

Parler de Freud et de Jung aux XXe et XXIe siècles

Véronique Liard, Bénédicte Coste

▶ **To cite this version:**

Véronique Liard, Bénédicte Coste. Parler de Freud et de Jung aux XXe et XXIe siècles. Bénédicte Coste et Véronique Liard. Parler de Freud et de Jung aux XXe et XXIe siècles, Apr 2015, Dijon, France. , pp.ISSN 1961-991X, 2017, Parler de Freud et de Jung aux XXe et XXIe siècles. halshs-01558674

HAL Id: halshs-01558674
https://shs.hal.science/halshs-01558674

Submitted on 9 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Parler de Freud et de Jung aux XX^e^ et XXI^e^ siècles

Bénédicte Coste

PR, Centre Interlangues (TIL EA 4182), Université de Bourgogne, Faculté de Langues et Communication, 4 bd Gabriel, 21000 Dijon, benedicte.coste [at] u-bourgogne.fr

Véronique Liard

PR, Centre Interlangues (TIL EA 4182), Université de Bourgogne, Faculté de Langues et Communication, 4 bd Gabriel, 21000 Dijon, veronique.liard [at] neuf.fr

Depuis *L'interprétation des rêves*, la psychanalyse a été discutée sans discontinuer dans le monde entier par ses partisans et ses détracteurs. Le XXI^e^ siècle ne fait pas exception. En septembre 2005 paraît *Le livre noir de la psychanalyse : Vivre, penser et aller mieux sans Freud* (Van Rillaer *et alii* 2005), qui déclenche un tollé général chez les freudiens dont la contre-attaque est tout aussi violente. L'historienne Elisabeth Roudinesco dénonce les chiffres falsifiés, les affirmations inexactes, les interprétations délirantes, les références bibliographiques tronquées ; Olivier Douville évoque un style consternant qui s'étale sur 819 pages. Mars 2006 voit la parution de *L'anti-livre noir de la psychanalyse* (Miller *et alii* 2006) que l'on accuse de ne pas être une réplique valable puisque les articles ne mentionnent pas les découvertes des historiens sur la manipulation par Freud de ses données cliniques, pas plus que ses échecs thérapeutiques, le caractère spéculatif des doctrines de Freud et Lacan ou encore la domination d'une pensée unique dans l'enseignement. La guerre des écoles est ouvertement ranimée et déclarée sur fond de politiques gouvernementales de santé cherchant à marginaliser la psychanalyse dans l'offre de soins.[1] Qu'en est-il dix après ?

Ce numéro de *Filiations* est le résultat d'une journée d'études tenue en avril 2015 à l'Université de Bourgogne sur la réception de Freud et de Jung. L'objet de cette journée transdisciplinaire consistait dans un premier temps à examiner les disciplines se réclamant de leurs écrits ainsi que les textes des psychanalystes ou des chercheurs revendiquant l'usage ou le dialogue avec Freud et avec Jung, et, dans un second temps, à porter un regard sur l'évolution du discours tenu sur la psychanalyse ainsi que les possibles raisons des changements intervenus dans sa réception. Comme le notait M. Foucault en 1969, dans le célèbre « Qu'est-ce qu'un auteur ? » Freud – et Jung – ont été fondateurs de discursivité en instaurant une possibilité infinie de discours hétérogène à leurs transformations ultérieures : ils « ont ouvert l'espace pour autre chose qu'eux et qui pourrait appartenir à ce qu'ils ont fondé. » (Foucault 1994, 805) Ce sont ces discours et les lieux où ces discours adviennent qui nous ont préoccupés. Les textes rassemblés ici témoignent de la vivacité de la réflexion sur la psychanalyse, prouvant que les deux analystes ont bien été les instaurateurs d'une discursivité féconde et multiple.

Jung, que Sigmund Freud destinait à prendre sa succession, n'est pas mieux traité que ce dernier. Souvent sans prendre la peine de se familiariser avec l'œuvre de l'« apostat » et sans essayer de comprendre les raisons de cette discorde, pour l'essentiel des vues divergentes sur l'âme et son fonctionnement, les détracteurs de Jung l'accusent d'ambition et d'antisémitisme et le mettent au ban sans autre forme de procès (Glover 1954 ; Gess 1994 ; Noll 1997). Au fil des décennies, plusieurs camps se sont formés, qui subsistent encore aujourd'hui : ceux qui se targuent d'être jungiens et ne jurent que par leur maître, ceux que l'on peut qualifier d'anti-jungiens, qui se battent pour dénigrer l'homme et son œuvre, et plus récemment, fort

[1] Voir le rapport de l'Inserm dressant un état des lieux de la recherche internationale sur l'évaluation de l'efficacité de trois approches psychothérapiques : psychodynamique (psychanalyse), cognitivo-comportementale et thérapie familiale et de couple, Inserm (dir.). *Psychothérapie : Trois approches évaluées. Rapport*. Paris : Les éditions Inserm, 2004. http://hdl.handle.net/10608/146 <consulté le 15 octobre 2016>

heureusement, ceux que l'on pourrait appeler les « jungiens critiques »[2]. La dernière position s'appuie tant sur la publication de textes de Jung dont *Le Livre rouge* en 2011, que sur des travaux universitaires dans le champ de l'histoire, par exemple. Il a donc paru utile aux éditeurs de ce numéro de *Textes et contextes* de solliciter Bertrand Eveno, qui a œuvré pour que *Le Livre rouge* de Jung soit traduit et publié en France, afin qu'il témoigne des embûches qu'il a rencontrées dans son projet, ainsi que de la réception médiatique de ce texte traduit en plusieurs langues et généralement discuté comme un texte d'intérêt scientifique. À la différence de sa contrepartie dans les pays anglo-saxons et les pays germanophones, pour citer les plus importants, la sphère médiatique française a accueilli *Le Livre rouge* (Jung 2011) assez tièdement. Le procédé du « silence assourdissant » devant la parution d'un ouvrage trouvant son public et connaissant de fort bons tirages dans sa catégorie est connu : il n'en demeure pas moins toujours surprenant. Dans le cas de Jung, il s'est doublé d'une véritable esquive des éditeurs devant le projet d'une traduction en français de ce texte singulier publié aux USA par Norton. La sortie du livre s'est accompagnée d'une exposition au Musée Guimet qui a drainé un public important. Certaines réflexions tirées du livre d'or et reproduites ici montrent un besoin marqué de spiritualité en cette phase de la « sortie de la religion » chère à Marcel Gauchet, sortie que l'on aurait tort de confondre avec un athéisme généralisé et militant. Outre la résistance à considérer sérieusement et de façon dépassionnée la question de la situation et de la fonction actuelles du religieux, Bertrand Eveno avance la prévalence du lacanisme pour expliquer la place particulière occupée par Jung dans le champ intellectuel et universitaire. Pourtant, le fameux silence médiatique participe paradoxalement de la polémique, qui, comme le démontre Ruth Amossy à partir d'une perspective argumentative (Amossy 2014), est une composante nécessaire du « dissensus culturel » animant la démocratie libérale et régulant les échanges sociaux en interactions verbales. On ne saurait donc comprendre la réception du *Livre rouge* uniquement comme une énième mise au silence de la pensée de Jung. Il montre également une reconnaissance, ignorée des médias, et destinée à perpétuer le dissensus, plutôt que la lutte et le combat.

Quant à eux, les autres textes rassemblés ici participent, non de la polémique, mais de l'autre modalité d'expression et de régulation des interactions sociales : le dialogue. L'historien Florent Serina s'intéresse au premier traducteur de Jung, Yves Le Lay (1888-1965), qui fut aussi l'un des traducteurs de Freud[3] et d'Otto Rank, et surtout l'un des premiers à analyser la réception différente de leurs écrits en France, en 1924 pour Freud, et en 1935 pour Jung. L'homme de convictions qu'était Le Lay a traduit et préfacé six ouvrages de Jung entre 1931 et 1939 chez Stock et Aubier-Montaigne, avant de continuer après la seconde guerre mondiale sous la direction de Roland Cahen, tout en s'interrogeant sur les différences culturelles entre les pays germanophones et la France. L'apport de l'histoire est donc essentiel pour rectifier des idées reçues, des stéréotypes ou des erreurs obscurcissant la réception de la psychanalyse. Dans le temps de leur réception par des communautés scientifiques plutôt que par des disciples, c'est-à-dire dans le temps d'une évaluation aussi impartiale que possible, quoique nécessairement relative et plurielle, l'histoire des traductions et des traducteurs permet de considérer la question de l'insertion culturelle de psychanalyse à nouveaux frais. Cette perspective n'est pas contradictoire avec la difficile objectivité lorsqu'on parle de l'âme et des phénomènes psychiques. Quiconque souhaite les étudier court le risque de devenir la proie de ses propres réactions. Cette exigence d'objectivité est cependant impérative pour fournir une analyse digne de ce nom, qui ne pourra être considérée ni comme un plaidoyer ni comme un réquisitoire.

---

[2] La situation est la même concernant Freud : voir Eli Zaretsky, *Le Siècle de Freud. Une histoire sociale et culturelle de la PA*, Paris : Albin Michel, 2008.

[3] Voir Sigmund Freud (1921), *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris : Payot. Il s'agit des conférences que Freud avait faites à la Clarke University en 1909.

Analysant l'évolution du discours sur Jung, d'autres articles de ce volume proposent également des pistes de travail *avec* la pensée de Jung. Dans cette perspective, l'éclairage que peuvent fournir les thèses jungiennes en matière d'analyse cinématographique est indéniable. Anaïs Cabart s'inspire des analyses jungiennes anglo-saxonnes dans l'article qu'elle consacre à *Melancholia* de Lars von Trier (2011). S'intéressant à l'expérience du spectateur, elle cherche à repérer un phénomène de transfert entre les images affectueusement chargées de l'inconscient de *Melancholia* et la psyché du spectateur, et fait dialoguer psychologie des profondeurs et analyse cinématographique.
Alessio de Fiori, qui prépare une thèse sur l'influence de la philosophie classique allemande dans l'élaboration de la psychologie de C. G. Jung, montre comment ce dernier, par ailleurs psychanalyste jungien, a peu à peu intégré l'œuvre de Jung dans son enseignement et dans sa réflexion pour créer l'« Analyse biographique à orientation philosophique » (« *Analisi biografica a orientamento filosofico* »), et comment les écrits jungiens ont favorisé la transdisciplinarité de sa pensée. De façon peut-être surprenante en apparence, les écrits de Jung montrent leur fécondité pédagogique lorsqu'ils sont intégrés à l'essai de renouvellement des pratiques philosophiques conçues par Màdera. On pourrait penser qu'il s'agit là d'un enseignement s'appuyant sur la clinique dès lors que la « cure biographique » qu'il propose se donne ainsi pour objectif de « rapprocher les scissions entre soi et soi-même, entre soi-même et les autres, entre soi-même et le monde »[4].
La clinique n'est pas oubliée avec l'article de la philosophe et psychanalyste jungienne Marie-Laure Colonna, consacré à l'analyse du songe d'un écrivain en panne d'inspiration. La « colère d'Ishtar »[5] destinée à montrer le jeu des archétypes chez le sujet rappelle que Jung a été clinicien et que la psychologie des profondeurs se déploie encore dans cette dimension. À l'heure de ce paradoxe qu'est la perte de son magistère intellectuel par la psychanalyse sur fond de « souffrance psychique » et de « psychologisation de la société »[6] (Benslama *et alii* 2016, 157), c'est un apport non négligeable.
En traitant uniquement de Jung, ce numéro témoigne de la persistance non d'un clivage, mais d'une distinction entre la pensée freudienne et la pensée jungienne que l'université a tout intérêt à maintenir, sans hiérarchiser ou rejeter l'une ou l'autre. Il montre surtout que la présence persistante de Jung en France se double du renouvellement de sa réception selon des lignes théoriques et cliniques fructueuses. Il marque la poursuite de la réflexion entreprise dans le champ universitaire, dans plusieurs de ses disciplines, gage d'une pensée toujours stimulante et féconde.

Bibliographie

Amossy, Ruth (2014). *Apologie de la polémique*, Paris : PUF.
Benslama, Fethi, Guy Dana, Pierre Delion, Elisabeth Roudinesco (2016). « La souffrance psychique aujourd'hui », in : *Le Débat*, n° 188 (janvier-février 2016), 157-68.
Colonna, Marie-Laure (2014). *Les facettes de l'âme, la fusion entre l'esprit et la matière*, Dauphin : Paris.
Foucault, Michel (1994). « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), *Dits et écrits*, Paris : Gallimard, 789- 821.

[4] « Nella cura biografica significa aver di mira l 'avvicinamento delle scissioni tra sé e sé, tra sé e gli altri, tra sé e il mondo. » Romano Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Milan : Raffaello Cortina, 2012, 42. Traduction d'A. de Fiori.
[5] L'article de Marie-Laure Colonna extrait de son livre, *Les facettes de l'âme, la fusion entre l'esprit et la matière*, Dauphin : Paris, 2014.
[6] Fethi Benslama, Guy Dana, Pierre Delion, Elisabeth Roudinesco, « La souffrance psychique aujourd'hui », *Le Débat*, n° 188 (janvier-février 2016), 157. Respectivement psychanalyste et professeur de psychopathologie ; psychiatre et psychanalyste, professeur de pédopsychiatrie, psychanalyste et historienne.

Freud, Sigmund (1921). *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris : Payot.
Gess, Heinz (1994). Vom Faschismus zum Neuen Denken. C.G. Jungs Theorien im Wandel der Zeit, Lüneburg: zu Kampen.
Glover, Edward (1954). *Freud ou Jung*, Paris : Presses Universitaires de France.
Inserm (dir.). *Psychothérapie : Trois approches évaluées. Rapport*. Paris : Les éditions Inserm, 2004, XII- 553 p. - (Expertise collective). - http://hdl.handle.net/10608/146 Page consultée le 15 octobre 2016.
Jung, Carl Gustav (2011). *Le Livre rouge*, Paris : L'iconoclaste.
Màdera, Romano (2012). La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica, Milan : Raffaello Cortina.
Miller, Jacques-Alain, Gérard Miller, Agnès Aflalo et Marie-Claude Sureau (2006). *L'anti-livre noir de la psychanalyse*, Paris : Seuil.
Noll Richard (1997). *The Aryan Christ*. *The Secret Life of Carl Jung*, New York : Random House.
Van Rillaer Jacques, Didier Pleux, Jean Cottraux, Mikkel Borch-Jacobsen, Catherine Meyer (2005). *Le livre noir de la psychanalyse : Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris : Les Arènes.
Zaretsky, Eli (2008). *Le Siècle de Freud. Une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse*, Paris : Albin Michel.

La réception du *Livre rouge* de C.G. Jung en France

Bertrand Eveno

Editeur en langue française du *Livre Rouge* de C. G. Jung, Inspecteur des Finances honoraire et ancien dirigeant de maisons d'édition (Nathan, Larousse, Presses de la Cité, Dunod, Armand Colin), ancien PDG de l'Agence France-Presse, eveno.bertrand [at] orange.fr

Bertrand Eveno retrace la publication en France du *Livre rouge* de C. G. Jung en 2011 et sa réception dans différents médias : presse, radio, TV. L'éditeur montre qu'elle a été beaucoup plus discrète que dans d'autres pays européens et aux Etats-Unis. Pourtant, l'exposition du *Livre rouge* et de manuscrits tibétains, organisée au Musée Guimet et destinée à accompagner la sortie du livre, a été un succès, comme en témoigne le Livre d'or dont B. Eveno donne des extraits. Il apparaît que Jung reste connu et apprécié d'une partie du public mais que les médias demeurent timides. B. Eveno avance trois hypothèses : l'influence du freudo-lacanisme, le rapport à la religion et à la spiritualité en France, les positions apolitiques de Jung.

Bertrand Eveno, the publisher of C. G. Jung's *Red Book* in French, narrates the reception of the book in France in 2011. He contrasts the lukewarm media coverage with the reception of Jung in other western countries. He also notes that the exhibition of both the *Red Book* and Tibetan manuscripts at the Guimet Museum in Paris was successful, and quotes from the Visitors' Book to show that C. G. Jung still commands attention and respect both as a thinker and as a psychoanalyst. Trying to account for the lack of media coverage, B. Eveno suggests that the influence of Freudian and Lacanian writings in France, C. G. Jung's religious writings and his non-political stance may hinder a fair approach of his ideas in France.

C. G. Jung, *Livre rouge*, 2011, réception médiatique, exposition, religion, spiritualité, psychanalyse jungienne.

C. G. Jung, *Livre rouge*, 2011, media coverage, exhibition, religion, spirituality, Jungian psychoanalysis

Introduction

Je remercie vivement les Professeurs Véronique Liard et Bénédicte Coste[1] de m'avoir invité, j'en suis très honoré, et en tant qu'éditeur du *Livre Rouge* en France, je voudrais vous parler de quatre points successivement :

1) l'aventure éditoriale qui fut celle d'éditer cet inédit exceptionnel de Jung ; comment, pourquoi cela est-il arrivé ? et aussi dans quelle mesure cela permet de porter un jugement sur le comportement des éditeurs français ;

2) la réception médiatique : quels échos a-t-on pu obtenir dans la presse au lancement d'un livre comme le *Livre rouge*, quels sont les « points aveugles » de cette réception, alors même qu'on visait un lancement volontaire et stratégique, mais qui n'a pas rencontré tous les résultats qu'on pouvait espérer ? La réaction des médias en France, et la comparaison avec l'au-delà de nos frontières culturelles, témoigne de ce que pense la société française de Jung, beau sujet de réflexion ...

[1] Intervention retranscrite par Bénédicte Coste.

3) nous regarderons ce qu'il s'est passé avec l'exposition au Musée Guimet du *Livre rouge* lui-même, cet objet manuscrit étonnant, exposition qui a duré deux mois, à l'automne 2011, et dont je vous parlerai sous l'angle des réactions des visiteurs puisque j'ai ici une copie du livre des commentaires des visiteurs
4) dans une dernière partie, j'essaierai de réfléchir à la raison du problème énorme que rencontre Jung en France, aujourd'hui. Je serai heureux de compléter le point historique fait par Florent Serina (2016).

1. L'aventure éditoriale du *Livre rouge*, les tribulations éditoriales pour parvenir à publier cet ouvrage inouï

Sonu Shamdasani avait travaillé près d'une dizaine d'années sur la préparation du *Livre rouge*. D'abord, pour obtenir l'accord de la famille Jung, détentrice du manuscrit original en sa forme si particulière (un volume in-folio calligraphié, orné et enluminé); puis il a trouvé des financements, et enfin, la solution éditoriale adéquate. Quand Sonu Shamdasani a présenté le texte du *Livre rouge* et ses images à des éditeurs classiques, anglo-saxons, ils eurent tendance à proposer : « On va faire un livre comprenant tout le texte, mais les illustrations, seulement à la fin, en noir et blanc, ou même une simple sélection d'images, au petit format », mais Sonu Shamdasani a eu le courage de se battre avec acharnement et ambition : Pas question, pas possible, on ne va pas éditer 'au rabais' ce texte qui est un ensemble et un tout, texte écrit, texte retravaillé, texte ruminé, texte calligraphié, et orné de peintures. On ne va pas le rogner ou le mutiler.
Et son coup de maître a été de s'adresser à cette maison d'édition, Norton and Company, petite et coopérative, basée à New York[2]. Là, un éditeur audacieux et de génie a accepté : « Ok, vu ce que vous nous montrez de ce livre insensé, on décide de faire un fac-similé intégral et fidèle. » Pour ceux d'entre vous qui ont vu le vrai *Livre rouge* original, c'est un énorme monstre, qui pèse 11 kilos, relié en cuir de maroquin, avec des « ais » de bois... Le livre édité, d'abord en anglais et en allemand, pèse quand même quatre kilos et demi, et c'est le sommet de la qualité, en matière de fac-similé. Tellement fidèle à l'original, que certains libraires ont téléphoné en disant : « À la page tant, je vois des taches sur les pages, ne serait-ce pas une défectuosité de l'imprimerie ? », et je répondais : « Non, désolé, le manuscrit lui-même porte ces traces de bavures, il y a une tache de café à telle page, *etc*. » Le fac-similé est tellement précis, si rigoureux qu'effectivement, il reproduit tout, y compris les petits défauts, mais ils sont conformes à l'original.
Le livre donc est publié en anglais, en allemand, à l'automne 2009. Immédiatement, il va sortir dans un certain nombre d'autres langues : italien, bien sûr, bravo aux Italiens, espagnol, portugais, hongrois, roumain, et même tchèque et japonais, mais en France ? Quand j'ai assisté à la journée de présentation de ce livre, à Zürich, j'ai demandé à Sonu Shamdasani : « Monsieur, j'espère que les éditeurs français vont se précipiter. » Réponse : « Non, pas du tout, ils ont tous refusé. » Ainsi, les éditeurs français classiques de l'œuvre de Jung avaient refusé ce livre, et il faut entrer dans les raisons de ces refus.
De retour à Paris après cette conférence du lancement à Zürich, je suis allé voir Albin Michel, je suis allé voir l'agent américain, Mary Kling, qui gérait les droits pour Norton et la famille Jung, et je leur ai dit : « Mais enfin, il faut faire ce livre, il le mérite. On doit absolument publier ce livre en français, ce serait absurde que nous soyons la seul grande langue absente. » J'ai couru partout, fait des démarches, pour des motifs … disons personnels et militants pro-Jung. A l'époque, j'étais retraité de l'édition. Je suis allé voir Albin Michel, Flammarion qui sortait la

[2] Norton Company, Inc. http://books.wwnorton.com/books/index.aspx

grande biographie de Jung, contestable sur certains points, mais vraiment riche et intéressante (Bair 2011). Je suis allé voir Buchet-Chastel, Gallimard. Tous ont refusé : « Oh non, c'est trop cher, on perd de l'argent sur Jung. » Chez Albin Michel, il y avait une sorte de piège. Il faut savoir que toute maison d'édition est un labyrinthe, et dans ses labyrinthes, il y a plusieurs guichets à qui s'adresser. Le *Livre rouge* est mal tombé : au moment où un dirigeant d'Albin Michel avait des liens étroits avec quelqu'un qui déteste Jung, donc une situation assez difficile. Albin Michel a fait semblant de s'y intéresser, sans conviction, en voulant le traiter comme un beau-livre illustré, un *coffee-table book*... ; donc il n'a pas conclu. Et à ce moment-là, il s'est trouvé que pour des raisons personnelles, j'ai eu accès à des financements, et j'ai pu investir dans ce livre, mettre au travail une remarquable équipe de traducteurs avec Véronique Liard et Christine Maillard[3]. On a démarré le travail d'édition du *Livre rouge* en français à partir d'avril 2010, et il a pu paraître en septembre 2011, après bien des efforts collectifs.
Donc voilà une leçon à tirer : frilosité des maisons d'édition françaises à l'égard de Jung. Je ne vais pas sans arrêt dire du mal de mes confrères et amis éditeurs, mais c'est un vrai sujet de méditation. Il y a deux grands éditeurs historiques de Jung, en premier Albin Michel, qui à son catalogue a trente titres de Jung, mais sans personne qui s'occupe nommément, personnellement, de Jung ; notre ami Michel Cazenave a joué ce rôle à un moment donné, heureusement. Et quant à Buchet-Chastel, ils ont changé de direction, ils ont redonné les droits, en ne gardant que *Psychologie et alchimie* (2004). Le reste de l'œuvre de Jung reste dispersé, chez Payot, chez Gallimard. Jung n'a pas de chance avec ses éditeurs français, mais c'est aussi le reflet d'une problématique plus générale.

2. La réception française

Une fois prise la décision d'éditer ce livre, il y eut la question, difficile, de sa logique de présentation et de lancement dont a discutée avec Laurent Beccaria, mon co-éditeur, un grand professionnel, qui dirige Les Arènes et l'Iconoclaste. Il a eu une très bonne approche : « Écoutez, Jung en France, c'est un terrain miné. Il y a des gens qui détestent, il y a des gens qui critiquent, il y a des gens qui l'insultent, il y a des gens qui l'aiment mais qui n'osent pas le dire, donc il faut prendre un bon angle de lancement. Et le bon angle, ce n'est pas la psychanalyse, c'est de le présenter comme un chef d'œuvre culturel, un objet exceptionnel né d'un penseur culturel. Ce qui rejoint exactement le livre de Véronique [Liard] sur le *Kulturphilosoph* (2007). Dans le document préparé pour les représentants et commerciaux, on a écrit : « un chef d'œuvre de la culture dévoilé après une vie de secret », qui a reçu dans dix pays « un accueil critique incroyable », « un best-seller international enfin lancé en France ». C'était une approche de communication pour les libraires avec comme axe : « Voici un livre qui n'est pas comme les autres, ce n'est pas le livre d'un psy comme tant d'autres ; ça n'est pas un livre d'images, c'est un livre qui a un contenu culturel exceptionnel, remontant à 1913, mais passionnant à retrouver, caché, voilé pendant trop longtemps, *etc*. »
La réaction des médias, mérite qu'on fasse un petit tour d'horizon des magazines, radios, télévisions, journaux[4]. Le seul qui a vraiment compris et joué le jeu, c'est *Le Figaro Magazine*. Laurent Beccaria a pu leur donner une exclusivité. Petite accroche en tête de la couverture (2011). Deuxième accroche, dans le sommaire, et ensuite, six pleines pages, dont une avec une

[3] Traductrices en français. (Note de l'éditeur de l'article).

