L'influence de la philosophie alchimique dans l'élaboration d'une nouvelle conception du transfert en psychologie jungienne.....	474
--	-----

1. Introduction.....	474
2. Freud et le transfert.....	477
3. Jung et le transfert.....	487

Conclusion du cinquième chapitre.....	562
---------------------------------------	-----

CONCLUSION GÉNÉRALE.....	576
--------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	593
--------------------	-----

TABLE DES MATIERES.....	604
-------------------------	-----