[4] Voir sur le livret rassemblé et publié sur le site des éditions L'iconoclaste, http://www.editions-iconoclaste.fr/spip.php?article1542

grande reproduction majeure du *Livre rouge*, donc beaucoup de visuels, mais aussi un article de fond, assez long, bien écrit et signé de Paulin Cesari qui aime et connaît vraiment Jung. Ça a été le vrai lancement, le numéro du 3 septembre 2011 du *Figaro Magazine*, donc juste au moment de la parution en librairie et de l'ouverture de l'exposition au Musée Guimet. Ensuite, *Paris Match* a suivi, parce qu'il y avait des images à montrer, sans accroche à la une évidemment, juste une petite accroche dans le sommaire, très brève, puis une double page centrée sur les illustrations avec des légendes (2011).
C'est uniquement ce que l'on a pu obtenir de la grande presse magazine. Ni *Le Nouvel Observateur*, ni *Le Point*, ni *L'Express*, ni *Télérama*, ni *Marianne*, n'ont voulu parler du livre. *Télérama*, un peu hypocrite, a fait mention dans sa rubrique « Les expos à voir », un petit pavé, du genre « Il y a une expo au musée Guimet, on y parle de Jung et on y voit son *Livre rouge* » (Philippe 2011).
Du côté des quotidiens, *Libération*, grand journal culturel, n'en a pas voulu non plus : « Non, non, pas en ce moment ». En plus, on est tombé au moment où l'on commémorait les quinze ans de la mort de Lacan. Donc, il y avait des grands pavés dans la presse culturelle sur Lacan (qui par parenthèse a lu Jung, et attentivement) mais rien pour Jung. Sauf, quand même, *Le Monde* : pas d'article de fond, mais dans « Le Monde des livres », numéro du 9 septembre 2011, Pierre Assouline a fait un papier, très habile et intelligent, comme est toujours Pierre Assouline, un article assez astucieux, une chronique, pas vraiment une présentation du livre, mais un récit de son édition (Assouline 2011). Avec un peu d'humour, un peu de distanciation. Donc *Le Monde* a réussi à en parler, mais sans vraiment en parler... Sinon, rien. Vous voyez qu'on a buté tout de suite sur un problème intéressant : la presse généraliste en France, est frappée, relativement à Jung, d'omerta, de verrouillage. On fait silence sur un grand événement culturel – c'est quand même intéressant.
Du côté des télévisions, il y a eu un effort méritoire d'Arte, un sujet de trois minutes pour l'un de ses journaux du midi le 19 octobre 2011. Ils sont venus sur place à Guimet, ils ont filmé l'exposition, le commentaire que l'on faisait du livre. Et vu le succès en librairie et la résonance de l'exposition. France Inter s'y est mis aussi : ils ont présenté le livre.
Il n'y a pas que la presse généraliste, il y aussi la presse spécialisée. Donc dans le silence assez assourdissant de la presse généraliste, on a eu de bons accueils de la presse spécialisée : *Le Monde des religions* bien sûr, avec une interview de Michel Cazenave, une accroche en première page, avec photo de Jung, et une bonne interview de Michel Cazenave[5] – ça ne surprendra personne – sur quatre pages, un portrait de Jung, un bon portrait, et quelques images mais surtout des réactions et explications de Michel Cazenave (Cazenave 2011). *Psychologie magazine*, on ici est dans la presse de spiritualité, de développement personnel, *etc*., une accroche dans le sommaire, et puis, « Jung, l'inconscient à livre ouvert » (Liard et Salvi 2011). Toujours cette image emblématique de l'enfant divin, la splendide image de la page 125 du *Livre rouge*. D'autres images à l'intérieur, importantes, en tout cinq pages de qualité avec un texte solide et respectueux.
Je passe à d'autres. Dans la presse un peu 'latérale'. Il y a eu un article intéressant du *Trait d'union*, une revue de la Grande loge de France. Mais ce n'est pas seulement sur Jung, c'était sur « Freud, Jung, le divan et les Franc-maçons ». Il y a eu aussi la presse d'art : *Connaissance des arts* a fait plusieurs pages, au moins cinq ou six, sans texte ni commentaire, juste pour montrer « les belles images » (Blanc 2011). *La Gazette de Drouot* aussi[6], un magazine d'art. *Les Cahiers*

[5] Écrivain, poète et spécialiste de Jung.
[6] *La Gazette de Drouot*, n°31, 16 Septembre 2011. http://www.editions-iconoclaste.fr/IMG/pdf/arenes1909c.pdf

de l'imaginaire européen de Michel Maffesoli ont également couvert l'événement (Eveno 2011). Et puis, à la radio Frédéric Lenoir, à l'époque encore rédacteur en chef du *Monde des religions*, et qui sur France Culture, dans « Les racines du ciel », a consacré une émission complète, un dimanche matin, au *Livre rouge* (Lenoir et Anvar 2011).
Donc, un lancement typiquement français, c'est-à-dire une grande zone de silence anti-Jung, puis des gens un peu plus courageux, et enfin les titres spécialisés dans la matière.
Je veux souligner que ça contraste violemment avec tout ce qu'on voit à l'étranger. En Grande-Bretagne, on a quand même eu un papier de *The Economist*, hebdomadaire anglais et international de très haute qualité (2009). Il y a eu un papier dans le *Times*, sur les « secrets divins » du *Livre rouge*. La BBC télé a fait une émission (« Today ») et BBC radio aussi, une émission de vingt minutes au moins avec Sonu Shamdasani (Croll 2009). L'Angleterre a fait le travail pour informer de l'événement.
En Italie – merci à l'Italie – il y a eu *La Reppublica*, *L'Unita* (parti communiste), il y a eu *L'Avvenire*, catholique, *Le Corriera della Sera*, *L'Indice*, *La Stampa*, *Il Sole*, en vingt-quatre heures, plusieurs fois. Donc, très bonne couverture en Italie du lancement du *Livre rouge*.
Pour les pays germanophones, paradoxalement, bonne couverture dans la Suisse alémanique, – le *Neuer Zürcher Zeitung*, *etc*. – et un peu moins bonne, peut-être, dans la presse allemande généraliste : *Die Welt online*, et le *Süddeutsche Zeitung*.
Aux États-Unis, il y a eu un très gros effort du *New York Times* (2009), un gros effort du *Washington Post*, *etc*. Bonne couverture dans beaucoup de pays, à la fois pour le livre, et pour l'exposition, puisque le « Livre rouge » lui-même a été exposé à New York, Los Angeles, Washington, avant d'être exposé à Zürich, puis à Paris, et enfin à Genève, et récemment à la Biennale de Venise.
Dans tous les grands pays autres que la France, grosse couverture et de haut niveau avec un respect à la fois de l'auteur et du livre. Naturellement en Suisse francophone, de très bons papiers dans *Le Matin* et *Le Temps*, ainsi que la *Revue suisse*. Je vous donne une citation du journal *Le Temps* sous la plume d'Anna Lietti : « Publication événement du *Livre rouge* de Jung, ce journal halluciné de son voyage au bout de l'inconscient. Une œuvre d'une importance historique » (Lietti 2001). « Une œuvre d'une importance historique » pour l'un des meilleurs journaux francophones de Suisse : quel contraste avec Paris...
Je n'ai pas la couverture par la presse belge, donc si je n'en parle pas, ce n'est pas parce qu'elle n'existe pas.
Voilà donc la situation pour ce qui est du lancement : grosses difficultés en France, dont le comportement contraste par rapport aux autres pays.

3. L'exposition au Musée Guimet

Je vous rappelle le contexte : nous avions bien compris qu'il n'était pas facile de lancer le *Livre rouge* seulement via les librairies, qu'il fallait créer un événement. Ayant de surcroît vu, non les expositions américaines, mais la très belle exposition à Zürich qui a duré trois mois, exposition majeure sur le *Livre rouge*[7].
J'ai demandé à Shamdasani et au Musée de Zürich de pouvoir la reprendre et l'adapter en France. L'opportunité Guimet s'est ouverte, par différents moyens relationnels, et on a pu y monter une exposition mixte associant l'exposition de Zürich sur Jung, l'exposition de très grands mandalas de Guimet, rares inédits et inconnus, et des dessins personnels des visions du cinquième Dalai-

[7] L'exposition dont Sonu Shamdasani est le commissaire invité s'est tenue au Musée Rietberg du 17 décembre 2010 au 20 mars 2011. (Note de l'éditeur de l'article).

Lama qui remontent au XVI[e] siècle, des œuvres inouïes, où ce Dalaï-Lama retranscrit ses visions d'éclatement corporel, de transmigration de l'âme, le tout peint sur des papiers bleus, c'est absolument sublime. Guimet les a sortis pour faire contrepoint à l'ouverture transculturelle de la pensée de Jung, « L'Orient vis-à-vis de Jung ». Question commune : « Qu'est-ce que c'est que la médecine de l'âme ? Selon Jung et selon les Tibétains et l'Orient ».

À Guimet, on a présenté le *Livre rouge* avec l'ensemble des pièces montrées à l'exposition de Zürich, légèrement aménagée, et personnellement, je pense qu'elle était plus lisible à Paris qu'à Zürich ; deux mois, hélas c'est un peu court, mais ensuite il y a eu [l'exposition à] Genève. La fréquentation a quand même été de 18 000 visiteurs, un très bon succès pour Guimet. Par comparaison, une exposition comme l'Inde de la cour de Lucknow n'a pas fait, en trois mois, plus que nous en deux mois. Ce qui a été frappant, c'est que de septembre à octobre, la fréquentation a été multipliée par deux. Donc l'exposition a manifestement bénéficié d'un vif bouche-à-oreille[8]. Vous voyez comment la conservatrice, Madame Nathalie Bazin, a combiné la partie tibétaine, sa partie orientale avec Jung, c'était vraiment une bonne idée très intéressante.

Un autre aspect intéressant est la réaction des visiteurs. J'ai conservé une photocopie du Livre d'Or de l'exposition. Il y a un peu tout et n'importe quoi dans un cahier des visiteurs, mais l'analyse est éclairante. Quatre-vingt-dix pages remplies, environ cinq à six entrées ou signatures par page, donc plus de cinq cents personnes ont donné leur avis sur l'exposition. Je voudrais dépouiller cela avec vous.

Il n'y a qu'un seul cas sur cinq cents où l'on cite « ce Jung qui avait des amitiés nazies », un seul cas. Il n'y a que deux autres cas où l'on lit : « C'est quand même un drôle de fatras, …ce Jung était un drôle de zigoto ». Pour le reste, les commentaires sont extrêmement positifs, des étrangers comme des Français. Je voudrais rapidement faire une typologie des réactions parce qu'elles me paraissent importantes. D'une part, on lit des réactions personnelles, d'autre part, des réactions plus argumentées et généralisantes sur la façon dont Jung peut être perçu, actuellement et à l'avenir.

Les réactions personnelles sont de deux sortes : il y a les gens qui disent « Je connaissais déjà Jung, je l'aimais déjà et je suis si heureux de le retrouver » : ici, on a l'idée d'une confirmation. Mais il y a aussi des réactions intéressantes et très excitantes d'un certain nombre de personnes qui ne connaissaient pas Jung, ou le connaissaient très mal, et qui écrivent : « Je suis stupéfait, je suis saisi, je suis transporté, je suis abasourdi », et là, c'est l'aveu d'une révélation. Confirmation et révélation, dans les deux cas, sur un mode affectif, émotionnel. Le verbatim est tout à fait intéressant : il y a des gens qui disent « Ah ! Voilà qui nous remue » ; « Je suis ravi » ; « Je suis enchanté » ; « Il m'a sauvé la vie ». Il y a trois ou quatre personnes qui disent : « Jung m'a sauvé la vie ; il m'a changé du tout au tout ». Pour ceux qui ne connaissaient pas : « Je suis sonné » ; « C'est comme un rêve, un trésor » ; « Je suis revivifié ». Émotionnellement très riche, émotionnellement très positif. Ce sont des réactions personnelles de visiteurs « touchés » par Jung.

Sur un autre plan, des arguments sont avancés. Il y a ceux qui brodent un peu sur le thème « le voyage de l'âme », mais il y a aussi des personnes qui articulent un raisonnement, et il y a bien cinquante ou soixante entrées, sur les cinq cents, qui sont de qualité, et un jour il faudrait peut-être les publier, pour la recherche, dans une revue ou un mémoire. Elles couvrent sept thèmes que je vais rapidement décrire. On pourra revenir sur ces questions lors du débat.

---

[8] « Le Livre Rouge de C.G. Jung - Récits d'un voyage intérieur », Exposition du 7 septembre au 7 novembre 2011, Musée Guimet, Paris, commissaire invité Sonu Shamdani. La plaquette réalisée à ce moment se trouve sur le site de des éditions L'iconoclaste, http://www.editions-iconoclaste.fr/spip.php?article1542

(a) En premier, « Jung est un explorateur de l'âme, il est allé au bout d'un chemin d'exploration des profondeurs, mais ce n'est pas seulement sa propre psyché qu'il a explorée, c'est celle de tous. Donc il est un explorateur universel de nous-mêmes en même temps qu'il fut explorateur de lui-même. Il ouvre un chemin qui lui est personnel, mais son chemin est le bon. Quiconque peut tenter de le suivre, ce qui lui permettra de trouver son propre chemin. » Jung est un explorateur, qui peut devenir votre guide.
(b) La deuxième idée est : Jung est un libérateur. Sa pensée est libératrice : « Il ouvre des portes, il ouvre des perspectives, il sort des outils dont on n'avait pas conscience ; il nous dit d'aller chercher là où on n'avait pas le droit, là où l'on se disait que ce n'était pas la peine ; il est un libérateur, il déclenche des ouvertures atypiques et originales ».
(c) Un troisième thème est : « Jung est un génie marquant, un grand homme ». Les gens sont stupéfaits par la puissance de sa pensée et l'ampleur de sa création, sous tous ses volets. Au Musée Guimet, on voyait concrètement cette multiplicité, à la fois l'écrivain, le calligraphe, le peintre, dans son livre, mais aussi sur des tableaux, Jung sculpteur sur bois et sur pierre, Jung amateur de mandalas… Jung même si personnel dans certains cas, faisant une sculpture pour la tombe de son chien, construisant un bateau pour ses petits-enfants, toutes choses démontrant quelqu'un d'un courage personnel, avec une ampleur de vue extraordinaire, quelqu'un qui a de l'audace, qui prend des risques, …et les gens sont très sensibles à la prise de risque, par comparaison avec un intellectuel 'sec' qui livre un texte et qui vous dit : « Débrouillez-vous avec ça ». L'exposition faisait ressentir ce côté engagement de l'homme Jung ; ce n'est pas de la philosophie engagée comme on en parle habituellement en France depuis Sartre, mais c'est un engagement concret de vie individuelle et individuée. La tour de Bollingen, aussi, était présente à Guimet, en photo, et avec les moulages de la pierre sculptée et gravée par Jung, avec les textes en latin et en grec, *etc*.
(d) Quatrième thème : dans plus d'une quinzaine de cas il y a des comparaisons entre Jung et Freud, à l'avantage de Jung. Et aussi avec Lacan, On lit des phrases du genre : « Il dépasse de loin Freud et Lacan, qui l'ont caricaturé, qui ne comprennent pas aussi bien que lui les rêves ». Un autre visiteur, au contraire, écrit : « Mais Jung égale Lacan ».
(e) Un thème très important, le cinquième, va jusqu'à exprimer une dimension religieuse : « Notre époque a besoin de spiritualité ; les temps actuels sont un désert psychique ». « Il y a un athéisme infantile en Occident » dit l'un d'eux. « Jung, lui au moins, apporte du crédit à des choses essentielles, que l'on a tort de considérer comme mortes, ou comme vidées ». Des gens écrivent : « Est-ce que ceci pourra contribuer à l'éveil spirituel des Français ? » Ce n'est pas situé religieusement, on ne peut pas savoir si c'est un catholique, un protestant, un juif, un musulman, qui dit cela, ou un agnostique avec une dimension spirituelle, voire un athée. Certains tirent vers ce domaine-là en étant moins spécifiques : « Enfin quelqu'un qui nous donne les nourritures dont nous sommes sevrés ».
(f) Le sixième thème, c'est évidemment l'ouverture transculturelle dont témoigne Jung, c'est-à-dire que tous les visiteurs sont sensibles à la culture hindouiste, japonaise, tibétaine, chinoise, *etc*., soufie, même. Il y a des textes très émouvants, venant d'un Vietnamien, d'un Iranien, vraiment intéressants.
(g) Et puis le dernier thème des commentaires de ce livre d'or : quelle satisfaction de voir que l'on peut encore et à nouveau parler de Jung en France. Quelqu'un utilise la formule : « C'était le grand caché », … Jung le grand caché. Quelqu'un d'autre écrit : « On n'en parle jamais » ; « Il est si scandaleusement oublié ». Un autre dit encore : « Il était temps », « On attendait cela depuis si longtemps ». On a l'idée d'une soupape en train de libérer un exutoire qui se cherchait.

En conclusion de ce bref travail de survol et de classement des réactions à l'exposition du Livre Rouge, je soulignerai combien elles sont exprimées sur le plan des émotions : Jung ne laisse absolument pas indifférent. Jung déclenche des émotions personnelles, et/ou des émotions universelles vis-à-vis du collectif au sens large. Mais en même temps, la diversité et disons aussi l'incohérence de ces réactions mettent en évidence une difficulté : Jung est un penseur, mais de quel type ? Vous connaissez les 'rencontres du troisième type', mais de quel type de penseur est Jung ?

On voit bien que l'ensemble des visiteurs bute là-dessus. Et les journalistes aussi ont buté là-dessus : sous quel angle le prendre ? Où est sa cohérence ? Alors que dans les pays étrangers on ne se pose pas la question. Jung a été mis à une certaine place dans le panthéon, américain, anglais, etc. C'est référencé, Jung est costaud, personne n'en doute. On sait que Jung est à la fois un grand homme, un grand esprit, et on sait qu'il est très original. Il est admis sans problème qu'il faut entrer dans Jung par son originalité, par sa fluidité, par sa variété. En France, il y a une espèce de butée, un taquet mental : « Oh là là ! Dans quel endroit peut-on le mettre ? À quelle École le rattacher ? C'est un penseur de quel type ? C'est un penseur culturel, un psychanalyste, un médecin, un scientifique, un philosophe, c'est quelqu'un qui est proche du christianisme, mais déviant, mais aussi des autres spiritualités et religions, c'est un gnostique, un ésotérique... Qui est Jung ? Et en fait, un certain esprit français n'y comprend goutte, parce qu'on ne veut pas accepter qu'il est bien comme il est, et qu'après tout, il est d'abord lui-même, singulier. On ne se résout pas à le prendre sous l'angle de sa méthode à lui, qui est difficile et dont il faut accepter la difficulté pour entrer dans la substance de son message. On est en quelque sorte face à un objet étrange et insolite, et pour cela, l'article de Pierre Assouline citant un « objet éditorial non identifié » est une confirmation : Jung, un objet intellectuel mal identifié dans le paysage français. On en vient ainsi à une réflexion qui, pour moi, est très intéressante, c'est pourquoi, pourquoi tout cela ? Pourquoi est-ce qu'en France, particulièrement, on a une difficulté avec cet « os » Jung ? Comme un os en travers de la gorge. Réfléchir à cela permet d'ouvrir le débat.

En conclusion : Pourquoi ?

D'abord, il y a le fait que Jung vient tour à tour labourer des terrains sur lesquels il dérange. Je pense d'abord au christianisme, sur lequel il a quand même écrit des pages, et des livres, magnifiques, plus toutes les lettres sur la religion que Michel Cazenave a publiées (Jung 1998), où l'on voit que Jung a consacré énormément de temps à écrire à des correspondants, de toutes les religions d'ailleurs, aussi bien catholiques, protestants, orthodoxes, et quelques représentants d'autres religions. Sur le terrain français, posons la question l'Église catholique française : a-t-elle envie de dialoguer avec Jung ? Elle l'a fait, entre les deux guerres, encore un peu dans les années 1960-70 et puis ça s'est complètement arrêté. On pourrait essayer de [dater] tout ça. Pour l'Église catholique, Jung est un hérétique. Il mérite l'index, il soutient des thèses qui hérissent. Il débouche sur un post-christianisme, et c'est une réflexion que l'Église catholique n'aime guère. Les protestants sont plus ouverts (rappelez-vous la conférence de Strasbourg en mai 1932), mais cela s'est arrêté.

Après les églises chrétiennes, vous avez les deux autres, à savoir l'église de gauche, révolutionnaire gaucho-marxiste, et enfin l'église freudo-lacanienne, les trois grandes églises du paysage français. Chacune se dit : « Oh là là ! Ce Jung, celui-là, il vient nous chercher, il vient nous poser des questions, nous déranger, il s'exprime sur notre territoire, mais dans des conditions qui nous mettent sur la défensive. »

La gauche en France – on ne peut pas dire que Jung soit quelqu'un qui s'intéresse beaucoup aux idées révolutionnaires, ou disons, progressistes, ou aux avancées sociales –, il a en fait une pensée profondément centrée sur l'individu dans ses relations avec le collectif, non sur les masses politiquement agissantes. S'il y a quelqu'un qui ne croit pas à la transformation politique des masses, c'est lui : pas du tout marxiste, pas du tout léniniste, ni communiste ni socialiste. Par contre, il est quand même en résonance avec le côté, je dirais soixante-huitard libertaire et c'est là, à mon avis que *Libération* rate sa vocation. Autant la gauche politique n'a rien à dire sur Jung, autant *Libération*, cœur du libertarisme français avancé, aurait pu quand même essayer d'ouvrir le dossier Jung.

La troisième 'église', je vais passer vite là-dessus, parce que je ne cherche pas la polémique, c'est l'église freudienne et l'église lacanienne, qui dominent la psychanalyse, n'ont pas du tout envie de faire place une à Jung, sauf ceux qui le lisent en sous-main. Le franc courage d'un Winnicott n'a pas son équivalent en France.

Dans le domaine philosophique, je note – c'est une opinion personnelle – qu'il existe tout un courant de la philosophie française susceptible de dialoguer avec Jung, de l'écouter – en tout cas, Jung a écouté certains – citons Bergson et Bachelard. Bergson et Bachelard, ce n'est pas rien dans la philosophie française. Et même Jankélévitch au fond, je ne peux surtout pas parler à sa place, mais la pensée de Jankélévitch, quand on voit ses nuances, son chatoiement, sa virtuosité, son acceptation des contraires, il y aurait peut-être un livre à écrire sur Jankélévitch, et les post-bergsoniens par rapport à Jung. Quant à Bachelard, c'est de l'ordre de l'évidence, il affectionnait la pensée de Jung. On peut enfin penser à Teilhard de Chardin et Jung, qui se sont croisés intellectuellement de manière surprenante.

Concernant l'esprit français, on peut essayer d'aller plus loin, dans une analyse d'approche jungienne. En 1934, Jung dîne à Paris chez un penseur important de l'époque, Elie Halévy, penseur en sciences politiques et philosophie politique. Jung a raconté par écrit, dans une lettre, comment s'est passé ce dîner et comment il a dit à ses interlocuteurs ce qu'il pensait de l'esprit intellectuel français. C'est court et brutal, voilà ce qu'il dit, en résumé : Les Français sont des virtuoses de la fonction sentiment, et quand on les met sur le terrain des idées et du débat d'idées, ils sont résolument dans leur fonction sentiment, ils n'acceptent pas de se fixer sur la seule fonction pensée. C'est très intéressant : Jung a une vision des Français un peu stéréotypée (voir le Séminaire « Analytical Psychologie », dernière partie), mais en même temps il a des Français une perception qui va au fond des choses. Il perçoit qu'en France, les débats d'idées ne fonctionnent pas sur le même mode que celui des Allemands, par exemple, ou des Grecs sur la philosophie antique, car entre Français on est tout de suite envahi par la question de savoir si ce que l'on énonce risque de déplacer le sentiment de la personne en face, or ce que l'on pense va vous faire tomber du côté des ennemis de Machin, ou vous cataloguer comme ami de Truc. On est complètement dans une espèce de jeu à double niveau où simultanément, on raisonne avec des concepts argumentés, avec la pensée rationnelle, et en même temps on est constamment à penser aux effets relationnels, à évaluer le débat selon le mode sentiment au sens jungien. Cela, Jung l'a fortement senti et exprimé dans le texte de 1934 que Florent Serina publiera. Pour aller dans le sens de Jung, à titre tout à fait personnel, j'ai été frappé par ce propos entendu à France-Culture, après les horribles meurtres à *Charlie Hebdo* un commentateur de la manifestation de protestation qui a suivi a dit, je cite : « Le peuple français est par nature extraverti, et rapidement sujet à un phénomène de narcissisme émotionnel : facilement il s'émeut de sa propre émotivité. » Tropisme bien naturel dans de telles circonstances, mais n'est-ce pas un penchant atypique, dans les débats d'idées et d'arguments ?

Bibliographie

Assouline, Pierre (2001). « Atterrissage d'un OPNI en France », in : *Le Monde des livres*, 08 septembre 2011, http://www.lemonde.fr/livres/article/2011/09/08/atterrissage-d-un-opni-en-france_1569269_3260.html
Page consultée le 19 avril 2016.

Bair, Deirdre (2011). *Jung*, Paris : Flammarion, coll. Grandes biographies.

Bietry-Rivierre, Eric. « Le Livre rouge de Jung », in : *Le Figaro Magazine*, n° 20866, 3 septembre 2011.

Blanc, Dominique (2011). « Le livre rouge du Docteur Jung », in : *Connaissance des arts*, 7 septembre 2011, https://www.connaissancedesarts.com/peinture-et-sculpture/le-livre-rouge-du-docteur-jung-1117638/
Page consultée le 19 avril 2016.

Cazenave, Michel, éd. *C.G. Jung : le divin dans l'homme. Lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave*, Paris, Albin Michel, 1998.

Cazenave, Michel. « Entretien avec Michel Cazenave, philosophe et écrivain : le *Livre rouge* de Carl Gustav Jung », in : *Le Monde des religions*, n° 49, édition septembre-octobre 2011 http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2011/49/le-livre-rouge-de-carl-gustav-jung-29-07-2011-1757_180.php
Page consultée le 19 avril 2016.

Colls, Tom. « Myths of the Mind », BBC Radio, 28 octobre 2009, http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid_8318000/8318707.stm
Page consultée le 19 avril 2016.

Eveno, Bertrand. « Et si j'ai une âme qu'a-t-elle à me dire d'essentiel ? » in : *Les cahiers européens de l'imaginaire*, 2012. http://www.lescahiers.eu/article/et-si-j-rsquo-ai-une-ame-qu-rsquo-a-t-elle-a-me-dire-d-rsquo-essentiel-thinsp
Page consultée le 19 avril 2016.

Harrison, Kathryn. « The Symbologist », in : *The New York Times*, 3 December 2009, http://www.nytimes.com/2009/12/06/books/review/Harrison-t.html?rref=collection%2Ftimestopic%2FJung%2C%20Carl%20Gustav&action=click&contentCollection=timestopics&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=7&pgtype=collection&_r=0
Page consultée le 19 avril 2016.

Jung, C. G. (2004). *Psychologie et alchimie*, (1952). Paris : Buchet-Chastel.

Lenoir, Frédéric, et Leili Anvar, « Carl Gustav Jung avec Bertrand Eveno », Les Racines du ciel, émission du 18 septrembre 2009. http://www.franceculture.fr/emissions/les-racines-du-ciel/carl-gustav-jung-avec-bertrand-eveno
Page consultée le 19 avril 2016.

Liard, Véronique (2007). *C.G. Jung, philosophe de la culture*, Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Véronique Liard et Flavia Mazelin Salvi. « L'inconscient de Jung à livre ouvert », in : *Psychologie Magazine*, octobre 2011, p. 148-152.

Lietti, Anna. « Docteur Jung et Mister Carl », in : *Le Temps*, 24 septembre 2001. www.letemps.ch/Page/Uuid/61784bf4-e5fa-11e0-88c5-0cfbbb8d53b2
Page consultée le 19 avril 2016.

(non signé). « Le Livre Rouge de C.G. Jung - Récits d'un voyage intérieur », Exposition du 7 septembre au 7 novembre 2011, Musée Guimet, Paris, commissaire invité Sonu Shamdani, L'iconoclaste, http://www.editions-iconoclaste.fr/spip.php?article1542
Page consultée le 19 avril 2016.
(non signé). « Jung revisited Confronting the unconscious », in : *The Economist*, Oct 8th 2009. http://www.economist.com/node/14585647
Page consultée le 19 avril 2016.
Philippe, Bénédicte. « Le Livre rouge de C. G. Jung », in : *Télérama*, septembre 2011. http://sortir.telerama.fr/evenements/expos/le-livre-rouge-de-c.-g.-jung,55188.php
Page consultée le 19 avril 2016.
Rich, Mokoto. « Dreamy Sales of Jung's 'Red Book' Surprises Industry », in : *The New York Times*, 24 December 2009. http://www.nytimes.com/2009/12/25/books/25jung.html?rref=collection%2Ftimestopic%2FJung%2C%20Carl%20Gustav&action=click&contentCollection=timestopics&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=5&pgtype=collection
Page consultée le 19 avril 2016.
Rothstein, Edward. « Jung's Universe Writ Large » (Exhibition Review), in : *The New York Times*, December 11th 2009. http://www.nytimes.com/2009/12/12/arts/design/12jung.html?rref=collection%2Ftimestopic%2FJung%2C%20Carl%20Gustav&action=click&contentCollection=timestopics&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=6&pgtype=collection
Page consultée le 19 avril 2016.
Serina, Florent. « La France aux prises avec les nouvelles théories germaniques de l'inconscient : Yves Le Lay, critique méconnu de la réception de Freud et Jung dans l'entre-deux-guerres », in : *Textes et contextes*, septembre 2016.
Trierweiler, Denis. « Carl Gustav Jung voit rouge », in : *Paris Match*, 22 septembre 2011. http://www.parismatch.com/Culture/Art/Carl-Gustav-Jung-voit-rouge-149159
Page consultée le 19 avril 2016.

La France aux prises avec les nouvelles théories germaniques de l'inconscient : Yves Le Lay, critique méconnu de la réception de Freud et Jung dans l'entre-deux-guerres

Florent Serina[1]

Doctorant, IUHMSP, Université de Lausanne / Faculté des Lettres, CH-1015 Lausanne, florent.serina [at] gmail.com

En dépit du rôle fondamental qu'il joua dans l'introduction et la diffusion de la pensée de Freud et de Jung en France, Yves Le Lay est jusqu'à très récemment demeuré un parfait inconnu. Auteur de la première version française d'un essai de Sigmund Freud, puis fidèle traducteur de C. G. Jung, cet enseignant breton aux multiples facettes aurait retenir dû depuis longtemps l'attention des historiens de la psychanalyse. Il n'en fut pourtant rien ou presque. Cette étude, qui entend contribuer à lui donner toute la place qui lui revient dans cette histoire, vient montrer qu'Yves Le Lay compta aussi dans l'entre-deux-guerres parmi les critiques les plus éclairés de la réception française de leur œuvre.

In spite of the role he played in introducing and disseminating S. Freud's and C. G. Jung's thought in France, Yves Le Lay has remained largely unknown. The first translator of an essay by Freud, then the faithful translator of C. G. Jung, this multi-faceted teacher from Brittany has been sorely neglected by the historians of psychoanalysis. The following essay aims at restoring Le Lay's rightful place in psychoanalysis by showing that he was one of the most perceptive critics of the French reception of both psychoanalysts in the 1920s and 1930s.

Histoire de la psychanalyse, réception, psychologie des peuples, C. G. Jung, Sigmund Freud

History of psychoanalysis, reception, psychology of peoples, C. G. Jung, Sigmund Freud

Introduction

C'est un fait désormais bien connu. La France, que certains qualifient aujourd'hui, avec l'Argentine, de pays le plus freudien au monde, compta longtemps parmi les nations européennes les moins réceptives à la psychanalyse. Sigmund Freud, lui-même, fut d'ailleurs en son temps le premier à le constater. Ne cachant plus sa déception, l'ancien élève Jean-Martin Charcot n'hésitait plus, à la veille de la Première Guerre mondiale, à qualifier la patrie des Lumières de pays le plus « réfractaire » à ses théories (Freud 1914 : 144). À en croire le témoignage du psychologue suisse Édouard Claparède, le neurologue autrichien s'était pourtant figuré « que l'esprit latin, si souple, serait plus apte à saisir les finesses de la vie mentale et les sous-entendus du subconscient, et lui accorderait […] l'attention que ses compatriotes lui refusaient de la façon la moins courtoise » (Claparède 1920 : 849). On assista cependant après-guerre à un formidable retournement de situation. Tandis que la France d'avant 1914 avait majoritairement désapprouvé la psychanalyse, « non pas tant parce qu'elle la récusait que parce qu'elle estimait ne pas en avoir besoin » (Ohayon 2006 : 60), le Paris des « années folles » se passionna, lui, pour les théories freudiennes, l'inconscient et l'analyse des rêves. N'en demeurant pas moins sceptique, Freud écrivait en 1925 :

> Des objections d'une incroyable naïveté se font jour, telles celle-ci : la délicatesse française est choquée du pédantisme et de la lourdeur de la nomenclature psychanalytique […]. Une autre assertion a l'air d'être plus sérieuse ; elle n'a pas semblé indigne de lui-même à un professeur de psychologie de la Sorbonne : le

[1] La recherche de Florent Serina bénéficie du soutien de la Société Française de Psychologie Analytique – Institut C. G. Jung de Paris.

> Génie latin ne supporte absolument pas le mode de penser de la psychanalyse. […]. En entendant ceci, on doit naturellement croire que le Génie teutonique a serré sur son cœur la psychanalyse, dès sa naissance, comme son enfant chérie. (Freud 1925a : 77)

De ses années d'études jusqu'aux premiers temps de son alliance avec Vienne, Carl Gustav Jung, qui pratiqua lui aussi à ses débuts l'hypnose, se montra particulièrement sensible aux recherches de l'école psychopathologique française (Shamdasani 1996). Ses premières publications portent en effet la marque de l'influence notable, si ce n'est décisive, des travaux d'Alfred Binet, de Théodore Flournoy, de Pierre Janet dont il suivit les leçons au Collège de France. Mais dès lors qu'il se positionna comme l'un des plus fervents défenseurs des théories freudiennes, Jung fut au regret de constater l'imperméabilité des savants français qu'il avait naguère admirés. S'affirmant, après sa rupture avec Freud, comme le chef de file d'un courant rival de la psychanalyse, son approche théorique ne rencontra dans l'Hexagone qu'un écho relativement faible. Réticences qu'il interprétait ainsi :

> La suspicion rationaliste constitue, bien sûr, une grande dévalorisation du rôle des archétypes. On est encore dans l'esprit du « rien que » qui enlève sa valeur à l'archétype. [...] C'est quelque chose de très spécial dont il faut tenir compte quand on analyse des Français. Il est très difficile de parvenir à ce qu'ils prennent cela suffisamment au sérieux. Leur rationalisme les bloque en tout point. (Jung 1925 : 282-283)

Dès les années vingt, l'attitude circonspecte ou franchement hostile avec laquelle une grande partie de la communauté scientifique française accueillit ces méthodes d'investigation de l'inconscient ne manqua pas d'interroger les premiers sympathisants ou protagonistes du mouvement psychanalytique francophone, alors naissant. Les Suisses, Raymond de Saussure (1920) et Édouard Claparède (1920), ne souffrant pas des mêmes préjugés nationaux que leurs homologues français, comptèrent parmi les premiers à s'interroger publiquement sur les raisons de ce rejet. Suivis en cela par René Laforgue, Édouard Pichon (1923), et Angelo Hesnard (1924), qui contribuèrent ensuite à la fondation de la Société Psychanalytique de Paris (S.P.P.). Effet à la fois d'une diffusion plus tardive de ses écrits en langue française et de l'absence de structuration de ses élèves, la réception de la psychologie analytique de C. G. Jung ne suscita guère, à la même époque, d'enquête comparable. Et il faut en effet attendre le milieu des années trente et un certain Yves Le Lay pour qu'une réflexion analogue ne s'engage sur cette question.

En dépit du rôle majeur qu'il joua dans l'introduction de ces nouvelles théories, Yves Le Lay (1888-1965) demeure absent des mémoires. Auteur, à la fois, de la première version française d'un essai de Sigmund Freud, fidèle collaborateur de C. G. Jung, mais aussi traducteur d'Otto Rank, sans doute aurait-il mérité de figurer en bonne place dans les études consacrées à l'histoire du freudisme en France. Mais force est de constater qu'il n'en fut, jusqu'à présent, rien, ou presque (Serina 2013). On ne trouve en effet dans les nombreux ouvrages d'Élisabeth Roudinesco pas une seule ligne qui lui soit consacrée. Mireille Cifali qui s'est intéressée à l'histoire de la première traduction de Freud en français, n'a manifestement pas réussi à identifier son traducteur, signalant simplement qu'il se distingua ensuite en traduisant les écrits de Jung (Cifali 1991). Plus récemment, Jacques Sédat qui a republié la lettre qu'il adressa au *Disque Vert* en 1924, fit, lui aussi, l'économie d'une présentation de son auteur. Vraisemblablement victime de son attrait pour la psychologie jungienne, Yves Le Lay a été négligé par les historiens du freudisme, quand il n'a pas été purement et simplement omis. Mal leur en a pris. Loin d'avoir été le partisan aveugle d'une quelconque chapelle théorique, se cache derrière ce nom bien connu des lecteurs francophones de C. G. Jung une personnalité complexe, que l'on ne saurait apprécier à l'aune d'une quelconque orthodoxie.

En plus de compter parmi les traducteurs les plus prolixes et éclectiques en matière de psychanalyse, Yves Le Lay fut également critique scientifique, enseignant, militant politique, défenseur ardent de la laïcité, et responsable syndicaliste de premier plan. Auteur de nombreuses recensions critiques pour le compte de la revue *Scientia*, il a également signé deux articles consacrés à la réception française de ces deux figures majeures des sciences du

psychisme du 20e siècle que sont Sigmund Freud et Carl Gustav Jung. Le premier, entièrement, dédié à l'accueil réservé au freudisme, est une contribution au numéro spécial que la revue franco-belge *Le Disque Vert* consacra en 1924 à Freud et à la psychanalyse (Le Lay 1924). Le second intitulé « La psychologie de l'inconscient et l'esprit français », rédigé une dizaine d'années plus tard à l'occasion d'un volume édité pour le soixantième anniversaire de Jung (Le Lay 1935), peut être considéré comme la toute première analyse historique de la réception française de la psychologie analytique. Parce qu'ils rendent compte des principales critiques opposées en France à Freud et à Jung durant le premier tiers du siècle, et qu'ils condensent également bon nombre de représentations françaises attachées à ces théories d'exploration de l'inconscient, ces deux textes méritent, pour qui veut comprendre les modalités de la réception de leur œuvre dans les pays de langue française, une attention toute particulière. Le second, parce que plus ample et plus tardif, constituant de fait l'aboutissement de ses réflexions en la matière, sera ainsi au cœur de la présente étude qui entend contribuer à donner à cette figure avant-gardiste de la première moitié du 20e siècle toute la place qui lui revient dans cette histoire.

1. Éléments de biographie

Né en mars 1888 à Avranches, Yves Le Lay grandit en Bretagne où il connaît une enfance et un début d'adolescence heureux. Bouleversé par la disparition brutale de son père, survenue peu après son quinzième anniversaire, le jeune homme voua dès lors le plus clair de son temps à l'étude. S'orientant vers la philosophie, il intégra en 1905 la classe d'un certain Georges Palante (1862-1925), admirateur de Friedrich Nietzsche et de son individualisme aristocratique, qui officiait au lycée de Saint-Brieuc (Le Lay 1925).

Son baccalauréat en poche, il eut l'année suivante l'opportunité de rejoindre l'Allemagne pour y réaliser ses études supérieures. Il compta alors parmi ces nombreux étudiants ou savants qui, en partant étudier outre-Rhin, participèrent à ce puissant mouvement d'attirance des Français pour la pensée allemande, que Claude Digeon, dans une étude restée classique, appela la « crise française de la pensée allemande » (1959). Inscrit à la faculté de philosophie de l'université de Leipzig, il suivit notamment l'enseignement du célèbre psychologue Wilhelm Wundt (1832-1920). Mais lorsque la Première Guerre mondiale éclata, l'étudiant breton fut arrêté, puis envoyé dans un camp de détention aux côtés de nombreux autres expatriés français. Ce n'est qu'après dix-huit mois de captivité au camp de Holzminden, qu'il fut autorisé, en vertu d'accords internationaux passés entre les belligérants et la Suisse, à rejoindre la confédération helvétique en tant qu'« interné civil ».

Bénéficiant de la possibilité offerte aux plus qualifiés de reprendre leurs études, Le Lay fut admis à la fois à la faculté des lettres de l'Université de Genève, au laboratoire de psychologie d'Édouard Claparède (1873-1940), ainsi que dans les rangs de l'Institut privé des sciences de l'éducation Jean-Jacques Rousseau. Tandis qu'à la même époque, la France demeurait en grande partie hermétique à la psychanalyse, la cité de Calvin faisait alors, au sein de l'Europe francophone, figure d'exception à ce « mouvement général d'ostracisme ou d'indifférence » (Claparède 1920 : 850). C'est donc dans un contexte favorable à l'étude de cette nouvelle école psychologique que ce jeune ressortissant français découvrit Freud et Jung. Suivant les consignes de son directeur de laboratoire, il entreprit la traduction des cinq leçons que le neurologue viennois avait présentées à la Clarke University (Freud 1909). Éditée chez Sonor à Genève puis chez Payot à Paris en 1921, celle-ci fut reconnue comme la toute première publication d'un essai de Sigmund Freud dans la langue de Voltaire.

De retour dans les Côtes-du-Nord après son rapatriement intervenu en juillet 1918, Yves Le Lay ne tarda pas à embrasser une carrière dans l'Education nationale. Parallèlement, il s'engagea dans la vie politique et syndicale locale, s'affirmant tout au long de la décennie suivante comme un ardent défenseur de la laïcité et des idéaux socialistes dans un département encore solidement acquis au catholicisme (Prigent 2008). Soupçonné de propagande communiste auprès de ses élèves, il fut en 1933 au cœur d'une polémique

alimentée par la presse conservatrice bretonne. Suivant son épouse nommée directrice d'une école primaire supérieure dans le Loir-et-Cher, il s'éloigna ensuite de sa région natale pour s'installer à Blois, où tout en demeurant un militant politique actif, il s'investit dans le syndicalisme enseignant (Le Floch 1989).
Son intérêt pour la psychologie et la psychanalyse ne s'est pour autant jamais tari. D'abord simple maillon au sein de la petite équipe mise en place à Zurich, chargée de la traduction française des écrits de C. G. Jung, Yves Le Lay sut, malgré la distance géographique, s'imposer comme une pièce maîtresse du dispositif. Il introduisit, préfaça et traduisit de façon très fidèle six ouvrages du psychiatre zurichois publiés entre 1931 et 1939 chez Stock et Aubier-Montaigne à Paris. Tâche qu'il poursuivit après-guerre, sous la direction de Roland Cahen, et ce jusqu'à sa mort, survenue en février 1965 alors qu'il se consacrait à la traduction de plusieurs essais du « maître de Zurich ».

2. Une interprétation à l'aune de la psychologie des peuples

Invité à deux reprises, comme nous l'avons déjà mentionné, à exposer ses vues sur l'accueil réservé aux théories freudienne et jungienne de l'inconscient, Yves Le Lay choisit, pour se faire, d'adopter un point de vue hérité de ses années d'études auprès de Wilhelm Wundt : celui de la psychologie des peuples. Lorsque Le Lay compta parmi ses étudiants, le psychologue allemand orientait en effet de plus en plus ses travaux vers la « Völkerpsychologie », domaine qu'il considéra à la fin de sa vie comme « la tâche ultime de la psychologie » en tant qu'étude des relations entre culture et psychisme (Wundt 1921 cité par Espagne 1998). Cherchant à caractériser, dans *Die Nationen und ihre Philosophie*, les nations européennes en fonction de leurs styles philosophiques, Wundt associait notamment l'âme anglaise à l'empirisme et l'utilitarisme, et l'esprit des Français au rationalisme cartésien (Wundt 1915).
Cette prise en compte des spécificités de l'esprit national pour rendre compte de l'accueil réservé à la psychanalyse en France n'avait en soi rien d'innovant. L'étude de la psychologie des peuples était en Europe alors une chose courante, connaissant même un succès notoire, tant dans les facultés de lettres que dans celles de médecine (Vermès 2008). Les docteurs Hesnard et Laforgue avaient déjà avancé l'idée selon laquelle cette hostilité française à la psychanalyse tenait à « des malentendus apparus en vertu de raisons psychologiques profondes tirées de la constitution même de notre esprit national » (1925 : 18). L'originalité de son point de vue tient plutôt à ce que, contrairement à la grande majorité des autres commentateurs de son temps, celui-ci se montre partout exempt de chauvinisme. En effet, tandis que les champions de la « psychanalyse française » affirmaient vouloir « accueillir avec loyauté et soumettre à la critique de l'esprit latin de mesure, les vues profondes, incertaines, mais géniales du Professeur Sigm. Freud » (Hesnard, Laforgue 1925 : 26), Le Lay se gardait, lui, de toute apologie de ce prétendu « génie national ». Il n'a d'ailleurs pas non plus la hardiesse ou l'extravagance d'un Edmond Jaloux (1878-1949) qui supposait que « chez les races latines, – les Français en particulier, – les manifestations inconscientes sont infiniment plus faibles et dans un certain sens, plus rares que dans les groupes germaniques, anglo-saxons, slaves et scandinaves. » Et que, partant, « si les médecins français ont refusé si longtemps d'adhérer aux idées de Freud, c'est que, à la lettre, ils n'ont pas pu toujours les vérifier » (Jaloux 1924 : 30). Non. L'entreprise de notre critique s'est voulue bien plus modeste. D'ailleurs, avant même de développer plus avant sa thèse, il admettait lui-même en 1935 qu'une telle tentative comportait à l'évidence quelques limites : « Parler de l'esprit d'une nation est une entreprise hasardeuse, écrit-il ».

> L'esprit d'une nation ne se définit pas aisément. On risque à vouloir s'y attacher de schématiser à l'extrême, de simplifier ce qui est complexe. En outre l'esprit d'un pays n'est pas une grandeur constante ; il varie avec les époques ; il est, comme la psychologie de l'individu, sujet à des fluctuations (Le Lay 1935 : 204).

Mobilisant néanmoins différents auteurs reconnus en la matière – Gustave Lanson (1857-1934), Alfred Fouillée (1838-1912) et sa *Psychologie du peuple français* (1898) ainsi que son

« maître » Georges Palante (1862-1925) –, Yves Le Lay chercha à retenir « quelques traits généraux constatés par les meilleurs observateurs dans la masse du peuple aussi bien que chez les plus grands représentants de la science, de la littérature, de l'art ». De sa synthèse ressortent trois points : les Français se caractériseraient par « un besoin de clarté dans les idées », « une prudence excessive », et un « misonéisme », corrigé cependant par « la rapidité d'adaptation sous la poussée d'événements impérieux, l'improvisation fulgurante » (Le Lay 1935 : 206). Mais c'est en fait principalement à l'aune de leur rapport à la sexualité que Le Lay tenta d'élucider les modalités de la réception française du freudisme.

3. Les deux attitudes françaises face au « pansexualisme » freudien

S'il ne se démarque guère en affirmant que l' « ignorance » du public français à l'égard de la psychanalyse tient à la place prépondérante qu'elle accorde à la sexualité, Yves Le Lay fait cependant preuve de davantage de subtilité que nombre de ses prédécesseurs. « La première attitude anti-freudienne est en effet une réaction essentiellement morale », explique-t-il, « un geste spontané de réprobation où apparaissent certaines des caractéristiques de notre esprit. » (1924 : 68). S'opposant à l'opinion d'un Philippe Chaslin (1857-1923), qui estimait que la psychanalyse n'a de sens que dans les pays anglo-saxons où la sexualité est sévèrement censurée et refoulée par le code moral (Chaslin 1923 : 655), Le Lay affirme que, contrairement à l'idée selon laquelle les Français seraient doués « d'une particulière alacrité sexuelle », admettant « volontiers une liberté de gestes que ne connaissent pas les autres pays », une majorité d'entre eux aurait en réalité tendance à condamner la sexualité. En effet, la petite bourgeoisie dominante, dans la sévérité qui la caractérise, « en refoule les manifestations, même les plus bénignes », et « met un soin minutieux à éviter ce qui pourrait la faire naître. » (Le Lay 1935 : 207)

Ce rejet tient d'après lui au fait que la France searaient avant tout un pays catholique. En effet, même ceux « qui semblent s'être le plus libérés du dogme ont conservé la marque indélébile de l'éducation qu'ils reçurent. Or, depuis qu'il existe, le catholicisme est l'ennemi de la sexualité » (Le Lay 1924 : 67). Le défenseur de la laïcité républicaine se joint alors au critique scientifique pour écrire :

> Il la combat partout où elle apparaît, parce qu'il voit en elle l'obstacle le plus puissant à l'idéal de pureté qu'il s'est tracé. Pour le catholique, une sorte de honte est attachée à tout ce qui touche la reproduction. Elle est « le péché » par excellence, même quand elle effleure amplement la pensée. Rien d'étonnant donc qu'il se soit dressé contre la psychanalyse qui met la sexualité au premier rang, qui veut tout expliquer par elle, qui, par une analyse d'une implacable pénétration, sait retrouver sous les apparences les plus éloignées d'elle, semble-t-il, les traces indéniables de l'instinct réprouvé. (Le Lay 1924 : 67)

Cette attitude trouverait selon lui son incarnation chez le psychologue universitaire Charles Blondel (1876-1939), auteur d'un exposé critique du freudisme (1925), où « s'étalent tous les préjugés du moralisme bourgeois en même temps qu'on y sent l'esprit petitement catholique de l'auteur » (Le Lay 1935 : 204).

Si Pichon et Laforgue dénonçaient déjà en 1923 l'« attitude ironique » à laquelle les défenseurs de la psychanalyse eurent à affronter – depuis Pierre Janet notamment et sa diatribe anti-freudienne prononcée au Congrès international de médecine à Londres (Janet 1913) –, Le Lay préfère, lui, invoquer l'« esprit gaulois », cette « attitude de moquerie, de gauloiserie égrillarde toujours prête à se gausser des choses sexuelles » (1924 : 67), jadis théorisée par l'historien et essayiste Hippolyte Taine (1828-1893). Création de l'esprit cocardier de la fin du siècle précédent, l'affirmation de cet « esprit gaulois », dont le philologue Joseph Bédier (1864-1938) donna l'une des définitions les plus expressives, avait accompagné l'affirmation progressive d'un prétendu tempérament national :

> Sans arrière-plan, sans profondeur ; il manque de métaphysique ; il ne s'embarrasse guère de poésie ni de couleur ; il n'est ni l'esprit de finesse, ni l'atticisme. Il est la

> malice, le bon sens joyeux, l'ironie un peu grosse, précise pourtant, et juste. Il ne cherche pas les éléments du comique dans la fantastique exagération des choses, dans le grotesque, mais dans la vision railleuse, légèrement outrée, du réel. Il ne va pas sans vulgarité ; il est terre à terre et sans portée […] Satyrique ? Non, mais frondeur, égrillard et non voluptueux, friand et non gourmand. Il est à la limite inférieure de nos qualités nationales, à la limite supérieure de nos défauts. Mais il manque à cette définition le trait essentiel, sans lequel on peut dire que l'esprit gaulois ne serait pas : le goût de la gaillardise, voire de la paillardise. (Bédier 1893 : 317)

Or, d'après Le Lay, c'est justement avec ce type d'attitude que l'on accueillit l'arrivée de la psychanalyse en France :

> Tout ce qui touche quelque peu à l'instinct sexuel devient l'occasion de gaudriole ; rien ne peut échapper à cette mentalité qui nous fait à l'étranger une si misérable réputation, rien, même pas les études les plus sérieuses. Dès que la sexualité apparaît, il semble que rien ne puisse plus être très sérieux (1924 : 67).
>
> Il s'y réfère à nouveau en 1935 : l'esprit gaulois, qu'il oppose à la morale bourgeoise, cet « esprit de raillerie, de plaisanterie continuelle, de moquerie qui ne sait rien respecter parce qu'il ne prend rien au sérieux » explique pourquoi la sexualité est toujours « l'occasion de plaisanterie de mauvais goût, de propos égrillards qui vont de la fine allusion à l'étalage cynique de la bestialité » (Le Lay 1935 : 208).

Il n'en demeure pas moins qu'à l'instar de ses contemporains, Le Lay appréhenda, lui aussi, la théorie freudienne au prisme de cette fameuse doctrine du « pansexualisme » – selon laquelle tout acte s'explique par une motivation sexuelle inconsciente –, que Freud a pourtant toujours récusée, répétant à l'envi que sa théorie était avant tout fondée sur le conflit. On lit en effet sous la plume du critique et traducteur breton :

> Malgré toute la sympathie que l'on éprouve pour la psychanalyse, on ne peut toujours accepter la découverte voulue à tout prix d'une tendance sexuelle là où elle n'existe que dans la mentalité de l'analyste […]. Mais ce sont là des abus auxquels il est facile de remédier et qui ne justifient en rien la réprobation qui frappe le freudisme. Il s'est trouvé, fort heureusement, des hommes pour comprendre la valeur des travaux du psychologue viennois. […] S'ils savent faire dans l'œuvre de Freud la part de la théorie et celle de la méthode, ils verront quel instrument merveilleux ils ont entre les mains. (Le Lay 1924 : 68)

Cette position, réaffirmée en 1935, peut surprendre à l'aune de la lettre que Freud adressa à Édouard Claparède après que ce dernier eut affirmé que « l'instinct sexuel est le mobile fondamental de toutes les manifestations de l'activité psychique » ; lettre que Le Lay eut vraisemblablement à traduire pour figurer dans une postface à la réédition de sa traduction des « cinq leçons » sur la psychanalyse. Freud y formule en effet l'avertissement suivant :

> C'est Jung et non pas moi qui conçoit la libido comme le mobile de toutes les manifestations psychiques et qui conteste ensuite la nature sexuelle de la libido. Votre affirmation ne s'appuie par conséquent ni sur mes dires ni sur ceux de Jung, mais sur un mélange des deux. À moi, vous empruntez la nature sexuelle de la libido, à Jung sa signification universelle, et c'est ainsi que naît le pansexualisme qui n'existe que dans l'imagination re-créatrice des critiques mais qui ne se trouve ni chez moi, ni chez Jung. (Freud 1920 : 69-70)

Cette conception consistant à distinguer la « doctrine » de la « méthode » était, elle également, courante. Angelo Hesnard affirmait en effet, dès 1924, que « sous sa forme outrancière et naïve », Freud confondait « faits et Théorie, Doctrine et Méthode » (Hesnard 1924 : 18). Cette distinction connut aussi une certaine fortune puisqu'elle constitua, une dizaine d'années plus tard, le point de départ de la première thèse de philosophie consacrée en France à la psychanalyse, dans laquelle Roland Dalbiez (1893-1976) reprocha à Freud de mettre sur le même plan les faits, la théorie scientifique et les constructions métaphysiques (Dalbiez 1936).

4. Mode parisienne et emballement éditorial

Cette phase de rejet qui caractérisa le début du siècle prit néanmoins fin au début des années vingt suivant la publication des premières traductions d'ouvrages de Freud, et notamment

celle qu'Yves Le Lay publia d'abord dans une revue suisse en 1920, avant de paraître sous forme d'opuscule en 1921. Soudainement, la psychanalyse – on parlait plus volontiers de « freudisme » – suscita un « engouement violent », à propos duquel notre critique écrit en 1924 :

> le snobisme parisien, toujours à l'affût d'une nouveauté qui pût satisfaire ses goûts, s'empara de la psychanalyse pour en faire un divertissement de salon. Rien n'était plus dangereux pour elle. Cet engouement momentané de gens qui ignoraient tout de la science en question, déformait la psychanalyse, et vulgarisant d'elle ce qui en elle pouvait chatouiller une sensualité maladive, créait contre elle un mouvement de réaction fort préjudiciable à son avenir. (Le Lay, 1924 : 67)

Il dit encore en 1935 à propos de cette « mode » qui envahit les salons parisiens au cours de l'hiver 1921-1922 :

> On ne parla plus que le langage freudien. Les romanciers se hâtèrent d'utiliser les données psychanalytiques et de renouveler ainsi le roman psychologique à son déclin. Partout on parla de refoulement, de complexe d'Œdipe, de sublimation […]. Le snobisme, les conversations de salon, le plaisir douteux que des gens qui n'étaient ni psychologues ni médecins prenaient à l'étalage des tares et des débordements sexuels, tout cela était plutôt néfaste à la science psychique nouvelle. (Le Lay 1935 : 202-203)

Cette vogue eut alors pour conséquence immédiate d'accélérer la mise sur le marché de nouvelles traductions. Mais l'« emballement fut tel », explique-t-il, « que l'on ne s'inquiéta ni de l'exactitude, ni de la qualité des traductions » (Le Lay 1935 : 202). Critique visant sans doute Samuel Jankélévitch (1869-1951) auquel il reprocha en particulier de ne pas avoir pris en compte ses propres choix terminologiques (Le Lay 1925 : 295). Le Lay n'hésita pas à rendre son confrère d'origine russe responsable d'une certaine répulsion éprouvée pour la psychanalyse :

> Les traducteurs des plus importants ouvrages de Freud, qui n'étaient pas des français, ont maladroitement conservé la rude et brutale sécheresse de l'original. Si Freud avait été revêtu par ses traducteurs français d'une forme plus élégante et plus discrète, il est fort probable qu'il eût rencontré un accueil plus favorable. Ce trait vaut d'être relevé parce qu'il caractérise très bien le français et que les savants furent eux-mêmes très sensibles à la façon dont leur fut présentée la psychologie nouvelle. (Le Lay 1935 : 209)

Là encore, l'idée selon laquelle la mauvaise qualité des traductions contribua à freiner la diffusion de la psychanalyse était déjà plus ou moins éculée. En effet, Laforgue et Pichon avaient, dès 1923, considéré que l'une des principales erreurs des traducteurs avait justement consisté à « ne pas apporter assez de soin au choix des mots français », ajoutant :

> La culture française comporte, dans l'ordre intellectuel, une précision qui va souvent jusqu'à la subtilité. Or, dans bien des cas, les psychanalystes suisses ou slaves qui ont transposé en langue français les écrits de l'école de Vienne et de celle de Zurich se sont contentés d'à-peu-près, ou bien ont brutalement introduit en français le terme employé en allemand, sans prendre garde que ce terme pouvait, dans notre langue, prêter à la critique, voire au ridicule. (Laforgue, Pichon 1923 : 534)

Cependant, cet engouement qui avait saisi les milieux les plus huppés de la capitale se révéla en fait n'être qu'un « feu de paille », qu'une mode passagère. Mode à laquelle, soulignons-le, Yves Le Lay contribua bien malgré lui. N'avait-il pas en effet plutôt imaginé subvertir la morale bourgeoise et catholique de son temps en traduisant le fondateur d'une théorie considérée par beaucoup comme l'une des plus pernicieuses, pour ne pas dire franchement licencieuses, de ce début de siècle ? Bien qu'il n'adhérât paradoxalement jamais au courant freudo-marxiste, sans doute faut-il considérer ses efforts en faveur de la psychanalyse comme un engagement progressiste en parfaite cohérence avec ses idéaux politiques. L'œuvre de Freud, avait-il affirmé dans une recension de 1923, « inaugure bien une ère de franchise psychologique qui est en même temps une ère de libération » (Le Lay 1923).

5. Une psychanalyse déformée

Une troisième phase de cette réception s'ouvrit en 1926 avec la création de la Société

Psychanalytique de Paris (S.P.P.) et le commencement de « recherches originales ». Toutefois, ajoute Le Lay, « même ceux qui font profession de soutenir Freud ne résistent pas au besoin de le transformer, de l'adapter à notre façon de pensée. De sorte que les théories du maître de Vienne n'apparaissent que modifiées, pour ne pas dire déformées » (Le Lay 1935 : 203). Notre critique se singularise davantage de ses prédécesseurs. Car si la psychanalyse fut en effet acceptée, voire saluée, à compter des années vingt, par toute une frange de la jeune garde psychiatrique française, ce fut au prix d'une « adaptation », d'une acclimatation à ce prétendu esprit de clarté française.

Le point de vue d'un Henri Claude (1869-1945), chef de la clinique des maladies mentales à Sainte-Anne, qui considérait que certains procédés psychanalytiques, faute d'avoir été adaptés à « l'exploration de la mentalité française », ne pouvaient être acceptés dans le cadre d'une « clinique latine » (Claude, 1924 : VII), continua en effet d'avoir cours au sein même de la S.P.P. cet « enfant quelque peu "prématuré"» dixit son premier président (Laforgue 1929). Tout en se réclamant de Freud, celle-ci était alors traversée par deux grands courants : d'une part, les tenants d'une psychanalyse orthodoxe, soucieuse de conduire ses travaux sous le patronage intellectuel et théorique de Freud ; d'autre part, les défenseurs d'une psychanalyse française. Cette minorité, « très active » selon René Laforgue – opposée à l'Association internationale et à l'analyse profane – avait, dès la fondation du groupe de *L'Évolution psychiatrique*, cherché à s'affranchir du « terrain trop délibérément dogmatique et doctrinaire sur lequel avait glissé la Psychanalyse allemande », et à ne retenir « les faits si intéressants que Freud a mis en lumière » qu'en vue de « les soumettre à un contrôle strictement scientifique ». (Hesnard, Laforgue 1925 : 9). Freud ne manqua pas d'ailleurs pas d'ironiser à ce propos, écrivant à Laforgue en 1929 : « J'ai bel et bien l'impression que vous avez fait au génie français cette grande concession de simplifier la complication réelle des faits au profit de la clarté. L'esprit latin a ici les défauts de ses vertus » (Freud 1929 : 263).

Sans doute faut-il mettre en rapport la prise de distance de Le Lay avec les efforts d'adaptation de la première génération de psychanalystes français avec sa propre pratique de traducteur, empreinte, elle, d'un souci véritable pour la littéralité. Vraisemblablement sensibilisé à cette tradition traductologique allemande consistant à faire preuve de fidélité ou de loyauté (« die Treue ») envers le sens authentique du texte original au cours de ses années passées à Leipzig, Yves Le Lay peut aisément être classé, pour reprendre le terme consacré par Jean-René Ladmiral, parmi les « sourciers », c'est-à-dire attaché au respect du texte source et donc à rendre de la façon la plus littérale qui soit la pensée de l'auteur. Plutôt qu'une lecture orthodoxe au sens strict du terme, le traducteur aurait ainsi sans doute souhaité que ses compatriotes s'attachent à une interprétation plus respectueuse, plus loyale de cette œuvre qu'il s'était évertué à rendre fidèlement.

6. Une confusion persistante

Abordant plus spécifiquement l'accueil réservé à Jung, Le Lay constatait en 1935 que ses travaux n'avaient pas encore retenu l'attention qu'elle mériterait : « Jung n'est guère connu en France » affirme-t-il et son « nom n'est presque jamais prononcé ». (Le Lay 1935 : 212). Une telle affirmation mérite en fait d'être nuancée. Avant la Première Guerre mondiale, l'analyste zurichois avait été considéré comme l'un des plus sérieux représentants de la « cause » freudienne. La démarche scientifique et expérimentale de ses travaux contribua à la fois à forger sa crédibilité personnelle, mais aussi celle de l'ensemble du mouvement psychanalytique. Sa psychologie analytique ne rencontra ensuite cependant – il est vrai – que relativement peu d'écho. Le Lay observe néanmoins que cette « période d'indifférence semble toucher à sa fin », et que ces écrits « commencent à paraître en traduction française et les éditeurs montrent pour sa psychologie un intérêt assez vif ». Trois éditeurs – Payot, Stock et Aubier – Montaigne – ont depuis 1928 entamé l'édition française de ses ouvrages. Néanmoins, « la critique se tait encore » et laisse, d'après lui, encore planer sur sa pensée « un silence presque complet ». Il ajoute que les « rares comptes rendus qui le signalent font de lui

un “philosophe” à la pensée abstruse, pour ne pas dire incompréhensible. » Ce qui n’est une nouvelle fois pas tout à fait juste, la publication de chacune de ses traductions ayant été suivie par un nombre non négligeable de recensions, parfois très positives.
Mais le critique remarque surtout que la plupart de ses compatriotes ne font « encore aucune différence entre les diverses tendances du mouvement analytique », et s’étonne en particulier « que la différence pourtant si nette entre Freud et Jung n’ait pas encore été enregistrée » (Le Lay 1935 : 214). On ne saurait ici le contredire. Si l’on excepte, en effet, Théodore Flournoy qui, dès le printemps 1913, pressentit l’inéluctabilité de la scission entre Vienne et Zurich (Flournoy 1913b : 202-203), les témoignages d’une prise en compte, claire et nette, de la rupture entre Vienne et Zurich furent, dans l’Europe francophone de l’entre-deux-guerres, encore relativement rares. Tendance à laquelle même le mouvement freudien français n’échappa guère. Rendant compte en 1936, dans la *Revue française de psychanalyse*, de la thèse de Roland Dalbiez, Édouard Pichon (1890-1940), membre fondateur de la S.P.P., et pilier de cette psychanalyse francisée, témoigna de façon éloquente de cet amalgame :

> le freudisme strict exige qu’on réserve le nom de symbolisation à la signifiance d’une image par une image. Appeler symbolisme la dramatisation, qui va d’un signifié abstrait à un signe concret, c’est tomber dans l’hérésie de Zurich, celle de Silberer, de Jung et de Maeder. À ce compte, il y aurait, au moins à Paris, bien peu de psychanalystes qui ne fussent pas entachés de junguisme.

Avant d’ajouter : « Quand j’apprends que M. Jung a reçu l’anathème de M. Freud pour avoir confondu *libido* et *potentiel affectif* […], je sens combien, en ce point encore, beaucoup de psychanalystes français [sont] suspects de junguisme ! » (Pichon 1936 : 564). Freud et sa garde rapprochée étaient encore bien loin, dans cette France de l’entre-deux-guerres, d’avoir imposé leur orthodoxie. Particulièrement au sein de cette frange adepte d’une psychanalyse « adaptée » à l’esprit latin. Et ce alors même que plusieurs textes où le « père » de la psychanalyse affirme et justifie son opposition aux théories jungiennes – par des moyens parfois discutables d’ailleurs – étaient à la portée de tout lecteur français. Parmi eux, l’incontournable *Introduction à la psychanalyse*, publiée en 1921, dans laquelle Freud affirme sans ambiguïté son refus d’une « libido asexuelle » (Freud 1916 : 442), ou encore la fameuse « Contribution à l’histoire du mouvement psychanalytique » (1914) ainsi que *Ma vie et la psychanalyse* (1925), respectivement accessibles au lectorat français depuis 1927 et 1928. Ce n’est en réalité qu’après la Seconde Guerre mondiale, en particulier sous l’effet du « retour à Freud » opéré en 1953 par Jacques Lacan – lui-même élève de Pichon – que l’éclectisme psychanalytique cessa véritablement d’être de bon ton.

7. La psychologie de l’inconscient est-elle compatible avec l’« esprit français » ?

Ne reste plus qu’à démêler la question, non moins fondamentale pour Le Lay et ses contemporains, d’une supposée incompatibilité entre ces théories d’exploration de l’inconscient venues d’outre-Rhin et ce prétendu besoin de clarté de l’esprit français. Besoin qui, de toute évidence, ne saurait être considéré autrement que comme un mythe (Swiggers 1987).
D’un côté, le Français serait, explique Le Lay, « avant tout, un rationaliste. Épris de clarté, d’harmonie, d’ordre, d’équilibre, il aime ce qui satisfait sa raison, l’enchaînement logique, net, précis, qui ne laisse aucune place à l’imprévu. » Davantage, il serait « le descendant de Descartes », la logique rationnelle étant la seule apte à le satisfaire. « Ce qui choque sa raison lui est inadmissible », ajoute-t-il, « parce qu’il ne conçoit pas que les faits puissent être régis par d’autres lois que celles qui satisfont cette raison. » De l’autre côté, la psychanalyse, elle, « se soucie peu de logique rationnelle », étudiant d’autres liens entre les faits que ceux de la raison. « Nos tendances, par exemple, obéissent à des lois originales ; leur logique, c’est la logique affective, qui agit dans le domaine obscur de l’inconscient, avec ses lois propres que nous ignorons et que Freud eut le mérite de découvrir et d’exploiter. » (Le Lay 1924 : 68)

Cet antagonisme mental expliquerait encore mieux l'accueil réservé à Jung. Plus encore que son aîné viennois, le psychiatre zurichois souffrirait en effet de cette prétendue obscurité qui caractériserait si bien l'esprit germanique. Il y aurait en effet une « certaine incompatibilité entre la pensée de Jung et nos tendances intellectuelles », tenant en particulier à une « différence de race ». Le Lay oppose ainsi Jung le « germain », ses méthodes de travail, son vocabulaire original, et son goût pour l'irrationnel, à cette France prétendument éprise de clarté (Le Lay 1935 : 214). Jung, dont l'intérêt pour les questions de psychologie nationale ne s'est jamais démenti (Pietikaïnen 1998), ne l'aurait d'ailleurs sans doute pas contredit. « Dire quelque chose de paradoxal » serait en effet « une faute grossière » pour les Français, expliqua-t-il lors d'une conférence à Londres, avant de souligner l'importance particulière que ces derniers accordent à « la clarté de l'esprit latin » (Jung 1935 : 70). L'analyste zurichois savait en outre, et de longue date, qu'on le tenait pour être un auteur difficile à traduire. Son inspirateur et ami, Théodore Flournoy, avait, dès 1913, souhaité que ses *Wandlungen und Symbole der Libido* ne fassent non pas l'objet d'une traduction mais d'une adaptation. L'ouvrage n'étant, d'après lui, « pas partout exempt d'une certaine nébulosité germanique », avait-il écrit à l'occasion d'une recension ; « les idées de M. Jung jaillissent touffues, exubérantes, savoureuses, mais elles auraient parfois besoin d'un peu de tassement et de clarification pour pouvoir être facilement rendues en français » (Flournoy 1913a : 197). Critique à laquelle Jung fut, semble-t-il, durablement sensible, puisqu'il expliqua vingt ans plus tard à l'un de ses correspondants que le psychologue genevois lui avait autrefois reproché sa « *mentalité fort teutonique* » (Jung 1933).

Sans jamais démentir de telles divergences, Le Lay, lui, pensait néanmoins qu'il était possible de les surmonter. Certains aspects de la psychologie jungienne seraient ainsi « de nature à s'adapter à la mentalité française » et susceptibles de toucher aussi bien les « libres penseurs » que les « catholiques intelligents » : en premier lieu l'absence de « pansexualisme », preuve d'après lui d'une « modération » et d'un « respect à la fois de l'homme et des faits » auxquels il voulut rendre hommage ; ainsi que de possibles affinités avec quelques grandes figures de la vie intellectuelle française, en particulier l'« élan vital » du philosophe Henri Bergson, et la « conscience collective » du sociologue Émile Durkheim. De façon peut-être plus curieuse, il eut enfin l'idée d'établir une comparaison entre l'analyse psychologique telle que Jung la pratique et la confession religieuse. Sans doute une façon de ne pas trop rebuter les croyants, tout du moins ces « catholiques intelligents » auxquels il avait précédemment fait référence. Parallèle n'ayant, comme il reconnut lui-même, qu'une portée limitée : l'analyse jungienne, indépendante de toute Église, conduit en effet à la « différenciation individuelle » tandis que la confession cherche à ramener « l'âme dans la collectivité des croyants dont sa faute l'avait exclue » (Le Lay 1935 : 220).

D'ailleurs, que l'on ne se méprenne pas à son propos. Cet engagement à l'égard d'un auteur qui, il le soulignera dans ses introductions ou préfaces, affirme une « fonction religieuse » de la psyché, n'a rien de paradoxal de la part d'un homme connu par ailleurs pour son zèle en faveur de la laïcité. L'un de ses derniers textes fut l'occasion d'une mise au point sur cette question. Mettant au défi le lecteur de trouver trace « d'une intention de subordonner sa psychologie à une confession, quelle qu'elle soit », Yves Le Lay affirmait que « la psychologie de Jung conduit tout aussi bien à l'athéisme, si l'on entend athéisme au sens de négation des affirmations faites sur l'existence d'un dieu transcendant qui regarderait son œuvre, le monde, comme un artisan considère l'objet sorti de ses mains » (Le Lay 1955 : 60). Son activisme en faveur de la loi de 1905 ne s'opposait donc nullement à un profond intérêt pour le fait religieux, du moins à son étude d'un point philosophique et psychologique.

Conclusion

Qu'on relise ce qu'écrivit en 1928, dans une note de bas de page, Marie Bonaparte (1882-1962) à propos de la réception française du freudisme, et l'on y retrouvera en substance tout ce que disait déjà Yves Le Lay dès 1924. Celle-ci mérite d'être citée dans sa totalité, ou

presque :

> Le Français possède [...], dans son caractère national, quelques traits qui lui rendent cette compréhension plus difficile. D'abord, son amour de la clarté logique, héritier de l'idéal classique de notre XVII^{e} siècle, et instauré chez nous par la grande « poussée de refoulement » qui jugula notre magnifique et large Renaissance.
> Ensuite, son culte du goût, datant du même temps. Les processus archaïques, particuliers à l'inconscient, et que met au jour la psychanalyse, heurtant de front, du point de vue du « bon sens », la raison logique, et du point de vue du « bon goût », la délicatesse, révoltent aisément l'esprit français, qui oublie alors que les phénomènes de la nature ne sont pas toujours de « bon goût », ce qui « ne les empêche pas d'exister », comme disait notre Charcot, et que ce fut au nom du « bon sens » que l'humanité, d'une part, crut si longtemps à la rotation du soleil autour de la terre, d'autre part que tant d'hommes cultivés refusèrent, du temps de Pasteur et même depuis, de « croire aux microbes », qu'ils ne voyaient pas. Les déplaisants mais réels complexes enfouis au fond de notre psychisme étant encore plus malaisés à observer que des microbes, qu'on peut étaler sur une lame de microscope, quoi de surprenant à ce que le « simple bon sens » ne suffise pas d'emblée à les voir ?
> La façon, fréquente chez le Français, d'envisager la sexualité, lui est un autre obstacle à la compréhension de l'inconscient. Chez nous, le sexuel se confond aisément avec le grivois ; ce sont là matières dont il ne convient de parler qu'avec légèreté, par sous-entendus suffisants pour s'entendre entre gens d'esprit ; de cette attitude devant le sexuel est donc issue notre littérature des théâtres boulevardiers, qui divertit tant les étrangers, mais ne nous vaut pas toujours chez eux un très haut renom. Cette dévalorisation du sexuel est d'ailleurs l'un des moyens dont se sert le « refoulement social » pour nier la gravité réelle et souvent terrible du problème sexuel, au sens le plus large, dans chaque vie humaine. (Bonaparte, in Freud 1925a : 77 N.d.T. 1)

Bien que nombre d'arguments avancés méritent d'être pris en compte, on ne saurait bien sûr considérer de telles analyses comme exhaustives. Sans doute Le Lay manqua-t-il du recul nécessaire à cet effet. On peut en particulier s'étonner du peu de place accordé à la question de la germanophobie. Les attaques antisémites dont Freud fut la cible, dès les années vingt, ne sont de surcroît jamais évoquées. Il aurait en revanche été sans doute prématuré d'évoquer les accusations d'antisémitisme qui peu de temps auparavant commençaient à viser Jung. Le contexte de publication ne s'y prêtait en outre nullement.

On peut surtout regretter qu'Yves Le Lay ne se soit pas davantage attaché à comprendre pourquoi Freud, après il est vrai une période d'indifférence puis de franche hostilité, reçut finalement un accueil bien plus favorable que son ancien ami et partisan. Sans prétendre vouloir clore, ici, un tel débat, nous souhaiterions simplement avancer, à la suite de Paul Roazen, l'hypothèse selon laquelle c'est faute d'avoir développé toute une panoplie de principes thérapeutiques aussi rigides que ceux proposés par Freud, que Jung compta moins de disciples. « En conséquence, écrivait l'historien, les cercles jungiens portent une certaine marque d'indiscipline, et la rigidité de Freud fut payante pour le succès de son mouvement. » (Roazen 1986 : 211). Jung, contrairement à son aîné viennois, ne s'est en effet jamais attaché à systématiser sa théorie, ce qui a pu rebuter plus d'un lecteur. De même que son approche et ses analyses de domaines aussi sensibles que les religions, sur le « numineux », ou sur les sciences dites occultes. En outre sans doute faut-il également prendre en compte le fait que le psychiatre zurichois n'a jamais bénéficié, en France, d'un soutien équivalent à celui que la princesse Bonaparte put apporter, dès les années 1920, à son rival viennois.

Signalons pour conclure qu'en cherchant à expliquer les difficultés de réception de C. G. Jung à l'aune de cette supposée clarté française, Yves Le Lay influença sans nul doute les choix opérés par son principal successeur en matière de traduction. En effet, Roland Cahen (1914-1998), citant à plusieurs reprises « La psychologie de l'inconscient et l'esprit français » dans sa préface à *L'Homme à la découverte de son âme* (1944), s'employa lui aussi à élucider les raisons de « l'ignorance dont [l'œuvre de Jung] est entourée en France » (Cahen 1944 : VI). Mais surtout, soucieux d'acclimater la pensée de son « protecteur » à cette mentalité française prétendument éprise de clarté, Cahen privilégiera le mode de l'adaptation plutôt que la traduction *stricto sensu*, et ce, vraisemblablement, dans l'espoir de s'adresser au plus grand

nombre de lecteurs, et ainsi supplanter un freudisme de plus en plus hégémonique.

Bibliographie

Bédier, Joseph (1893). *Les fabliaux : études de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen-Âge*, Paris : Émile Bouillon.

Blondel, Charles (1924). *La psychanalyse*, Paris : Félix Alcan.

Cahen, Roland (1944). « Préface », in : Jung, Carl Gustav. *L'Homme à la découverte de son âme* (=Action et Pensée ; 10), Genève, Annemasse : Éditions du Mont-Blanc, V-XXXVII.

Chaslin, Philippe (1923). « Le freudisme », in : *Journal de psychologie normale et anormale*, XX, 655-668.

Cifali, Mireille (1991). Notes autour de la première traduction française d'une œuvre de Sigmund Freud, in : *Revue Internationale d'Histoire de la psychanalyse*, n° 4, 291-305.

Claparède, Édouard (1920). « Freud et la psychanalyse », in : *Revue de Genève*, décembre 1920/6, 846-864.

Claude, Henri (1924). « Préface », Allendy, René, Laforgue René, *La psychanalyse et les névroses*, Paris : Payot.

Dalbiez, Roland (1936). *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. (= Bibliothèque de philosophie médicale), Paris : Desclée de Brouwer.

Digeon, Claude (1959). *La Crise allemande de la Pensée française, 1890-1914*, Paris : Presses Universitaires de France.

Espagne, Michel (1998). « Wilhelm Wundt. La 'psychologie des peuples' et l'histoire culturelle », in : *Revue germanique internationale*, 10, 1998, 73-91.

Flournoy, Théodore (1913a). « C. G. Jung – *Wandlungen and Symbole der Libido* », in : *Archives de psychologie*, XIII, 50, juin 1913, 195-199.

Flournoy, Théodore (1913b). « A. D. Keller – *Ruhige Erwägungen im Kampf um die Psychoanalyse* », in : *Archives de psychologie*, XIII, 50, juin 1913, 202-203.

Freud, Sigmund (1909). « Origine et développement de la psychanalyse », in : *La Revue de Genève*, n° 6, décembre 1920, 865-875 ; n° 7, janvier 1921, 80-87, et n° 8, février 1921, p. 195-220, traduit de l'allemand par Yves Le Lay ; republié sous le titre *La psychanalyse* (1921), Genève : Sonor puis *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1923), Paris : Payot.

Freud, Sigmund (1914). « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », in *Cinq leçons sur la psychanalyse. Suivi de contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Payot, 2015, 99-203, traduit de l'allemand par Samuel Jankélévitch révisée par Gisèle Harrus-Révidi.

Freud, Sigmund (1916). *Introduction à la psychanalyse*, Paris : Payot, 1921, traduit de l'allemand par Samuel Jankélévitch.

Freud, Sigmund (1920). « Lettre à Édouard Claparède, 25 décembre 1920 », citée in Claparède, Édouard (1921). « Note additionnelle sur la libido », in Freud, Sigmund. *La psychanalyse*, Genève : Sonor, 1921, 69-72, traduit de l'allemand par Yves Le Lay.

Freud, Sigmund (1925a). *Ma Vie et la psychanalyse*, Paris : Gallimard, 1928, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte.

Freud, Sigmund (1925b). Lettre à René Laforgue, du 28 mai 1925, in « Correspondance Sigmund Freud – René Laforgue », in : *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°15, printemps 1977, p. 251-314.

Hesnard, Angelo (1924). « L'opinion scientifique française et la psychanalyse », in : *Le Disque Vert. Freud et la psychanalyse*, 5-19.

Hesnard, Angelo, Laforgue, René (1925). « Aperçu historique du mouvement psychanalytique en France », in : *L'Évolution psychiatrique*, n°1, 1925, 11-26.

Hesnard, Angelo, Laforgue, René (1927). « À propos de l'historique du mouvement psychanalytique en France », in : *L'Évolution psychiatrique*, n°2, 1927, 245-246.

Hesnard, Angelo, Pichon, Édouard (1929). « Aperçu historique du mouvement psychanalytique français », in : *Revue de psychologie concrète*, n°1, février 1929, 105-120.

Jaloux, Edmond (1924). « Observations sur la psychanalyse », in : *Le Disque Vert. Freud et la psychanalyse*, 28-37.
Janet, Pierre (1913). « « La Psycho-analyse », in : *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, XI, 1914, 1-36 et 97-130.
Jung, C. G. (1902). « Psychologie et pathologie des phénomènes dits occultes », in : *L'Énergétique psychique*, 2003 [1ère édition 1956], 118-218.
Jung, Carl Gustav (1933). Lettre du 11 septembre 1933 à Charles Baudouin, Bibliothèque de Genève, département des manuscrits et des archives privés. Ms. fr. 7520, f. 45.
Jung, Carl Gustav (1925). *Introduction à la psychologie jungienne. Le séminaire de psychologie analytique de 1925*, Paris : Albin Michel, traduit de l'anglais par Viviane Thibaudier, et Karen Hainsworth, 2014.
Jung, Carl Gustav (1935). *Sur les fondements de la psychologie analytique. Les conférences Tavistock*, Paris : Albin Michel, 2011, traduit de l'anglais par Cyrille Bonamy et Viviane Thibaudier.
Laforgue, René (1924). « Les causes psychologiques des résistances qui s'opposent à la diffusion des idées psychanalytiques », in : *Le Disque Vert. Freud et la psychanalyse*, p. 95-98.
Laforgue, René, Pichon, Édouard (1923). « De quelques obstacles à la diffusion des méthodes psychanalytiques en France », in : *Le Progrès médical*, 20 octobre 1923, 533-534.
Laforgue, René (1929). Lettre à Sigmund Freud du 26 octobre 1929, in « Correspondance Sigmund Freud – René Laforgue », in : *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°15, printemps 1977, 251-314.
Le Floch, Yves (1989). « Le Lay, Yves, Louis, Marie », Maitron Jean (dir.), *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, IV, volume 34, Paris : Éditions ouvrières, 204.
Le Lay, Yves (1923a). « S. Freud – *Introduction à la psychanalyse* », in : *Scientia*, XXXIII, p. 294-295.
Le Lay, Yves (1923b). « S. Freud – *Über Psychoanalyse* », in : *Scientia*, XXXIV, 349.
Le Lay, Yves (1924). « Quelques lettres et opinions », in : *Le Disque Vert. Freud et la psychanalyse*, p. 194-197 ; republié in : *Topique*, n° 115, 2011/2, 67-68.
Le Lay, Yves (1925). « Georges Palante », in : *L'Éveil Breton*, 16 août 1925.
Le Lay, Yves (1935). « La psychologie de l'inconscient et l'esprit français », in : Psychologischen Club (dir.), *Die Kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*, Berlin : Julius Springer, 398-415 ; republié in : *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n°141, mai 2015, 201-221.
Le Lay, Yves (1953). « Préface », in Jung, C. G., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles. Analyse des prodromes d'une schizophrénie*, Genève : Librairie de l'Université, Georg & Cie, 1953, 9-32.
Le Lay, Yves (1955). « Aux confins de la psychologie et de la philosophie », in : *Le Disque Vert. C. G. Jung*, 50-61.
Ohayon, Annick (2006). *Psychologie et psychanalyse en France. L'impossible rencontre (1919-1969)*, Paris : La Découverte.
Pietikäinen, Petteri (1998). « National typologies, races and mentalities in C. G. Jung's Psychology », in : *History of European Ideas*, 24.6, 359-373.
Pichon, Édouard, (1936). « De Freud à Dalbiez », in : *Revue française de psychanalyse*, IX, 4, 1936, 559-588.
Prigent, François (2008). « Le socialisme dans les Côtes-du-Nord avant 1920, origines et paradoxes d'une implantation », in Bougeard, Christian, Ed., *Un siècle de socialismes en Bretagne de la S.F.I.O au P.S.* Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008, 39-51.
Roazen, Paul (1976). *La saga freudienne. La tragédie de l'ingratitude*. (= *Perspectives critiques*), Paris : Presses Universitaires de France, 1986, traduit de l'anglais par Anne Zouboff, révisé par Pierre-Emmanuel Dauzat.
De Saussure, Raymond (1920). « Littérature française », in : *International Journal of*

Psychoanalysis, vol.1, 1920/4, 424-444.
Serina, Florent (2013). « Yves Le Lay », in de Mijolla, Alain, Ed., *Dictionnaire international de la psychanalyse*, vol. II. (= *Pluriel*), Paris : Librairie Arthème Fayard, p. XIV-XV.
Shamdasani, Sonu (1996). « De Genève à Zurich : Jung et la Suisse romande », in : *Revue médicale de la Suisse romande*, 116, 1996, 917-922, traduit de l'anglais par Éliane Lehmann.
Swiggers Pierre (1987). « À l'ombre de la clarté française », in : *Langue française*, 75, n° 75, 5-21.
Vermès, Geneviève (2008). « Quelques étapes de la Psychologie des peuples (de la fin du XIXe siècle aux années 1950). Esquisse pour une histoire de la psychologie interculturelle », in : *L'Homme et la société*, n° 167-168-169, 2008/1-2-3, 149-161.
Wundt, Wilhelm (1915). *Die Nationen und ihre Philosophie*, Leipzig : Alfred Kröner Verlag.
Wundt, Wilhelm (1921). *Erlebtes und Erkanntes*, Stuttgart : Alfred Kröner Verlag.

Vers une approche jungienne du cinéma : l'expérience de *Melancholia*

Anaïs Cabart

Doctorante, Mica (EA 4426), Université Bordeaux Montaigne / UFR Humanités et Université de Montréal / faculté des arts et des sciences, département d'histoire de l'art et d'études cinématographiques, a.cabart [at] gmail.com

Encore peu répandue, l'approche jungienne du cinéma contribue au développement d'une réflexion sur les dimensions symbolique et émotionnelle des images. À travers l'analyse de *Melancholia* (Lars von Trier, 2011), cet article vise à explorer de nouvelles perspectives offertes aux études cinématographiques par la pensée jungienne combinée à d'autres approches. Le traitement esthétique de *Melancholia* semble relever d'une conjonction d'opposés révélant le potentiel symbolique des images qui forment l'inconscient de l'œuvre. La réflexion peut alors être orientée vers l'expérience spectatorielle, au sein de laquelle pourrait se manifester un phénomène de transfert émergeant de la rencontre entre la psyché du spectateur et les images émotionnellement chargées de l'inconscient de *Melancholia*.

Jungian film theory has contributed to the development of reflections on the symbolic and emotional dimensions of images. Through the analysis of *Melancholia* (Lars von Trier, 2011), this paper discusses new possibilities provided by Jungian and other approaches to film studies. The aesthetics of *Melancholia* hinges upon a conjunction of opposites unveiling the symbolic potential of images that form the film's unconscious. This reflection may be extended to the experience of the spectator, who can be said to be undergoing a phenomenon of transference likely to occur during the encounter between his psyche and the emotionally charged images of *Melancholia*'s unconscious.

Jung, cinéma, *Melancholia*, images symboliques, transfert

Jung, cinema, Melancholia, symbolical images, transference

1. Introduction

Essentielles au cinéma, les images sont également fondamentales en psychologie analytique : selon Jung, elles composent la psyché et expriment sa situation. Pourtant, l'approche jungienne des études cinématographiques, principalement réduite au milieu anglophone, a été presque inexistante jusque dans les années 2000, et ce malgré les nombreuses études freudiennes et lacaniennes associant et confrontant la psychanalyse et le cinéma depuis le début du 20e siècle. Cet intérêt tardif de la pensée jungienne pour le cinéma semble s'expliquer par un rejet plus général de la dimension spirituelle des théories de psychologie analytique (Casement / Tacey 2006, Tacey 2007).

Pourtant, ces dernières pourraient permettre d'étudier la dimension symbolique des images cinématographiques. À travers l'exemple de *Melancholia* (Lars von Trier, 2011), nous tenterons de déterminer ce que l'approche jungienne, couplée notamment à l'approche freudienne, peut apporter aux études psychanalytiques du cinéma. À partir de possibles interprétations du film, nous analyserons le statut des images cinématographiques, puis les conséquences éventuelles de leur rencontre avec la psyché du spectateur.

2. La psyché mélancolique de *Melancholia*

Melancholia relate l'histoire de deux sœurs prénommées Justine (Kirsten Dunst) et Claire (Charlotte Gainsbourg). Après avoir saboté son mariage le jour de la cérémonie, Justine sombre dans une phase de mélancolie stuporeuse[1]. Pourtant, plus la planète Melancholia s'approche de la Terre, annonçant l'apocalypse imminente, plus la jeune femme semble se rétablir. À l'inverse, sa sœur Claire, effrayée par l'idée de l'extinction de l'humanité et particulièrement par l'inéluctabilité de la mort prochaine de son jeune fils, est de plus en plus paniquée.

Justine présente des caractéristiques mélancoliques dans l'acception freudienne du terme. Dès la première partie du film qui met en scène son mariage au cours duquel elle se force à sourire, ne parle à personne et délaisse son jeune époux, témoignant de la « perte de [s]a capacité d'aimer » (Freud [1915] 1986 : 146-147), elle fait preuve d'un manque d'« intérêt pour le monde extérieur » (Freud [1915] 1986 : 146-147). Lorsqu'elle abandonne son mari au moment de consommer leur union, lui préférant un jeune inconnu de la foule d'invités, elle semble en proie à une « diminution du sentiment d'estime [d'elle-même] » (Freud [1915] 1986 : 146-147). Enfin, elle est atteinte d'une « dépression profondément douloureuse » (Freud [1915] 1986 : 146-147), notamment au début de la seconde partie alors qu'elle a perdu tout goût à la vie.

Une interprétation du film consiste à considérer la « danse de la mort » entre la Terre et Melancholia comme une expression de la relation entre les deux sœur[2]. D'une part, en tant que personnage qui incarne la raison, le sens des réalités et la rigueur, notamment parce qu'elle est la femme d'un scientifique et qu'elle a participé à l'organisation millimétrée du mariage, Claire serait symbolisée par la Terre. D'autre part, Justine serait symbolisée par la planète Melancholia : dépressive à l'extrême au début de la deuxième partie, elle vit comme si elle était déjà morte. Ne supportant pas cette condition, elle cherche à échapper à la mort et à en protéger ceux qu'elle aime. Pour cela, elle désire "tuer la mort" à travers son propre désir de mort : Justine accepte l'apocalypse imminente tout en tentant de protéger sa sœur et son neveu, notamment en construisant avec lui une cabane magique. À l'instar de la planète Melancholia qui provoque la destruction de la Terre et l'extinction de l'humanité, mais pourrait également être à l'origine d'un recommencement, d'une renaissance survenant après l'apocalypse[3], Justine, voulant protéger ses proches, pourrait être à l'origine de leur mort supposée mener à un renouveau.

À cette interprétation basée sur la notion freudienne de mélancolie, peut se juxtaposer l'idée de la théoricienne jungienne Pat Berry, selon qui les films témoignent de la psyché collective et de la conscience moderne (2001 : 71). Ainsi, *Melancholia* exprimerait la mélancolie de l'homme contemporain. Par ailleurs, le film peut être interprété en tant qu'instance psychique,

---

1 Ce type de mélancolie se traduit principalement par un ralentissement idéo-moteur (Carvalho et Cohen 2003) : Justine peine à monter dans le taxi que lui envoie sa sœur, refuse de prendre des bains dont elle était pourtant friande auparavant, dort constamment et ne mange plus, trouvant même un goût de cendre à son ancien plat préféré.

2 À ce propos, Lars on Trier précise que symboliquement, Justine appelle la planète, notamment lorsqu'elle expose son corps nu au clair de Melancholia (2011). Selon Stéphane Delorme, « la planète vient figurer l'appétit de destruction de Justine » (2011). En effet, celle-ci a besoin d'aide pour mener à bien son projet d'anéantissement de la Terre qu'elle trouve mauvaise. Alors que Justine dit à sa sœur que parfois elle la hait, Claire pourrait représenter cette Terre qu'il faut détruire.

3 Les mythes de fin du monde peuvent correspondre à la fin d'une humanité et non à la fin de l'humanité : la fin d'un monde est alors suivie par l'apparition d'une nouvelle humanité. Eliade remarque que dans de nombreux mythes cosmogoniques primitifs, la naissance et la destruction du monde sont cycliques. Le cycle complet se termine par une destruction par le feu ou par l'eau, soit une dissolution (Eliade 1963 : 145). Par ailleurs, durant la première partie et vers la fin du film, Justine prend des bains, témoignant ainsi de sa propre destruction et de sa renaissance.

suivant l'approche de David Hewison (2011). Les différents personnages sont alors considérés en tant qu'archétypes d'une même psyché que figure le film. Les événements et images, témoignant d'une conjonction d'opposés qui, selon Jung, est la voie de l'individuation, rendraient compte de ce processus par lequel un individu devient « une unité autonome et indivisible, une totalité » (Jung [1953] 1984 : 259) et qui consiste « à faire la synthèse du conscient et de l'inconscient » (Jung [1912] 1996 : 500). Dans *Melancholia*, la conjonction des opposés se traduit notamment par le traitement esthétique de l'œuvre, la mise en image des quatre éléments – c'est-à-dire l'eau, le feu, la terre et le vent –, le caractère de chacune des sœurs et la collision des deux planètes.

Les images de *Melancholia* présentent deux styles visuels très différents : la caméra portée et très mobile, en particulier durant la première partie, rappelle l'esthétique revendiquée par le manifeste du *Dogme95*[4], alors que certaines images très stylisées s'en éloignent, notamment par leurs couleurs saturées, le traitement lumineux en clair-obscur, les effets spéciaux, le ralentissement de la vitesse de défilement, etc.

Liés à un temps cosmogonique et projetant l'œuvre en dehors du temps tangible dans un temps pouvant faire référence à celui de l'inconscient collectif, les quatre éléments positionnent le spectateur en témoin d'événements qui ont lieu *in illo tempore* et sont perdus depuis longtemps. Par ailleurs, leur utilisation dans les processus alchimiques, sur lesquels se base Jung afin de mettre en place sa théorie du transfert et de l'individuation, encourage l'interprétation de leur présence dans les images du film précisément comme un signe d'individuation.

Se confrontant à maintes reprises et se contaminant l'une l'autre, les deux sœurs, dont le comportement évolue dans des directions opposées, peuvent être associées à des archétypes personnifiés de l'inconscient. Bien qu'il soit possible de les assimiler à nombre d'archétypes afin d'illustrer l'idée de la conjonction des opposés, les exemples les plus familiers que sont l'ombre et la persona semblent les plus intelligibles. Claire, plus proche des conventions, pourrait incarner la persona, c'est-à-dire le masque social (Jung [1933] 1986) de la « psyché de *Melancholia* ». À l'inverse, Justine, plus sombre et défaitiste, pourrait incarner l'ombre. À l'approche de l'apocalypse, la persona serait de plus en plus angoissée par l'appréhension de la fin de toute relation sociale, s'effaçant devant l'ombre qui pourrait alors s'exprimer. Ainsi, des archétypes opposés se confronteraient, témoignant une fois de plus du processus d'individuation à l'œuvre dans le film vu comme une psyché en projection.

Enfin, la conjonction des opposés a également lieu à travers la collision astrale dont l'impact peut être considéré comme la fusion de la Terre et de Melancholia (Beuvelet 2011). Le spectateur assiste non pas à une destruction mais à la fin d'une distinction. Cette fusion n'est pas sans rappeler les propos de Jung expliquant que le secret de l'art (*arcanum artis*) est la conjonction du soleil et de la lune, permettant alors la création d'une œuvre originale (Jung [1946] 1980). L'atmosphère de jour polaire qui règne dans *Melancholia*, donnant l'impression d'une éclipse infinie, ainsi que la conjonction des deux planètes par leur fusion, offrent la possibilité de l'apparition d'une création nouvelle, telle une totalité résultant de l'individuation alors considérée comme une renaissance.

4 En mars 1995, Lars von Trier et Thomas Vinterberg créent le collectif *Dogme95* qui vise à remettre en cause le langage cinématographique conventionnel : « DOGME 95 va à l'encontre du cinéma de l'illusion à travers l'ensemble des règles irrévocables qui forment le VŒU DE CHASTETE » (Björkman 2000 : 161-162, reproduction du manifeste *Dogme95* publié à Copenhague le lundi 13 mars 1995, signé Lars von Trier et Thomas Vinterberg. Distribué lors du colloque "Le cinéma vers son deuxième siècle"). Dix règles sont alors à respecter par les cinéastes : tourner en extérieurs, sans décors ni accessoires ajoutés ; en prise de son directe et sans musique additionnelle ; en caméra portée à l'épaule ; en couleur et lumière naturelle ; sans effets spéciaux quels qu'ils soient ; sans actions superficielles ; sans disjonctions spatiotemporelles ; en 35 mm standard ; le réalisateur ne doit pas être crédité et les films de genre sont interdits.

Ainsi fait de conjonctions d'opposés, *Melancholia* peut être appréhendé comme une psyché en projection. Parce qu'elle trouve « son expression naturelle et spontanée dans les symboles » (Agnel 2011 : 70), l'individuation de la "psyché de *Melancholia*" accentue la dimension psychique de ses images. Cette dernière peut révéler un inconscient propre à l'œuvre, accessible à travers les images cinématographiques, à la fois en tant qu'archétypes objectivés et en tant que symboles.

3. Images symboliques

Certes, à travers le concept d'*ego alter*, les théories freudiennes de l'art ont déjà envisagé l'inconscient du film. Selon Murielle Gagnebin, quelque chose, qui ne relève pas de l'inconscient de l'artiste mais engendre un inconscient propre à l'œuvre, échappe inévitablement au créateur dans l'acte de création : considérée comme une « créature vivante dotée, tel un individu, d'une "structure psychique" particulière » (2011 : 3) et se comportant « à la façon d'une personne qui possède un destin » (1999 : 36), l'œuvre – aussi bien le film que tout événement artistique – aurait pour origine un conflit psychique sans lien direct avec la personnalité du ou des auteurs.

Dans une perspective jungienne, cet inconscient du film pourrait résulter du potentiel symbolique des images, c'est-à-dire qu'il ne dépendrait plus seulement de contenus spécifiques à l'œuvre mais relèverait également de contenus collectifs. En effet, selon les théories de psychologie analytique, l'inconscient est composé d'archétypes. Ces derniers, collectifs par nature, s'objectivent dans des symboles qu'ils unissent avec des émotions. Par ailleurs, les archétypes trouvent également leur forme signifiante dans les images de rêves et de création artistique (Waddell 2006). Par leur traitement esthétique, les images cinématographiques peuvent correspondre à des archétypes objectivés et ainsi comprendre un potentiel symbolique. Se formant au confluent du personnel et du collectif (Jung [1942] 1988), le symbole serait capable de relier l'inconscient au conscient (Guy-Gillet 1992), car l'objectivation d'un archétype nécessite une forme de subjectivité de manière à prendre une forme réelle.

Malgré leur propriété signifiante très forte trouvant son origine dans la captation de la réalité, les images cinématographiques, considérées comme « représentation psychique de ce que nous percevons » (Guy-Gillet 1992), renferment également un fort potentiel symbolique – autrement défini comme numineux[5] (Jung [1942] 1988). Nicole Brenez parle du caractère eidétique des images de film, qui ne laissent apparaître que leur essence – c'est-à-dire la nature de ce qui a été filmé – en dépit de leur existence réelle – correspondant à un lieu et un temps donné (Brenez 1998 : 371-384). Dû à la nature lumineuse des images, ce caractère semble participer de leurs qualités archétypiques et donc psychiques. Ainsi, la projection lumineuse de l'image d'un objet, qui est autre chose que l'objet réel et que sa représentation, pourrait le rendre psychique[6] (Beebe 2001 : 216), c'est-à-dire le placer en dehors de tout ce que nous pouvons connaître par l'expérience de l'objet accessible ou objectivé. Le symbole, vide et plein de sens à la fois, renvoyant « toujours à un contenu plus vaste que son sens immédiat et évident » (Jung [1946] 1980 : 86), serait ainsi créé dans la rencontre entre

5 Selon Jung, « *luminositas* correspond à *numinositas* » ([1954] 1995 : 515) et lorsqu'une image se charge d'affectivité, elle acquiert de la numinosité. Le numineux étant au cœur de l'archétype et du symbole (Agnel 2011 : 81-83), l'image cinématographique lumineuse et symbolique pourrait en être dotée.

6 Selon John Beebe, le cinéma ne révèle pas les acteurs mais leurs images. En effet, « les acteurs ne sont pas sur l'écran, leurs images y sont ; et cette transposition de la personne en image est d'une importance cruciale psychologiquement, car elle déplace le film au-delà du personnel et dans le domaine archétypique de l'expérience psychologique. » (Beebe 2001 : 216. « ...film, unlike the stage, is not a medium of actors, but of actor's images. The actors are not up there on the screen, their images are; and this translation of person into image is crucially important psychologically, because it moves film past the personal and into the archetypal realm of psychological experience. » Je traduis).

certains contenus individuels du spectateur et d'autres, collectifs, de la représentation visible. L'image pourrait alors relier le spectateur ou les créateurs à une part inconnue d'eux-mêmes (Meyer 2007).

Par leur nature artistique et la conjonction d'opposés qui les composent, les images de *Melancholia* possèdent un caractère archétypique et témoignent du processus d'individuation du film alors considéré comme une psyché en projection. La rencontre de l'inconscient de l'œuvre ainsi révélé avec celui du spectateur pourrait provoquer la formation de cryptes (Abraham et Torok [1976] 1999, Derrida [1976] 1999), spectatorielles autant que filmiques, ainsi que l'émergence d'une *troisième image* (Hockley 2011) résultant d'un phénomène de transfert.

4. Rencontre entre le film et le spectateur

La spectralité des images cinématographiques (Derrida 2001) qui sont créées par la captation de la réalité révèle leur lien avec le passé, puisque ce qui était là au moment du tournage n'existe plus. Lorsque ces images sont modifiées numériquement, comme c'est le cas par exemple des plans dans lesquels apparaît la planète Melancholia, leur spectralité est d'autant plus forte qu'elles ne font référence qu'à des images, qu'elles soient cinématographiques ou mentales. Selon Derrida, la structure de l'image cinématographique est spectrale de part en part et le cinéma est une « technique spectrale d'apparition » (2001 : 79) : le défilement du film accentue la spectralité des images car il provoque leur disparition inévitable de l'écran. Ainsi perdues, ces images n'ont pourtant jamais été possédées par le spectateur car leur perte est antérieure à leur projection. Si l'introjection[7] est un mécanisme psychique se mettant en place lors de la perte de l'objet durant le processus de deuil, les images cinématographiques peuvent être introjectées par le spectateur. Néanmoins, leur perte intervient avant leur possession : leur deuil est donc impossible. Ainsi, manquée, la rencontre des images et du spectateur peut éveiller un sentiment mélancolique chez celui-ci qui absorbe alors l'objet de façon fantasmatique, c'est-à-dire non seulement par introjection mais aussi par incorporation[8]. En effet, selon Derrida, le fantasme d'incorporation n'exclut pas l'introjection qui, au contraire, lui est indispensable ([1976] 1999). La confrontation des images de la « psyché de *Melancholia* » avec le spectateur mélancolique pourrait ainsi donner lieu à une crypte : dans l'acception que lui donnent Nicolas Abraham et Marià Torok, cette dernière est une enclave qui se forme « à l'intérieur du Moi (ensemble des introjections) » (Derrida [1976] 1999 : 16), au moment de l'incorporation de l'objet. Elle serait alors le lieu de possession du spectateur par le film.

Par ailleurs, tout comme la crypte est, selon Derrida reprenant Abraham et Torok, « un lieu compris dans un autre mais rigoureusement séparé de lui, isolé de l'espace général par cloisons, clôture, enclave » ([1976] 1999 : 12-13), le huis clos diégétique de *Melancholia*, compris dans l'espace immense de la Terre qui va être détruite, est difficilement accessible : la limousine des mariés ne peut emprunter le chemin tortueux menant à la propriété dans laquelle ils doivent donc se rendre à pied, les chevaux refusent de passer le pont permettant d'en sortir et, une fois qu'ils l'ont pénétré, les personnages principaux ne quittent jamais cet espace.

7 Le mécanisme d'introjection, accompagnant toute relation objectale, consiste à « intégrer quelque chose […] à l'intérieur de soi » (Korff-Sausse 2013 : 18). Pour Abraham et Torok, l'introjection permet également l'aboutissement du travail de deuil ([1978] 1987).

8 L'incorporation, mimant l'introjection, consiste à absorber l'objet de façon fantasmatique, alors que la perte intervient avant la possession. (Derrida [1976] 1999 : 18). Abraham et Torok précisent que « [l]e fantasme d'incorporation trahit une lacune dans le psychisme, un manque à l'endroit précis où une introjection aurait dû avoir lieu » (Abraham et Torok [1978] 1987 : 261).

Considéré comme une psyché en projection, *Melancholia* pourrait également encrypter l'autre-spectateur dont une partie spectrale prendrait alors place dans le film puisque la crypte, dans son acception derridienne, n'est pas un lieu pathologique mais se forme lors de toute rencontre avec autrui. À travers le concept de regard comme *objet a*, les théories post-lacaniennes du cinéma ont déjà envisagé la possibilité d'un espace compris dans les images cinématographiques, dans lequel le spectateur pourrait s'insérer. À ce propos, Todd McGowan propose de considérer la provenance du regard dans le film non plus du côté du spectateur. Le regard en tant qu'*objet a*, provoquant visuellement le désir (Lacan [1964] 1973) et correspondant à quelque chose que le sujet a perdu sans jamais l'avoir possédé, suggère la dimension mélancolique de l'expérience spectatorielle et est le fait d'une lacune dans le champ du visible. Le regard serait alors à considérer comme quelque chose que le spectateur trouve dans le film et correspondrait à un intervalle compris dans les images cinématographiques. Ainsi, *Melancholia*, mettant en scène un espace forclos, possédant un inconscient et offrant une place dans laquelle s'insérer, est en mesure d'encrypter le spectateur.

Les théories jungiennes du cinéma permettent également de considérer cet espace intermédiaire et enchevêtré entre l'inconscient du film et celui du spectateur. En effet, pour Luke Hockley, la coexistence du cinéma et de la psyché situe le spectateur « à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de [lui]-même […] dans l'espace extérieur de [son] moi intérieur »[9] (2011 : 146), soit dans un espace cryptique. Ce dernier pourrait correspondre à une image symbolique émergeant au confluent de contenus collectifs compris dans les images cinématographiques constitutives de l'inconscient du film et de contenus personnels et collectifs appartenant aux images immatérielles de la psyché du spectateur. Réponse émotionnelle spontanée à l'activation de contenus inconscients, cette *troisième image*, comme la nomme Hockley (2011), témoignerait d'une situation psychique individuelle et serait différente pour chacun tout en comprenant des aspects collectifs. Elle pourrait ainsi correspondre à la manifestation de complexes. Selon Jung, ces derniers, affectivement chargés (2001), sont issus d'expériences personnelles et organisés par les archétypes, collectifs par nature. Par ailleurs, les complexes des deux partenaires sont impliqués dans la relation transférentielle (Jung [1963] 1987).

Apparaissant comme « le résultat de la relation largement inconsciente d'un individu avec le film »[10] (Hockley 2011 : 132), la *troisième image* rappelle également le tiers émergeant dans le champ intersubjectif lors du transfert. Cependant, pour qu'elle puisse résulter d'un tel phénomène, le film doit être appréhendé comme une psyché car le transfert est un « mode de relation » (Jung [1946] 1980) qui se met en place entre deux inconscients. Permettant d'appréhender *Melancholia* comme une psyché possédant son propre inconscient au sein duquel a lieu une conjonction d'opposés, les théories jungiennes offrent la possibilité d'envisager l'émergence d'un phénomène de transfert dans l'expérience spectatorielle. L'accomplissement de celui-là dépendrait de l'existence de la "psyché de *Melancholia*" mais en serait également à l'origine. En effet, selon l'approche jungienne, l'inconscient du film résulte du potentiel symbolique des images. Or, la compréhension du symbole, qui correspond à un archétype objectivé, dépend de contenus collectifs et personnels projetés sur l'inconscient du spectateur par les images symboliques et réciproquement. Ainsi, le symbole engage un processus transférentiel dont la manifestation nécessite la rencontre de la psyché du spectateur avec celle de *Melancholia*. Pourtant, cette dernière n'acquiert son caractère

9 « We are both inside and outside ourselves as temporarily psyche and cinema exist side by side; this is the outer space of our inner selves. » (Hockley 2011 : 146. Je traduis).

10 « …the third image [...] comes [...] as the result of an individual's largely unconscious relationship with a film » (Hockley 2011 : 132. Je traduis).

psychique qu'au moment du transfert qui correspond à une projection de contenus inconscients entre deux psychés (Jung [1946] 1980).

5. Conclusion : une approche jungienne du cinéma

Michel Neyraut définit le transfert comme un « processus oscillant entre les identifications, des introjections, des projections, voire des états que l'on qualifie de fusionnels, sans jamais pouvoir s'assimiler à l'un d'entre eux » (1974 : 169). Bien qu'elles aient théorisé les mécanismes qui le constituent, les approches psychanalytiques du cinéma ont négligé la possibilité de l'existence d'un tel phénomène dans l'expérience spectatorielle. Pourtant, par sa conception archétypique et symbolique des images, l'approche jungienne du cinéma encourage l'étude théorique de la manifestation éventuelle d'un phénomène de transfert qui émergerait, *mutatis mutandis*, dans l'expérience spectatorielle.

En effet, les images cinématographiques peuvent être étudiées dans une perspective psychologique, bien que les images de la psyché soient immatérielles et non figuratives jusqu'à ce qu'elles atteignent la conscience. À l'instar du transfert et de l'individuation, les images émotionnellement chargées du cinéma semblent pouvoir engager le spectateur vers une nouvelle conscience de soi[11], notamment, selon Luke Hockley, en dirigeant l'individu vers les profondeurs de sa psyché (2014). Parce que *Melancholia* peut être considéré comme une psyché en projection possédant un inconscient formé sur un modèle jungien, ses images, à travers l'exacerbation de la conjonction des opposés, pourraient être en mesure de révéler au spectateur des aspects de sa propre psyché. Ainsi, une relation transpersonnelle pourrait se mettre en place entre les inconscients du spectateur et du film aux prises avec son processus d'individuation. Lors d'une rencontre individuelle et privilégiée avec *Melancholia*, se confrontant à ses images et projetant sur elles des contenus personnels, le spectateur pourrait expérimenter un phénomène de transfert. Une *troisième image* pourrait alors émerger, bien qu'elle soit non systématique, à l'instar du phénomène de transfert dont elle semble résulter, car l'une comme l'autre dépendent de contenus personnels qui trouvent des résonances dans les images symboliques.

Bibliographie

Abraham, Nicolas / Torok, Marià ([1976] 1999). *Cryptonymie, Le Verbier de l'Homme aux loups*. (= *Champs essais* : 425), Paris : Flammarion.

Abraham, Nicolas / Torok, Marià ([1978] 1987). *L'Ecorce et le noyau.* (= *Champs Flammarion* : 353), Paris : Flammarion.

Agnel, Aimé (2011). « numineux », in : Agnel, Aimé, Éd. *Le vocabulaire de Jung*. (= *Vocabulaire de…*), Paris : Ellipses, 81-83.

Agnel, Aimé (2011). « individuation (processus d') », in : Agnel, Aimé, Éd. *Le vocabulaire de Jung*. (= *Vocabulaire de…*), Paris : Ellipses, 70-73.

Beebe, John (2001). « The anima in film », in : Hauke, Christopher / Alister, Ian, Eds. *Jung and Film. Post-Jungian Takes on the Moving Image.* London, New York : Routledge, 208-225.

Berry, Pat (2001). « Image in motion », in : Hauke, Christopher / Alister, Ian, Eds. *Jung and Film. Post-Jungian Takes on the Moving Image.* London, New York : Routledge, 70-80.

11 Selon Terrie Waddell, « la révélation progressive de ces structures [les modèles archétypiques inconscients] favorise le développement d'une plus grande conscience de soi » (Waddell 2006 : 1. « the gradual conscious unraveling of these structures [unconscious archetypal patterns] promotes the development of a more aware sense of self ». Je traduis). Christopher Hauke précise également que « le cinéma [...] est [...] le médium par excellence capable de nous rediriger vers la profondeur de la psyché de l'individu postmoderne » (Hauke 2011 : 2-3. « Cinema […] is […] the very medium that is able to direct us back towards depth in the psyche of postmodern individuals ». Je traduis).

Beuvelet, Olivier (2011). « *Melancholia* : le film est un rêve déplié… », in : *Lucid Dreams*. Document électronique consultable à : http://culturevisuelle.org/luciddreams/archives/249. Page consultée le 3 juillet 2015.
Björkman, Stig (2000). *Entretiens avec Lars von Trier*. (= *Albums*), Paris : Cahiers du cinéma.
Brenez, Nicole (1998). *De la figure en générale et du corps en particulier. L'invention figurative au cinéma*. (= Arts et cinéma), Bruxelles : De Boeck.
Carvalho (de), W / Cohen D (2003). « Aspects sémiologiques de la dépression à l'âge adulte », in : Lôo, Henri / Olié, Jean-Pierre / Poirier, Marie-France, Éds. *Les Maladies dépressives*. (= *Médecine-Sciences*) Paris : Flammarion, 3-18.
Casement, Ann / Tacey, David, Eds. (2006). *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*. London, New York : Routledge.
Delorme, Stéphane (2011). « Passage de la boule noire », in : *Cahiers du cinéma* ; 669, 33-35.
Derrida, Jacques ([1976] 1999). « FORS. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Marià Torok », préface à Abraham, Nicolas / Torok, Marià, *Cryptonymie, Le Verbier de l'Homme aux loups*. (= *Champs essais* : 425), Paris : Flammarion.
Derrida, Jacques (2001). « Le cinéma et ses fantômes », in : *Cahiers du cinéma* ; 556, 74-85.
Eliade, Mircea (1963). *Aspects du mythe*. (*Idées* : 32), Paris : Gallimard.
Freud, Sigmund ([1915] 1986). *Métapsychologie*. (= *Folio essais* ; 30), Paris : Gallimard.
Gagnebin, Murielle (1999). *Du divan à l'écran*. (= *Le fil rouge*), Paris : Puf.
Gagnebin, Murielle (2011). *En deçà de la sublimation. L'ego alter*. (= Le fil rouge), Paris : Puf.
Guy-Gillet, Geneviève (1992). « L'image », in : *Cahiers jungiens de psychanalyse* ; 74 / 3, 30-40.
Hewison, David (2011). « "I thought he might be better now": A clinician's reading of individuation in von Trier's *Breaking the Waves* », in : Hauke, Chistopher / Hockley, Luke, Eds. *Jung and Films II. The Return. Further Post-Jungian takes on the Moving Image*. London, New York : Routledge, 35-48.
Hockley, Luke (2011). « The third image. Depth psychology and the cinematic experience », in : Hauke, Chistopher / Hockley, Luke, Eds. *Jung and Films II. The Return. Further Post-Jungian takes on the Moving Image*. London, New York : Routledge, 132-147.
Hockley, Luke (2014). *Somatic Cinema: The relationship between body and screen – a Jungian perspective*. London, New York : Routledge.
Jung, Carl Gustav ([1912] 1996). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. (= Le Livre de Poche), Paris : LGF.
Jung, Carl Gustav ([1933] 1986). *Dialectique du moi et de l'inconscient.* (= *Folio essais* ; 46), Paris : Gallimard.
Jung, Carl Gustav ([1942] 1988). *Essai d'exploration de l'inconscient*. (= *Folio essais* ; 90), Paris : Gallimard.
Jung, Carl Gustav ([1946] 1980). *Psychologie du transfert*, Paris : Albin Michel.
Jung, Carl Gustav ([1953] 1984). *La Guérison psychologique*, Genève : Georg.
Jung, Carl Gustav ([1954] 1995). *Les racines de la conscience*. (= *Le Livre de Poche*), Paris : LGF.
Jung, Carl Gustav ([1963] 1987). *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris : Albin Michel.
Jung, Carl Gustav (2001). *Psychogénèse des maladies mentales*. (= Bibliothèque jungienne), Paris : Albin Michel.
Korff-Sausse, Simone (2013). « De la télépathie à la transmission psychique », préface à Ferenczi, Sàndor [1909]. *Transfert et introjection*. (= *Petite Bibliothèque Payot* ; 938), Paris : Payot.
Lacan, Jacques ([1964] 1973). *Le Séminaire, livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. (= Points Essais : 217), Paris : Éditions du Seuil.

Meyer, Laurent (2007). « Quand la projection peut rencontrer le symbole », in : *Cahiers jungiens de psychanalyse* ; 124 / 4, 87-90.
Neyraut, Michel (1974). *Le transfert. Étude psychanalytique*. (= Le fil rouge), Paris : Puf.
Tacey, David (2007). *How to Read Jung (How to Read)*. New York: W. W. Norton & Company.
Von Trier, Lars (2011). « Commentaire audio de Lars von Trier et Peter Schepelern », in : *Melancholia* (DVD) ; Agnès B. Dvd Potemkine Films.
Waddell, Terry (2006). *Mis/takes Archetype Myth And Identity In Screen Fiction*, London, New York : Routledge.

Romano Màdera et l'Analyse Biographique à Orientation Philosophique

Alessio de Fiori

alessiodefiori [at] gmail.com

Professeur de philosophie à l'université de Milan-Bicocca (Italie) et psychanalyste à orientation jungienne, Romano Màdera a développé tout au long de sa carrière une nouvelle approche thérapeutique et théorique, à la frontière entre l'héritage de la psychologie des profondeurs et l'essai de renouvellement des pratiques philosophiques, qui prend le nom d' « Analyse biographique à orientation philosophique » (« Analisi biografica a orientamento filosofico »). Dans cet article, nous nous proposons de présenter au public français l'œuvre de Romano Màdera, en la mettant en relation avec les développements du mouvement psychanalytique et en nous référant plus spécifiquement à la psychologie de C.G. Jung.

Romano Màdera, a professor of philosophy at the University of Milan-Bicocca and a Jungian psychoanalyst, developed throughout his career a new approach to therapy and theory called "Philosophically-oriented biographical analysis" ("Analisi biografica a orientamento filosofico"). This approach stands at the crossroads between inheritage of depth psychology and the proposal to renew philosophical practices. This paper introduces the work of Romano Màdera to a French audience by relating it to the various developments of psychoanalysis while focusing more particularly on the psychology of C. G. Jung.

psychologie analytique, pratiques philosophiques, exercices spirituels, biographie, C.G. Jung, études jungiennes et post-jungiennes

analytical psychology, philosophical practice, spiritual exercices, biography, C.G. Jung, Jungian studies, post-jungian studies

1. Romano Màdera : Biographie et « Mythobiographie »

L'Analyse biographique à orientation philosophique (« Analisi biografica a orientamento filosofico »)[1] proposée par Romano Màdera au début des années 2000, se caractérise par la place centrale occupée par la notion de biographie. Pour présenter cette nouvelle approche thérapeutique et théorique, à la frontière entre l'héritage de la psychologie des profondeurs et la tentative de renouvellement des pratiques philosophiques, il nous semble opportun de débuter par la biographie de son fondateur.

Romano Màdera naît à Varèse, en Lombardie, en 1948. Pendant son adolescence, il découvre la philosophie et l'histoire qui lui semblent, comme il l'écrit dans un petit texte autobiographique, les disciplines par lesquelles « on pourrait trouver les clés pour éclairer, enfin, les mystères du monde » (Màdera / Tarca 2003 : XXII).[2] Cette conviction l'amène plus tard à entreprendre des études de philosophie à l'Université de Milan. Ces années sont

1 Sur la généalogie historique de l' « Analyse biographique à orientation philosophique », voir le chapitre d'introduction de R. Màdera « Appunti biografici di un praticante », dans Màdera / Tarca (2003 : XXII-XXX) et l'essai de R. Màdera, « Dalle orgini di Philo uno sguardo sul metodo », dans Mirabelli / Prandin, Eds, (2015 : 17-27).

2 « […] come se lì si potessero trovare le chiavi per venire in chiaro, finalmente, dei misteri del mondo. »

caractérisées par sa participation active au mouvement du « 68 milanais [3] » et par son militantisme au sein du mouvement de la gauche radicale. En jouant sur l'étymologie du mot *thérapie* en grec ancien, cette période militante sera interprétée rétrospectivement par Màdera comme répondant à une « mission […] d'aide, de service, de cure et de culte », annonçant déjà une vocation pour le travail de thérapeute.[4]

Alors jeune étudiant, l'idée d'un lien entre philosophie et vie, pensée et monde, le pousse à se tourner vers les œuvres de Marx, de Freud et de Nietzsche[5]. L'abandon de son activisme politique en 1975, avec pour conséquence une remise en question de tout un paradigme de pensée et d'action d'inspiration marxiste[6], qui avait caractérisé une grande partie de la jeunesse intellectuelle européenne de cette époque, fait écho chez le jeune Màdera à une importante crise personnelle déclenchée à la même période par la mort prématurée de son père et par l'apparition de symptômes névrotiques. Cette période de réflexion et de remise en question débouchera sur la publication de son premier livre, *Identité et fétichisme* en 1977. S'appuyant sur la pensée de Marx ainsi que celle de Nietzsche, il affirmera plus tard que, bien qu'écrit dans un langage encore « hégélo-marxiste » (Janigro 2015 : 122), ce texte constitue néanmoins la première esquisse d'une philosophie biographique se donnant pour ambition de repérer dans « la cellule biographique »[7] (Màdera / Tarca 2003 : XXII) du sujet le point de départ, au croisement entre histoire et biographie, de toute forme de changement culturel et social.

C'est au même moment que mûrit en lui l'idée que la philosophie ne saurait se réduire ni à la philologie, ni à l'historiographie, ni même se borner à la tâche d'analyse critique du langage, selon les différentes déclinaisons que prend le savoir philosophique universitaire. Au contraire, Màdera commence à chercher une forme de savoir qui puisse maintenir vivant le lien entre théorie et biographie.

Devenu vers la fin des années quatre-vingt-dix professeur de « Philosophie des sciences sociales » à l'Université de Calabre, il éprouve une insatisfaction toujours plus grande à l'égard de la philosophie limitée au simple discours sans « passer au tamis des blessures de l'expérience » (Màdera / Tarca 2003 : XXIII),[8] et c'est ainsi qu'il décide de passer d'une « infructueuse » autoanalyse à la psychanalyse (Màdera / Tarca 2003 : XXIV).[9]

Parmi les lectures marquantes de cette période, se distingue celle d'Ernst Bernhard (1896-1965), pionnier de la psychologie analytique en Italie dont le grand apport est la « mythobiographie ». Bernhard avait été amené à développer cette notion à partir de la question qui hantait Jung suite à la publication de *Wandlungen und Symbole der Libido* en 1912. En effet, si ce livre, motivé par la recherche d'un fondement phylogénétique aux pathologies nerveuses à partir de 1909, se présentait comme le résultat d'études et d'interprétations minutieuses des mythes et des civilisations du passé, il avait amené Jung à se

3 Milan a été un des centres de la contestation étudiante de mai 68 en Italie avec notamment l'occupation des plus importantes universités de la ville (Statale, Cattolica, Politecnico).

4 « … *thérapie* dans le sens du grec ancien, comme ensemble de service, d'aide, de cure et de culte » [« *Terapia* nel senso del greco antico, come insieme di servizio, di aiuto, di cura e di culto. »]; R. Màdera, « Per toccare lo spirito nel quotidiano », in Janigro Ed. (2015 : 120).

5 Cf. Màdera / Tarca 2003 : XXII.

6 Bien des années après, en 2006, Màdera écrit à propos de l'influence que la pensée de Karl Marx a exercé sur lui : « Marx a été une de mes grandes passions juvéniles, et il reste sans doute un de mes maîtres, même si je suis en désaccord avec son réductionnisme historique et social » [« Marx è stato una mia grande passione giovanile, e rimane un mio maestro, anche se dissento dal suo riduzionismo storico-sociale. »] (Màdera 2006 : 70).

7 « La cellula biografica ».

8 « […] passarla al vaglio delle ferite dell'esperienza. »

9 « Di qui la scelta di passare dall'autoanalisi, nel mio caso abbastanza inconcludente, alla psicoanalisi, e a quella junghiana in particolare. »

poser la question décisive suivante : « Mais quel est ton mythe à toi, le mythe dans lequel tu vis ? » (Jung 1973a : 275)[10].

Cette question fait déjà apparaître *in nuce* la problématique à laquelle s'est confronté Bernhard et que Màdera essaiera à son tour de développer. La réponse est à la fois individuelle et collective. Parmi les cahiers manuscrits recueillis après sa mort compilés dans le livre *Mitobiografia*, Bernhard définit l'idée de « mythobiographie » comme tentative de « faire émerger à la lumière le mythologème qui est à la base de la destinée de l'individu » (Bernhard 1969 : 189)[11]. Il s'agit pour le sujet de tracer un chemin qui tente de comprendre dans quel horizon de sens se déploie sa propre vie à l'intérieur des horizons de sens collectifs, c'est-à-dire de se repenser soi-même et repérer son propre mythe dans sa propre biographie, à partir de mythes culturels collectifs. Cette dimension possède une signification particulière pour l'auteur, puisqu'il s'agit pour Bernhard de redécouvrir le lien à ses racines judaïques et plus particulièrement à la tradition hassidique[12].

C'est à partir du concept de mythobiographie chez Bernhard que commence à se profiler la démarche que Màdera essayera de développer dans les années suivantes. C'est justement la découverte de l'œuvre de Bernhard qui l'amène à s'orienter vers une psychanalyse d'orientation jungienne, qu'il commence à Rome en 1978 avec Paolo Aite, un élève direct de Bernhard. Parmi d'autres enseignements, Aite introduit Màdera à la pratique du « jeu de

---

10 Cf. C. J. Jung. « Il m'arriva alors de vivre un instant d'inhabituelle clarté au cours duquel se déroula devant mes yeux le chemin que j'avais jusque-là parcouru. Je pensai : « Tu possèdes maintenant une clé qui te permet de pénétrer dans la mythologie, et tu as la possibilité d'ouvrir toutes les portes de la psyché humaine inconsciente ». Mais là, en moi, se fit entendre un chuchotement : « Pourquoi ouvrir toutes les portes ? » Et aussitôt s'éveilla l'interrogation concernant ce que je pouvais bien avoir accompli. J'avais expliqué les mythes des peuples du passé; j'avais écrit un livre sur le héros, ce mythe dans lequel l'homme vit depuis toujours. « Mais dans quel mythe vit l'homme de nos jours ? - Dans le mythe chrétien, pourrait-on dire. - Est-ce que toi, tu vis dans ce mythe ? demanda quelque chose en moi. - Si je réponds en toute honnêteté, non ! Ce n'est pas le mythe dans lequel je vis. - Alors, nous n'avons plus de mythe ? - Non, il semble que nous n'ayons plus de mythe. - Mais quel est ton mythe à toi, le mythe dans lequel tu vis ? » Je me sentis de moins en moins à l'aise et je m'arrêtais de penser. J'avais atteint une limite. » (Jung 1973 : 274) [« Damals erlebte ich einen Augenblick ungewöhnlicher Klarheit, in der ich meinen bisherigen Weg überschaute. Ich dachte: Jetzt besitzest du einen Schlüssel zur Mythologie und hast die Möglichkeit, alle Tore zur unbewußten menschlichen Psyche zu öffnen. Aber da flüsterte es in mir: «warum alle Tore öffnen?» Uns schon tauchte die Frage auf, was ich denn eigentlich zuwege gebracht hätte. Ich hatte die Mythen vergangener Völlker erklärt, ich hatte ein Buch über den Helden geschrieben, über den Mythus, in dem der Mensch seit jeher lebte. «Aber in welchem Mythus lebt der Mensch heute?» - «Im christlichen Mythus, könnte man sagen.» - Lebst *du* in ihm?» fragte es mir. «Wenn ich erlich sein soll, nein! Es ist nicht der Mythus, in dem ich lebe.» - «Dann haben wir keinen Mythus mehr?» - «Nein, offenbar haben keinen Mythus mehr.» - «Aber was ist denn dein Mythus? Der Mythus, in dem du lebst?» - Da wurde es unangenehm, und ich hörte auf zu denken. Ich war an eine Grenze gekommen. » (Jung 1962 : 174-175)]

Cette citation est extraite des pages biographiques de Jung rassemblées par sa secrétaire Aniela Jaffé dans le livre *"Ma vie". Souvenirs, Rêves et pensées*, publié après la mort de Jung en 1962. Il est pourtant probable que Madame Jaffé ait tiré ce passage d'un séminaire donné par Jung en anglais à Zurich en 1925 et réédité en 2011 sous la direction de S. Shamdasani avec le titre *Introduction to Jungian Psychology: Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925* ; récemment publié en traduction française avec le titre *Introduction à la psychologie jungienne – Le séminaire de psychologie analytique de 1925.* Voir Jung (2015) : 87. Sur la généalogie et les controverses liées à l'ouvrage de Jung, *"Ma vie". Souvenirs, rêves et pensées, recueillis et publiés par Aniela Jaffé*, voir Shamdasani (1995). « Memories, dreams, omissions », in *Spring*, 57, 1995 ; Et Maillard (2002). « Le livre de Madame Jaffé. Ma vie de C.G. Jung : remémoration, légitimation, monumentalisation », in *Les Cahiers jungiens de psychanalyse*, 2002/2, n° 104.

11 « Il far affiorare alla luce il mitologema che sta alla base del destino del singolo. »

12 Sur cet aspect de l'œuvre de Bernhard il est important de citer l'article de Romano Màdera, « La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica », paru pour la première fois dans la *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. n.2, 54/1996, Milan, Vivarium ; ensuite intégré dans Màdera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche.* Voir Màdera (2013) : 223-247.

sable »[13] qui, comme il l'affirmera plus tard, a représenté l'expérience « la plus vivifiante » de sa vie[14]. (Màdera / Tarca 2003 : XXIV)

Pendant ce temps, l'idée de concilier philosophie et biographie le conduit à une première tentative de pratique philosophique avec ses étudiants de l'Université de Calabre. Ainsi, à partir de 1979, il propose aux étudiants qui souhaitent écrire avec lui leur mémoire de maîtrise, de suspendre leur recherche et de le rencontrer de manière hebdomadaire ou bihebdomadaire dans le cadre d'entretiens personnalisés ayant pour finalité de parler de leur biographie et, le cas échéant, de leurs rêves. Sur la base du véritable « fil conducteur »[15] (Màdera / Tarca 2003 : XXV) qui émergeait de leur biographie, les étudiants étaient amenés à centrer leur sujet de recherche sur certains concepts de l'histoire de la pensée en lien avec celui-ci. Il s'agissait de ramener la recherche théorique à la biographie et de lui redonner ainsi vie et puissance. Il raconte que sur sept des étudiants ayant réalisé cette expérience, six eurent des résultats brillants. Mais il y eut également le cas d'un étudiant qui renonça car « le fil conducteur qui apparaissait était trop douloureux à supporter » (Màdera / Tarca 2003 : XXV)[16]. Cette dernière expérience amène Màdera à comprendre les risques et les dangers de la psychanalyse sauvage. Il met donc fin à ces tentatives et, après avoir déménagé à Venise au cours des années 1980 pour enseigner « l'Anthropologie philosophique » à l'université *Ca' Foscari*, il entreprend une formation de psychanalyste à orientation jungienne auprès de l'Association Italienne de Psychologie Analytique (A.I.P.A.)[17].

À partir de 1987, il commence à expérimenter les règles de la communication biographique-solidaire (« biografico-solidale »)[18] comme forme de pratique philosophique centrée sur le partage du récit de soi dans un esprit empathique, solidaire et collaboratif. Cette pratique a lieu d'abord au sein d'un cercle fermé d'amis et de collègues pour devenir, à partir de 1999, un séminaire universitaire ouvert, fruit d'une collaboration avec son collègue du département de philosophie de l'Université de Venise, Luigi Vero Tarca. En 2003, il publiera avec ce dernier le livre cité qui tire les conclusions de cette expérience : *La filosofia come stile di vita*.

À la même période il découvre les écrits de Pierre Hadot (1922-2010), en particulier les *Exercices spirituels et philosophie antique*. Ceux-ci lui permettent de trouver des points de repère fondamentaux pour ses recherches sur la possibilité d'une philosophie biographique. Il découvre en effet dans la tradition des écoles philosophiques gréco-romaines de l'âge classique cette même vocation de transformation personnelle associée à la tradition des exercices spirituels.

En 1998, Màdera publie un livre d'introduction à l'œuvre de Jung qui s'intitule – cela n'est pas fortuit – *Jung. Biografia e teoria* (« Jung. Biographie et théorie »). Dédié à Paolo Aite,

---

13 Le jeu de sable voit le jour à Londres à partir de 1925 à l'initiative de la psychanalyste anglaise Margaret Lowenfeld et s'appelait à l'origine « jeu du monde », pour ensuite être repris et élaboré dans le courant jungien par la psychanalyste zurichoise Dora Kalff, élève directe de Jung, qui commence à l'utiliser comme outil thérapeutique à partir du 1955 dans le contexte de la psychothérapie infantile. À partir de 1969, Paolo Aite a commencé à utiliser le jeu de sable avec les adultes y voyant une grande possibilité d'explorer des formes d'expression non verbales dans le processus de symbolisation des émotions. Cf. Aite (1970).

14 « E l'analisi con Paolo Aite, usando il *gioco della sabbia*, è stata l'esperienza intellettuale più vivificante della mia vita fino ad oggi. ».

15 « Motivo guida ».

16 « Delle sette persone che provarono questo metodo solo una si ritirò a un certo punto, perchè il motivo guida che si andava enucleando era troppo doloroso da sopportare. »

17 Il est important de préciser qu'en ces temps-là en Italie, les études en psychologie étaient une branche des facultés des sciences humaines. Pour accéder à la formation de psychanalyste auprès de l'A.I.P.A., un diplôme de fin d'études universitaires en philosophie suffisait. Alors qu'au cours des années quatre-vingt-dix avec la naissance des départements de psychologie autonomes, le diplôme de fin d'études universitaires en psychologie, ou bien en médecine, est devenu la condition nécessaire de l'accès à cette formation.

18 Sur la communication biographico-solidaire voir Màdera (2012 : 168 et ss.) et le chapitre « Regole e finalità della comunicazione biografico-solidale », toujours dans Màdera (2012 : 227-233).

son premier analyste, le livre, comme il l'écrit dans l'introduction, n'avait ni la prétention d'expliquer la psychologie de Jung de manière objective, ni d'être une simple biographie intellectuelle du psychanalyste suisse, mais se donnait comme objet la mythobiographie propre à Jung, à savoir « la vie comprise comme un mythe qui se déploie et se révèle » (Màdera 1998 : 6)[19] en lien étroit avec son œuvre. Dans le dernier chapitre, Màdera s'arrête aussi sur l'héritage de la psychologie de Jung et sur ce qu'il considère comme dépassé dans son œuvre. Nous reviendrons sur ce point. Mais il est nécessaire pour l'instant de signaler un passage de ce chapitre qui illustre l'approche personnelle de Màdera dans le contexte de la psychologie analytique :

> Mais revenons à Jung : personne plus que lui, aussi bien pour sa théorie, que pour le sentiment solitaire de soi, n'a le droit d'être pris en considération indépendamment de ses disciples et de son école. Le cœur de son message – le processus d'individuation – invite constamment les associations jungiennes à la différentiation et à l'unicité des parcours singuliers. Et justement en cela, paradoxalement, on devrait reconnaître l'unique fidélité possible à l'héritage du maître (Màdera 1998 : 146)[20].

C'est pendant ces années que la tentative de combiner la pratique analytique avec la tradition des exercices spirituels, telle qu'elle émergeait des écrits de Hadot, conduit Màdera à une nouvelle approche dans le « souci de soi » (au sens philosophique et analytique) qu'il nomme « Analyse biographique à orientation philosophique » (*Analisi biografica ad orientamento filosofico*). Par cette tentative de renouvellement de la philosophie, inspiré à la fois de l'héritage de la psychologie analytique et de la tradition des exercices spirituels, il participe en 2006 à la fondation, d'une école supérieure de pratiques philosophiques appelée *Philo*[21] avec des amis et des collègues qui partagent les mêmes aspirations. L'école à son siège à Milan, ville dans laquelle Màdera occupe depuis une quinzaine d'années le poste de professeur de « Philosophie morale et pratiques philosophiques » au sein du département de sciences de l'éducation de l'Université Milano-Bicocca. Depuis, *Philo* propose une formation professionnalisante d'« Analyse biographique à orientation philosophique » qui donne accès au titre de « Analista biografico a orientamento filosofico » (« Analyste biographe à orientation philosophique »), position reconnue officiellement et récemment par la législation italienne[22].

La même année Màdera publie *Il nudo piacere di vivere*, où l'on retrouve des bribes de sa biographie philosophique, notamment au sujet de son rapport à la pensée d'Épicure. La phrase suivante illustre parfaitement ces années de réflexions : « Vaine est toute philosophie qui n'est pas thérapie capable de guérir de tout trouble » (Màdera 2006 : 96)[23]; et elle fait écho au célèbre aphorisme d'Épicure : « Notre seule occupation doit être notre guérison [24] ». Voilà le fil rouge marquant la biographie intellectuelle de Màdera qui se tisse entre l'héritage de la

---

19 « Il nostro filo conduttore non sarà la biografia di Jung, ma la sua mitobiografia: la vita compresa come un mito che si dispiega, che si rivela. »

20 « Ma ritorniamo a Jung : nessuno più di lui, sia per la sua teoria, sia per il suo sentimento solitario di sé, ha diritto a essere preso in considerazione indipendentemente dai suoi seguaci e dalla sua scuola. Proprio il centro del suo messaggio – il processo di individuazione – fa delle associazioni junghiane, quasi necessariamente, compagnie invitate costantemente alla differenziazione e alla irripetibilità dei percorsi dei singoli. E proprio in questo, paradossalmente, si dovrebbe riconoscere l'unica fedeltà possiblie alla consegna del maestro. »

21 *Philo. Scuola superiore di pratiche filosofiche.* (Via Piranesi 12, Milan). Sur l'histoire, les pratiques et l'approche au sein de l'école *Philo* voir le récent ouvrage collectif sous la direction de Mirabelli / Prandin, Eds. (2015). *Philo. Una nuova formazione alla cura*.

22 La « Société d'Analyse Biographique à Orientation Philosophique » (*Società di Analisi Biografica a Orientamento Filosofico – Sabof*), née en 2007, a été reconnue par la loi italienne n°4, alinéa 1, du 14 janvier 2013.

23 « Vana è ogni filosofia che non sia terapia capace di guarire da ogni turbamento. »

24 Épicure, dans le *Gnomologium Vaticanum*, § 64.

tradition philosophique et celle de la psychologie des profondeurs, qui a donné vie à l'expérience de l'analyse biographique à orientation philosophique[25].

2. L'analyse biographique à orientation philosophique

2.1. Qu'est-ce que l'analyse biographique à orientation philosophique ?

Comment l'analyse biographique à orientation philosophique se définit-elle et comment se déploient sa théorie et sa proposition dans le domaine thérapeutique ? Dans un essai intitulé « Che cos'è l'analisi biografica a orientamento filosofico? » publié une première fois en 2006 dans un ouvrage collectif[26] et recueilli ensuite en 2013 dans *Una filosofia per l'anima*, Màdera propose une définition détaillée :

> C'est une analyse qui a le savoir biographique, implicite et explicite, comme origine et méthode. Le savoir biographique est un ensemble de savoirs, naturels, implicites, quotidiens, spécialisés, indissolublement connotés par des vécus émotifs et affectifs, recueillis en récits de vie d'une personne. Le savoir biographique est matière et forme en mouvement, en construction ininterrompue, qui, dans l'analyse, est soumise à un examen attentif de tous ces aspects, point par point, lien par lien, destiné à dépister et à tisser les trames présentes, passées, possibles. On sait toujours quelque chose de la vie qu'on mène et on en sait toujours trop peu. Le peu est plus implicite qu'explicite, il est surtout un savoir présumé parce qu'il n'a pas été reconnu comme savoir par les autres et avec les autres. L'analyse biographique est ainsi le parcours qui tend à rendre explicite l'implicite avec l'aide d'un autre, d'un témoin privilégié avec lequel on partage l'expérience de la recherche et de la construction (Màdera 2013 : 249)[27].

Cette définition montre dans quelle mesure « l'analyse biographique à orientation philosophique » s'inscrit dans la tradition psychanalytique, notamment par le recours à la notion d'« analyse ». Toutefois il ne s'agit pas ici d'une analyse « classique » se contentant de faire advenir au conscient ce qui est inconscient[28], mais d'une analyse se donnant l'objectif de retranscrire son histoire personnelle afin d'en repérer le sens. Cette nouvelle approche se propose donc d'ajouter aux outils psychanalytiques traditionnels à partir de la dimension inconsciente de la psyché (tels que l'analyse des rêves, ou encore l'analyse de toute activité liée au monde de l'imaginaire), la dimension consciente des pensées et de tout discours figuré, symbolique et mythique, soit de tout signe autour duquel se construit la dimension de sens de la vie d'un individu. D'où l'importance donnée à la notion de « biographie », signifiant étymologiquement « signe » (*gráphein*) « de la vie » (*bìos*), comme le rappelle Màdera[29].

---

25 En 2012, Màdera publie *La Carta del senso*, livre résumant ses acquis théoriques et présentant sa pensée de la manière la plus complète.

29 Brentari, C., Màdera, R., Natoli, S., Tarca, L.V., Eds. (2006 : 81-103)

27 « È un'analisi che ha il sapere biografico, implicito ed esplicito, come sua origine e suo metodo. Il sapere biografico è un insieme di saperi, naturali, impliciti, quotidiani, specilistici, indissolubilmente connotati da vissuti emotivi e affettivi, raccolti in racconti della vita di una persona. Il sapere biografico è materia e forma in movimento, in costruzione ininterrotta, che viene – nell'analisi – sottoposto a disamina in ogni sua parte, particolare per particolare, nesso per nesso, così da rintracciarne e da tesserne le trame presenti, passate e possibili. Noi sappiamo sempre qualcosa della vit ache conduciamo, e ne sappiamo sempre troppo poco. Quel poco è più implicito che esplicito, sopratutto è un sapere presunto perchè non è stato riconosciuto come sapere da altri e con altri. L'analisi biografica è quindi il percorso che tende a rendere esplicito l'implicito con l'aiuto di un altro, di un testimone privilegiato con il quale si cndivide l'esperienza della ricerca e della construzione. »

31 Freud emploie pour la première fois le mot « Psychoanalyse » en 1896 pour indiquer la méthode qui permet de faire remonter le matériel refoulé de la partie inconsciente de la psyché à la conscience, en travaillant sur l'état conscient à travers la parole (Freud 1952 : 379).

29 Dans un écrit récent, Màdera explique ainsi que la signification de l'idée d'*analyse biographique* consiste en l'« analyse d'un récit, d'un *bios* qui laisse une trace, un *graphos* qui joue le rôle de récipient, même de ses décousures et de ses effacements » [« un'analisi di un racconto, di un *bios* che lascia traccia, un *grafio* che fa da

Il s'agit alors d'un travail prenant en compte tout le matériel conscient et inconscient dans le but de repérer le noyau de sens qui se cache et se déploie dans le matériel biographique. Bien évidemment, Màdera puise abondamment dans l'héritage de la psychologie analytique. Cette approche doit beaucoup à l'enseignement jungien, à travers quatre points fondamentaux[30]. Premièrement, elle implique de traiter le matériel imaginatif, comme par exemple les rêves, les imaginations spontanées et les imaginations actives, les contes, les mythes, *etc.*[31] Deuxièmement, elle est attentive aux dynamiques de « compensation » entre conscient et inconscient (surtout en relation avec l'analyse des dynamiques du transfert et du contre-transfert entre analyste et analysant). Troisièmement, le « processus d'individuation » y est central, comme processus de transformation personnelle qui se déploie entre connaissance de soi et devenir soi. Quatrièmement enfin, cette approche donne à la recherche du sens une force thérapeutique, sur laquelle nous reviendrons.

Si l'œuvre de Màdera s'inspire d'une part de certains des résultats fondamentaux de la tradition psychanalytique du 20^{e}, cette entreprise s'inspire tout autant des travaux de Pierre Hadot mettant en valeur la conception prédominante dans l'antiquité, concevant la philosophie comme cure de l'âme et comme une « manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme » (Hadot 2002 : 71)[32].

Selon Hadot, cette idée de la philosophie avait la forme d'un discours qui ne tendait pas à « informer » mais plutôt à « former »[33]. Elle se caractérisait donc par l'aspiration à un savoir concernant l'individu dans sa totalité et dans toute sa dimension existentielle[34] et par l'intime conviction que seule une vie dédiée à la sagesse est digne d'être vécue. Une manière de vivre qui, pour Hadot, trouve son commencement dans un mouvement de « conversion » (*metastrophè*) de l'âme du sujet[35], dans une double déclinaison de « retour à soi » (*epistrophè*) et de « transformation de soi » (*metànoia*)[36]. Mais cette conversion, écrit Hadot (2002 : 65), « devait sans cesse être reconquise », d'où l'exigence de la pratique quotidienne des exercices spirituels.

2.2 Exercices spirituels et pratiques philosophiques

Si la manière d'entendre la « conversion » changeait selon les différentes écoles philosophiques, le but était toutefois commun : il s'agissait justement d'apprendre à vivre jour après jour le discours philosophique et de maintenir sa propre « conversion » toujours active. En effet : si seule une vie dédiée à la recherche de la sagesse est une vie heureuse, alors l'atteinte de ce but rend nécessaire de renouveler l'exercice quotidien permettant l'entretien de sa propre « conversion » philosophique pour atteindre la *phronesis* (la sagesse). Toutefois, toutes les écoles estimaient la *phronesis* impossible à atteindre pour les hommes, lesquels ne

---

contenitore, persino delle sue scuciture o delle sue cancellazioni »] ; Màdera, « Per toccare lo spirito nel quotidiano » in Janigro, Eds. (2015 : 109).

30 Cf. l'essai de Màdera (2013 : 197-210). « C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima ».

31 Cela aussi à travers des outils comme par exemple le « jeu de sable ».

32 Et encore, la philosophie antique, écrit Hadot (2001 : 152), « est exercice spirituel, parce qu'elle est un mode de vie, une forme de vie, un choix de vie. »

33 Cf. aussi ce passage de Hadot (2001 : 101) : « […] Les œuvres philosophiques de l'antiquité n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation : la philosophie voulait faire travailler les esprits de ses lecteurs ou auditeurs, pour qu'ils se mettent dans une certaine disposition. »

34 « Le mot *spirituel* permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu » (Hadot 2002 : 21).

35 Cf. le chapitre « Conversion » in Hadot (2012 : 223-238).

36 « Le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophè* qui signifie « changement d'orientation », et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part, *metanoia* qui signifie « changement de pensée », « repentir », et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance » (Hadot 2002 : 223) ; Cf. aussi Hadot (1953 : 31-36), « *Epistrophè* et *metànoia* dans l'histoire de la philosophie ».

pouvaient que vivre au mieux en essayant de la poursuivre, en la recherchant en tant qu'idéal. C'est à ce titre qu'ils s'appelaient *philo-sophos* :

> Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c'est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde. Cet idéal de la perfection humaine sert en fait, chez Platon, chez Aristote, chez les épicuriens et les stoïciens, à définir l'état propre de la perfection divine, donc une condition inaccessible à l'homme.
>
> La sagesse est vraiment un idéal auquel on tend sans espérer y parvenir, sauf peut-être dans l'épicurisme. Le seul état normalement accessible à l'homme est la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, le progrès vers la sagesse. Les exercices spirituels devront donc toujours être repris, dans un effort toujours renouvelé (Hadot 2002 : 63).

Pour donner quelques exemples d'exercices spirituels soulevés dans les travaux d'Hadot, on peut citer l'exercice de confrontation avec la mort comme moyen d'être conscient de l'instant présent, ou bien les exercices ayant pour but le dépassement de la dimension égotique. Autre exemple : l'exercice du dialogue dont le but n'est pas de faire prévaloir l'opinion de l'un sur l'autre, mais bien le partage de la même aspiration vers la vérité (cela est particulièrement vrai pour l'école platonicienne), ou l'étude de la physique (cela est particulièrement vrai chez les aristotéliciens et chez les épicuriens) comme exercice de contemplation de la nature. De même, l'exercice fondamental de la maîtrise des passions, souvent considérées comme la source de toute souffrance (exercice présent dans toutes les écoles mais plus spécifiquement, avec des méthodes et des visions différentes, dans l'école stoïcienne et épicurienne), lequel comporte aussi un travail de maîtrise du corps. Ou encore (c'est particulièrement le cas des stoïciens), l'écriture d'un carnet personnel de pensées comme dispense de conseils de sagesse pour s'orienter dans la vie, sur le modèle des *Pensées à soi-même* de Marc Aurèle[37]. C'est également la lecture comme exercice d'interprétation d'un texte ou de méditation à partir d'un texte[38].

Avec l'Analyse biographique à orientation philosophique, Màdera souhaite renouveler l'ancienne vocation thérapeutique de la philosophie en redonnant vie à la tradition des exercices spirituels de l'antiquité, sous une forme moderne, laïque et œcuménique. Ce renouvellement passe par une intégration de certains parmi les plus importants acquis théoriques et pratiques issus de la tradition de la psychologie des profondeurs[39]. Ainsi des exemples Parmi des exemples d'exercices spirituels renouvelés, on retrouve l'exercice du dialogue sous la forme de la « communication biographique-solidaire »[40], l'exercice de la lecture sous la forme de la *Lectio philosophica*[41], celui de la méditation philosophique (à travers les quatre moments : *epoché, prosoché, parresìa* et « arrière-plan »)[42] comprenant l'exercice de la pleine conscience de l'instant présent et celui de la transcendance. Ce dernier,

---

37 Sur l'écriture comme exercice spirituel dans l'antiquité voir Hadot (2002 : 30 et ss.)

38 Ce dernier est peut-être le seul parmi les exercices spirituels des anciennes écoles philosophiques qui soit resté vivant dans la philosophie aujourd'hui. Sur la lecture comme exercice spirituel voir le chapitre « Apprendre à lire » dans Hadot (2002 : 60-74).

39 À l'heure actuelle, la *Philosophische Praxis* initiée en Allemagne au cours des années quatre-vingt par Gert Achenbach, qui est devenue célèbre dans le monde anglo-saxon sous la forme du *Philosophical counseling*, se donne également comme objectif de renouveler la philosophie dans une orientation plus pratique, voire thérapeutique. Mais avec une différence fondamentale : l'« Analyse biographique à orientation philosophique » ne se place pas en opposition au travail psychanalytique, comme dans l'approche d'Achenbach, mais plutôt en vue de son intégration. De la même manière, l'Analyse biographique ne conçoit pas la philosophie à l'instar des autres métiers, mais plutôt comme une attitude qui accompagne tous les métiers, en particulier celui du thérapeute. Cf. Achenbach (1984). *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze.* Cologne : Dinter.

40 Cf. Màdera (2012 : 227-233).

41 Cf. Màdera (2012 : 233-239).

42 Cf. Màdera (2012 : 239-245).

comme le souligne Màdera (2012 : 58), visant à apprendre à « mourir à sa propre prison égotique »[43].

Mais dans ce renouvellement des exercices anciens, on trouve aussi la pratique consistant à revivre sa propre histoire personnelle à travers la confrontation émotive et affective avec l'autre, comme c'est le cas dans l'analyse. D'où la prise en compte de l'irrationnel qui nous habite, là où la tradition philosophique de l'antiquité était centrée et limitée à la sphère rationnelle de l'homme[44], À ce propos, Màdera écrit (2012 : XI et ss.) que si Freud a le mérite d'avoir mis en valeur le monde de l'irrationnel, ce n'est qu'avec la psychologie de Jung qu'on trouve la reconnaissance définitive, à partir de l'œuvre *Wandlungen und Symbole der Libido*, de ce que le psychanalyste suisse appelait les « deux formes de la pensée » : la *pensée dirigée* (« gerichtetes Denken ») et la *pensée non-dirigée* (« ungerichtetes Denken »), que Jung appelle également *rêve* ou *fantasme* (« Träumen oder Phantasieren »)[45].

L'un des objectifs de l'analyse biographique est donc aussi l'activation de l'imaginaire. Par le biais évidemment de l'analyse des rêves et de l'imagination active, en suivant plus particulièrement les traces de Jung, mais aussi via des outils tels que le jeu de sable, les récits, les contes, les mythes, ou d'autres formes d'expression artistique pouvant contribuer à faire émerger tout contenu symbolique latent ou inconscient susceptible de dessiner un horizon de sens pour chaque singularité. Ce travail correspond à ce que Màdera appelle, en se référant directement à l'œuvre de Bernhard, une « mythobiographie historique », qu'il définit comme « l'ensemble des influences, des actions, des formes de perception, des idées et des valeurs qui peuvent représenter les motifs soutenant la vie même d'un individu » (Màdera 2013 : 169-170). Ainsi il appelle « herméneutique symbolique » (Màdera 2012 : 245-254) l'exercice d'expression et d'interprétation des formes de la « pensée non-dirigée » apparaissant dans le travail analytique.

En insistant sur la dimension biographique, l'écriture du journal intime devient primordiale en tant que « voie royale à la surconscience à laquelle vise la philosophie biographique » (Màdera / Tarca 2003 : 80)[46], laquelle prend en compte tant la vie diurne (faits et pensées conscientes) que la vie nocturne (rêves). De la même manière, l'écriture de sa propre autobiographie permet d'accomplir ce passage décisif qui va de la biographie jusqu'à la « mythobiographie », et que Màdera décrit ainsi :

> - Après une première rédaction de l'autobiographie – ou après un premier travail d'analyse biographique ou psychologique – laisser déposer et enregistrer le matériel successif […] ;
> - Commencer à l'analyser, en le comparant avec la première rédaction (ou avec le travail analytique qui a déjà été fait) ;
> - Revenir de manière systématique au premier travail et en élucider les structures, à la fois narratives et psychologiques, avec les épisodes ou les figures qui pourraient être symboliques à l'intérieur du processus ;
> - Repérer les parallèles dans les mythologies d'appartenance et dans les mythologèmes similaires, en les inscrivant dans l'histoire collective, regarder son propre récit comme s'il était parcouru par le filigrane d'un récit historico-mythique ;
> - Essayer une synthèse narrative, imaginale et conceptuelle qui puisse présenter un sens capable de rendre compte du passé et d'être poursuivi au présent et au futur, en y repérant la courbe particulière des mythologèmes vécus (Màdera 2012 : 257-258)[47].

43 « Morire al proprio carcere egoico. »

44 Ce qui était le trait caractéristique de la naissance de la philosophie en tant que discours rationnel en opposition aux grands récits mythiques ou cosmologiques.

45 Cf. le chapitre « Über die zwei Arten des Denken » in Jung (2011 : 21-47).

46 « Il diario è dunque la via regia alla *sovraconsapevolezza* alla quale mira la filosofia biografica. »

47« - dopo una prima scrittura dell'autobiografia – o dopo un primo lavoro di analisi biografica o psicologica – lasciar depositare e registrare il materiale successivo […];

- cominciare ad analizzarlo, comparandolo con la prima stesura (o con il lavoro analitico già compiuto);

Pour conclure, on peut citer un autre exercice fondamental dans la réactualisation des pratiques philosophiques que l'analyse biographique induit et qui est plutôt novateur par rapport à la tradition analytique classique[48] : il s'agit du travail de perception et de conscience de son propre corps, car, comme l'écrit Màdera (2013 : 261) :

> La biographie est écrite avant tout et en dernière analyse dans le langage du corps. L'analyse biographique doit être capable de savoir écouter le corps, le délivrant du rôle qui lui avait été attribué par la grande majorité des psychologies des profondeurs à une dimension juste interprétée et passive[49].

Si la philosophie au 20e siècle s'est limitée à interpréter et catégoriser la psychanalyse, soit dans le but de la récuser, soit d'en mettre en valeur les découvertes, on retrouve *a contrario* dans le cas de Màdera la tentative d'émanciper le regard de la philosophie sur la psychanalyse d'une perspective strictement herméneutique, pour les faire enfin interagir, voire pour les fondre ensemble et à accomplir ainsi ce passage qui mène de la vérité du discours à la vérité de l'expérience :

> Quant à l'analyse biographique, il s'agit ainsi d'un engagement et d'une transformation, en contact avec l'attitude philosophique, de toute technique, méthode, conceptualisation – qui proviennent du vaste champ des psychologies des profondeurs et des psychothérapies en général – considérées […] comme aptes à comprendre et approfondir les possibilités de la part de l'analysant à retrouver un récit biographique capable de tenir la barre du sens de la navigation de la vie (Màdera 2013 : 252)[50].

Il est évident que l'analyste ne fait pas exception à cet « engagement » et à cet exercice de « transformation » ; par conséquent il est nécessaire qu'il reste toujours « philosophe » au sens originel du terme[51]. Il faut donc, comme les anciens philosophes, que sa « conversion » soit toujours renouvelée. C'est en ce sens que, écrit Màdera (2012 : XXI), l'analyse sera ainsi « un des exercices philosophiques de l'analyste. »

Cependant, le passage cité nous offre également un aperçu de l'approche œcuménique dont se charge l'analyse biographique et qui caractérise les activités de l'école *Philo*. En ce sens, Màdera synthétise avec l'expression d'« œcuménisme biographique »[52] une approche ouverte

---

- ritornare in modo sistematico al primo lavoro ed enuclearne le strutture, sia narrative sia psicologiche, insieme agli episodi o alle figure che potrebbero essere simboliche dell'intero processo;

- trovare i paralleli nelle mitologie d'appartenenza e nei mitologemi affini, inscriverli nella storia collettiva, guardare al proprio racconto come se fosse percorso dalla filigrana di quello storico-mitico;

- provare una sintesi narrativa, immaginale e concettuale che presenti un senso capace di dar ragione del passato e di essere perseguito nel presente e nel futuro, individuando la peculiare curvatura individuale dei mitologemi vissuti. »

Sur ce thème, voir aussi Mirabelli (2015 : 69-80) « Dall'autobiografia alla mitobiografia », in Mirabelli / Prandin, Eds., et Fresko (2014 : 119-129). « Componi la tua storia : tra biografia e mitobiografia » dans *Rivista di Psicologia analitica*, vol. 90/2014 n°38.

48 En faisant exception de Wilhelm Reich et de ses continuateurs.

49 « La biografia è scritta innanzitutto e in ultima analisi nel linguaggio del corpo. L'analisi biografica deve saper ascoltare e formare il linguaggio del corpo, liberandolo dal ruolo assegnatoli dalla grande maggioranza delle psicologie del profondo di dimensione solo interpretata e passiva. » Sur l'importance donnée à l'attention au corps dans l'approche de l'Analyse biographique voir les essais de Ivano Gamelli « La postura dell'analista : consapevolezza corporea come pratica filosofica » et celui de Maia Cornacchia, « Corpo e sapere organico nell'analisi biografica a orientamento filosofico », dans Mirabelli / Prandin. Eds. 2015 : 29-40 et 69-80.

50 « Si tratta dunque, quanto all'analisi biografica, di un'assunzione e di una trasformazione, a contatto con l'atteggiamento filosofico, do ogni tecnica, metodo, concettualizzazzione – che provengono dal vasto campo delle psicologie del profondo e delle psicoterapie in genere – considerati, dopo un attento esame della situazione, adatti a comprendere e approfondire le possibilità dell'analizzante di rinvenire un racconto biografico capace di tenere il timone del senso nella navigazione della vita. »

51 Cf. L' « introduction » à *La carta del senso* (Màdera 2012 : XI et ss.).

52 Dans *Il nudo piacere di vivere* Màdera (2006 : 7), l' « Œcuménisme radical » est défini de la manière suivante: « Œcuménisme veut dire ce qui unit les habitants de la planète, radical veut dire ce qui investit les racines, et les racines sont les biographies, dessinées par les conditions historiques et les grandes figurations de sens (les mythes d'aujourd'hui), mais aussi par la forte autonomie d'innovation et de correction de la mentalité

à tout type d'orientation psychothérapique dont les théories et les techniques peuvent apporter des outils à l'individu dans sa quête personnelle. La mesure de l'« œcuménisme biographique » se trouve ainsi dans le caractère unique de l'individualité de chacun constituant le « concept » et le « but » au service duquel se place la méthode et non l'inverse (Màdera / Tarca 2003 : 36).

C'est pourquoi, le parcours de formation d'analyste biographe à orientation philosophique inclut dans les heures obligatoires d'analyse personnelle les analyses d'orientation freudienne, jungienne, adlérienne, reichienne, lacanienne, « Gestaltiste », psychosynthétique[53] et transactionnelle. Cet esprit œcuménique vise ainsi également au dépassement des conflits entre écoles ayant caractérisé l'histoire du mouvement psychanalytique au cours du 20^{e} siècle. Cette approche syncrétique-œcuménique ne se limite pas aux bornes étroites des traditions psychothérapeutiques mais s'ouvre également à diverses traditions spirituelles en se faisant le porte-parole de la demande, toujours plus urgente à l'époque actuelle, d'une spiritualité laïque. Elle prône ainsi la rencontre avec des voies diverses, mais unies par la même aspiration vers la sagesse et l'évolution spirituelle[54]. Pour cela, l'Analyse biographique essaie d'intégrer et de renouveler aussi les pratiques méditatives et contemplatives des diverses traditions religieuses d'Occident et d'Orient. À ce propos on peut citer l'accent particulier qui est donné à certaines techniques de méditations proposées par le moine bouddhiste vietnamien Thich Nhat Hanh (1926) (Màdera / Tarca 2003 : 91-92), prônant l'attention à l'instant présent et la pleine conscience. Dans ces pratiques héritées de la tradition du bouddhisme zen, Màdera reconnaît également une similitude, et presque une résurgence tout à fait fortuite, des exercices qui étaient proposés avec les mêmes finalités au sein de certaines des écoles philosophiques de l'antiquité, notamment l'école épicurienne :

> Par l'intermédiaire de Thich Nhat Hanh, je découvre le sens très profond du jugement d'Epicure, dans cette mise en commun du soin des affaires domestiques et l'exercice continu de la vraie philosophie, comme exercice de gaîté, de joie. En se concentrant sur les gestes les plus simples, Epicure et Tich Nhat Hanh réalisent le pas décisif qui convertit les voies savantes d'Occident et d'Orient à la recomposition de l'existence, au-delà de toute scission (Màdera 2006 : 124-125)[55].

Il est par ailleurs important de remarquer ici la distance entre l'attitude inclusive de l'approche de Màdera envers les pratiques orientales et la position de Jung qui considère celles-ci comme inadéquates pour la psyché occidentale[56].

---

collective, dans la consciente acceptation de l'interdépendance de tous par tous et par tout. » [« Ecumenico significa cio' che unisce gli abitanti del pianeta, radicale significa che investe le radici, e le radici sono le biografie, disegnate dalle condizioni storiche e dalle grandi figurazioni di senso (i miti d'oggi), ma anche fonte autonoma d'innovazione e di correzione della mentalità collettiva, nella consapevole accettazione dell'interdipendenza di tutti da tutti e da tutto. »].

[53] La psychosynthèse est une forme de psychothérapie qui a été proposée au sein du mouvement psychanalytique en Italie par le psychiatre vénitien Roberto Assagioli (1888-1974) à partir des années 1910.

54 Sur le concept de spiritualité laïque, voir le chapitre « Spiritualità laica e mistica filosofica. Intorno alla mente estatica », dans Màdera (2012 : 297-342).

55 « Attraverso Thich Nhat Hanh, scopro il senso profondissimo della sentenza di Epicuro, in questo mettere insieme la cura delle faccende di casa e l'esercizio continuo della filosofia, come esercizio di allegria, di letizia. Concentrandosi sui gesti più semplici, Epicuro e Thich Nhat Hanh compiono il passo decisivo che converte le vie sapienziali d'Occidente e d'Oriente alla ricomposizione dell'esistenza, al di là di ogni scissione. »

56 Voir Jung (1995b), *Gesammelte Werke, Band 11* : « Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen ») ; Cf. les essais en traduction française parus dans C.G. Jung, *Psychologie et orientalisme*, Paris : Albin Michel, 1985. Pour un résumé de la thématique du rapport de Jung avec l'Orient voir Maillard (2008). *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris : Albin Michel; Maillard (1996 : 155-168). « L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung » in Hulin / Maillard. Eds. *L'Inde inspiratrice*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg ; Choné (2009). *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse, passeurs entre Orient et Occident*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.

2.3. La question du sens et le problème de l'ouverture au monde

Revenons alors à la question du sens émergeant de façon essentielle dans la proposition de Màdera. En cela, encore une fois, il suit les traces de Jung.

Dans une conférence de 1929 (publiée deux ans plus tard) sur les « Moyens et les buts de la psychothérapie » (*Seelenprobleme der Gegenwart*), Jung remarquait déjà qu'un tiers environ de ses patients ne souffrait « d'aucune névrose cliniquement assignable, mais seulement de l'inutilité, du vide et de l'absurdité de [leur] existence » (Jung 1970 : 114). D'où la nécessité pour le thérapeute de prendre en compte la manière avec laquelle les patients s'orientent dans le labyrinthe du monde, où il s'agit de prendre très au sérieux leur manière de trouver des repères dans leur vie à l'intérieur d'un horizon de sens, car, en définitive, souligne Jung, dans la plupart des cas, les questions qui se posent dans la clinique conduisent très souvent à ce qu'il appelle les « principes derniers » :

> Ces sujets savent souvent que leurs conflits tournent autour du problème fondamental de l'attitude, et que celle-ci, en définitive, dépend de certains principes ou de certaines représentations générales, c'est-à-dire, en somme, et en dernière analyse, de certaines convictions religieuses, éthiques ou philosophiques. C'est grâce à des cas de cette nature que la psychothérapie s'étend et doit s'étendre bien au-delà du cadre de la médecine somatique et même de celui de la psychiatrie, atteignant des domaines dans lesquels, aux époques précédentes, s'affairaient les prêtres et les philosophes (Jung 1970 : 251)[57].

Sur la base de cet argument, Jung dira plus tard que la confrontation avec les problèmes soulevés par la conception du monde est une tâche qui s'impose aux psychothérapeutes, lesquels, en ce sens, deviennent d'une certaine façon des « médecins philosophes » (Jung 1970 : 309)[58]. Voici le point fondamental où, selon Màdera, il est possible d'accomplir, à travers Jung, cette transformation de la psychanalyse de cure des névroses en cure du sens[59]. En outre, en s'appuyant sur les travaux du célèbre éthologue autrichien Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1928), élève de Konrad Lorenz, Màdera met en relation l'attitude humaine consistant à se créer un horizon de sens dans l'existence avec la notion d'adaptation, envisagée d'un point de vue évolutionniste. Dans ses recherches[60], Eibl-Eibesfeldt montre comment le découplage existant entre les actions et les instincts, rendu possible au cours de l'évolution à travers divers processus, tels que le développement cérébral, l'acquisition de la station debout et la libération des mains pour la construction et l'emploi des outils, et enfin l'usage du langage, « fournit la condition d'un comportement réflexif et donc capable

---

57 « Solche Leute wissen oft sehr genau – was der Neurotiker selten oder nie weiß –, daß es sich bei ihren Konflikten um das fundamentale Problem der Einstellung handelt und daß diese von gewissen Prinzipen oder Allgemeinvorstellungen abhängt, das heißt von gewissen religiösen, ethischen oder philosophischen Überzeugungen. Die Psychotherapie erstreckt sich dank solcher Fälle weit über den Rahmen der somatischen Medizin sowohl wie der Psychiatrie hinauf und reicht in Gebiete, auf denen sich in früheren Zeiten Priester und Philosophen betätigten. » Jung (1958[1951] : 130). *Grundfragen der Psychotherapie*.

58 « Ce n'est qu'à grand-peine que l'on peut dissimuler que, nous autres psychothérapeutes, nous sommes, au fond, ou devrions être, des philosophes ou, mieux, des médecins philosophes. Nous devrions l'être et le sommes en réalité, – sans vouloir en convenir, car nous jugeons en général qu'il y a trop de différence entre ce que nous pratiquons et ce qu'on enseigne dans les Universités comme étant la philosophie. » Jung (1970 : 370). *Psychothérapie et conception du monde* [« Ich kann es kaum verschleiern, daß wir Psychotherapeuten eigentlich Philosophen oder philosophische Ärzte sein sollten oder vielmehr, daß wir es schon sind, ohne es wahr haben zu wollen, denn ein allzu krasser Unterschied klafft zwischen dem, was wir betreiben, und dem, was auf Hochschulen als Philosophie gelehrt wird. » Jung (1958[1943] : 85). *Psychotherapie und Weltanschauung*]

59 Sur cette thématique voir aussi l'unique article de Màdera paru en langue française « Empirisme ou une philosophie pour l'Âme ? » in Maillard, Christine / Liard, Véronique, Eds. (2014 : 43-62). *C.G. Jung. Pour une réévaluation de la vie et de l'œuvre* (*Recherches germaniques*, « Hors série n°9 »), Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.

60 I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*. Piper : München 1984 ; trad.fr., Ethologie: Biologie du comportement, Paris : Ophrys, 2002.

d'alternative, c'est-à-dire d'un comportement véritablement culturel » (Màdera 2013 : 91). Pour cela Màdera affirme, en suivant I. Eibl-Eibesfeldt, que ce qui caractérise l'Homme par rapport au monde animal est donné justement par sa capacité de « penser autrement »[61]. Il s'ensuit que le trouble, écrit Màdera (2012 :144), « n'a pas son origine dans la nature instinctuelle et pulsionnelle, mais dans cette capacité de penser autrement »[62].

À partir de ces prémisses, Màdera reste alors dans le sillage de l'une des critiques décisives de Jung adressée à la psychanalyse freudienne, mais en insistant toutefois sur la question du sens en tant que facteur thérapeutique fondamental, il va même jusqu'à en radicaliser la pensée. Car, à son avis, sans négliger l'importance du monde pulsionnel, il est toutefois réducteur de penser aux pathologies psychiques en tant que pathologies du désir, comme l'a fait toute la tradition psychanalytique. Ces présupposés amènent Màdera vers une autre critique qu'il adresse à Freud, mais également à Jung. Penser l'homme à partir de la sphère instinctuelle, au lieu de celle des horizons de sens, amène à circonscrire l'analyse à la sphère du singulier, restant ainsi fermé à l'égard du monde ; ce qui est très radical chez Freud, qui postule une phase de narcissisme premier dans le développement de la sexualité[63], et de façon moins évidente chez Jung, dont la théorie des archétypes met néanmoins en évidence l'interrelation dans la vie psychique de l'expérience personnelle et des invariants comportementaux ou signifiants collectifs hérités.

La notion jungienne d'archétype est soumise à une importante critique de Màdera et réinterprétée à partir de la notion de relation par rapport aux caractéristiques phylogénétiques héritées[64]. Les archétypes restent les éléments porteurs de sens dans la vie psychique bien que Màdera critique la réduction jungienne des archétypes à la dimension instinctuelle[65], au lieu de voir l'interrelation de l'instinct avec le monde de la culture et avec les invariants comportementaux hérités qu'il appelle, en puisant dans l'éthologie, des « constantes anthropiques ». Ainsi, Màdera (2013 : 100) propose de repenser la théorie jungienne des archétypes en lien entre les constantes anthropiques et les modèles culturels :

> La dimension archétypique des images fait ainsi partie d'un ensemble de dimensions mythiques, historiques et biographiques. Ces dimensions articulent la co-implication des constantes anthropiques et des modèles culturels qui vivent et se transforment, ou périssent, dans un contexte historico-social[66].

Si l'on trouve chez Freud une tendance générale de réduction du psychique au biologique et chez Jung la réduction du culturel au psychique, on pourrait résumer la position de Madéra sur ces deux penseurs comme tentative de situer le psychique entre le biologique et le culturel. La conclusion est que le monde historico-culturel et le psychique s'incluent réciproquement. L'analyste a donc comme tâche première la lecture des pathologies en lien avec les mutations culturelles, car, comme l'affirme Madéra, une grande partie du malaise des individus trouve son origine dans le contexte social, économique et politique dans lesquels leur vie se déploie :

> Dans mon vocabulaire la psyché est une réalité intermédiaire : en elle se reproduisent les métaphores du lien indissoluble entre le vital (*bio*) et la culture, historiquement déterminée, d'une société. Le bio-graphique veut être ce composé tridimensionnel de corporéité naturelle, d'historicité sociale et d'élaboration

61 Sur cette thématique, voir aussi R. Màdera, *L'animale visionario*, Milan : Il Saggiatore, 1999.

62 « Ciò che perturba e può pervertire, dunque, non origina nella natura dell'istintuale-pulsionale, ma dall'immaginare diversamente e dal poter plasmare la propria natura, dalla propria seconda natura. »

63 Cf. Freud, Sigmund (1924). *Zur Einführung des Narzissmus*, Leipzig : Internationaler Psychoanalytischer Verlag, ; trad.fr. in (2005). *Œuvres complètes*, *vol. XII* (1913-1914).

64 Cf. Màdera (2013 : 89-100), « Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica » in *Una filosofia per l'anima*.

65 Cf. Le chapitre « Instinct et inconscient » in Jung (1993 : 94-103).

66 « La dimensione archetipica delle immagini è dunque parte di un insieme di dimensioni, mitiche, storiche e biografiche. Queste dimensioni articolano la coimplicazione delle costanti antropiche e dei modelli culturali. »

> psychique qui peut aspirer à devenir forme consciente de vie. (Màdera in Janigro, Ed. 2015 :109)[67]

Ainsi, Màdera essaie-t-il de penser la vie psychique à partir du contexte et tente de sortir du binôme désir-du-singulier/névrose caractérisant la psychanalyse classique. Ce changement de paradigme l'amène mettre en relation des nouvelles pathologies avec ce qu'il appelle la « civilisation de l'accumulation »[68]. Selon Màdera, cette civilisation porte encore en elle la marque du « deuil du père » liée à la fin du patriarcat. Ce dernier était caractérisé par la division déterminée du travail, des rôles sociaux et par un système déterminé de valeurs dont on retrouvait au sommet l'homme adulte, chef de famille et porteur de la loi. Avec la fin du patriarcat, on assiste à l'émergence d'une société où la loi du père est remplacée par la loi du marché où le principe de prestation et la capacité de consommation jouent le rôle de dominants culturels. Ce passage socio-historique conduit à la crise des cadres traditionnels et de la construction identitaire, ainsi qu'à celle des formes traditionnelles de contrôle des corps[69]. Cette crise rend alors urgente la question de la construction biographique dans un processus conduisant de la mort des mythes collectifs à la recherche de son propre mythe personnel :

> Être capable de réaliser une mythobiographie […] entre en résonance avec les voix qui répondent et appellent, depuis le désert symbolique dans lequel ont été confinées les histoires du sens par la prévalence envahissante du seul récit aujourd'hui capable de faire l'histoire et de rendre fonctionnel à soi tout autre récit : *Monsieur le Capital*[70], que j'aimerais bien traduire, avec une nuance religieuse, *Le Seigneur, le Capital*. » (Màdera in Mirabelli / Prandin 2015 : 25)[71]

Si toute modification sociale et culturelle produit des modifications psychiques que l'analyse doit prendre en compte, l'action de l'analyse produit également des effets sur le plan culturel, social et politique, car toute action produisant une modification spirituelle et psychologique possède également une importance sociale et politique.

D'où la critique adressée à la psychanalyse classique atteinte, selon Màdera (2012 : 115), d'« atomisme épistémologique » et d'« indolence politique », accusation qui s'adresse autant à Freud qu'à Jung. D'importants pionniers du mouvement psychanalytique, notamment Alfred Adler (1870-1937) et Wilhelm Reich (1897-1957) sont toutefois exclus de cette critique. Ce dernier en particulier est un auteur que Màdera a beaucoup lu, écrivant aussi une préface à l'édition italienne de *The Fonction of Orgasm* (1961)[72]. Outre qu'il a mis en évidence le lien entre pathologie du singulier et pathologie de la société, aux yeux de Màdera Reich a également joué un rôle important dans la mise en valeur de la corporéité dans la dimension analytique. Erich Fromm (1900-1980) mérite à son tour une place importante dans ce courant ayant mis en valeur le lien entre singulier et collectif. Enfin, surtout, dans le courant jungien, Erich Neumann (1905-1960) dont le texte écrit en Israël pendant la deuxième

---

67 « Nel mio vocabolario la psiche è una realtà intermedia : in essa si producono le metafore del nesso indissolubile del vitale (*bio*) e della cultura, storicamente determinata, di una società. Il bio-grafico vuole essere quindi questo composto tridimensionale di corporeità naturale, di storicità sociale e di elaborazione psichica che può aspirare a diventare forma consapevole di vita. »

68 Cf. Le chapitre « Le nuove patologie della società dell'accumulazione » Màdera (2013 : 41 et ss.) ; et le chapitre « La tecnica nella civiltà dell'accumulazione. Una nota » (Màdera 2012 : 128-141).

69 Dans ce sens Màdera interprète d'un point de vue historique la psychanalyse et la psychologie analytique comme des symptômes de la fin du patriarcat.

70 En français dans le texte.

71 Jeu de mot avec l'italien « Signore », qui traduit à la fois le français « Monsieur » et « Seigneur » : « Rendersi capaci di una mitobiografia (…) consuona con le voci che rispondono, e chiamano, dal deserto simbolico nel quale sono state confinate le storie del senso dal prevalere pervasivo dell'unico racconto oggi capace di fare la storia e di rendere funzionale a sé ogni altro racconto : *Monsieur le Capital*, che mi piacerebe tradurre , con una sfumatura religiosa, *il Signore, il Capitale* ».

72 Màdera (2010 : V-XII). « Reich parla ancora al futuro », dans W. Reich, *La funzione dell'orgasmo*, Milan : Il Saggiatore.

guerre mondiale et publié en 1948 sous le titre de *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (*Psychologie des profondeurs et nouvelle éthique*), trace le chemin d'une psychologie du singulier à une psychologie ouverte vers le monde, en lien étroit avec la dimension éthique[73]. Dans son « Introduction » à l'édition italienne de *Tiefenpsychologie und neue Ethik* de Neumann, Màdera écrit (2005 : 9) qu'il s'agit « […] d'un livre essentiel pour notre temps qui devrait faire partie des biens de première nécessité pour affronter, avec un bon équipement psychologique et éthique, le grand chaos du monde. »

3. Conclusion

L'Analyse biographique à orientation philosophique se caractérise donc par son ouverture sur le monde, envers les autres et envers l'autre qui est en nous. À l'intérieur de cette dernière image, nous pouvons repérer le but ultime de cette approche, c'est-à-dire l'émergence du Soi. La notion du Soi, le grand héritage de la psychologie analytique, que Jung définissait comme le centre de la personnalité englobant le Moi et l'Inconscient, représente, à notre avis, le cœur du travail mythobiographique. Màdera ne pense pas le Soi comme une entité transcendantale, mais comme le résultat de la rencontre avec les autres et le monde. La cure biographique se donne ainsi pour objectif de « rapprocher les scissions entre soi et soi-même, entre soi-même et les autres, entre soi-même et le monde » (Màdera, 2012 :42)[74].

La connaissance de soi, dans la rencontre avec l'autre et l'ouverture vers le monde, est peut-être le fil conducteur allant de la philosophie antique à la psychologie des profondeurs que Màdera essaie de repenser et de réactualiser. Malgré les critiques adressées à certains aspects de l'œuvre de Jung, ce concept représente un point sur lequel l'œuvre de Màdera s'inscrit profondément dans l'héritage de Jung, au cœur duquel se trouve le processus d'individuation. Màdera en renouvelle le langage et la forme, le retraduit, nourri de l'héritage d'autres traditions, à partir de la philosophie bien sûr, mais aussi de l'éthologie et de la sociologie. Cependant, il nous semble que l'essence reste la même : une thérapie pour l'âme visant à l'émergence du Soi et au pouvoir guérisseur et libérateur de la sagesse. Nous souhaitons alors conclure par la description que Màdera (2006 : 134-135) fait de la notion du Soi dans un passage où nous pouvons repérer la synthèse de toute une expérience de vie et de pensée :

> Oui, le vrai Soi existe, même s'il n'est pas quelque chose ou quelqu'un, ou bien une instance psychique avec un contenu déterminé, le vrai Soi est le rapport de la perception et de l'autoréflexion avec les autres et avec le monde. C'est la réflexivité de l'interdépendance, de l'inter-intra-être.
>
> Historiquement, biographiquement, temporellement et spatialement le Soi est toujours différent et pourtant toujours pareil dans cette forme de corrélation et de structure de ponctuation consciente, d'appartenance communautaire et d'élément de la biosphère.
>
> Le rapport change continuellement, mais le rapport en tant que tel est éternel, et cette interrelation est la vérité. Prendre domicile et refuge dans cette conscience est le pur plaisir d'exister, c'est la bonne stabilité de l'âme qui connaît le plaisir bien pensé.
>
> Cela semble être ma vraie maison, celle que j'avais recherchée durant toutes mes années : je dois me familiariser avec elle. Me lier d'amitié[75].

---

73 Dans le courant jungien nous pouvons également citer dans cette démarche les travaux de James Hillman, de l'américain Renos Papadopoulos et de l'italien Luigi Zoja.

74 « Nella cura biografica significa aver di mira l 'avvicinamento delle scissioni tra sé e sé, tra sé e gli altri, tra sé e il mondo. »

75 « Si, il vero Sé esiste, anche se non è qualcosa o qualcuno, o un'istanza psichica con un contenuto determinato; il vero sé è il rapporto della percezione e dell'autoriflessione con gli altri e con il mondo. È la riflessività dell'interdipendenza, dell'interintraessere.Storicamente, biograficamente, temporalmente e spazialmente sempre diverso, e tuttavia sempre uguale in questa sua forma di correlazione e di struttura di puntuazione consapevole, di appartenenza comunitaria e di elemento della biosfera.

4. Bibliographie

Achenbach, Gerd (1984). *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*. Cologne : Dinter.

Aite, Paolo (1970). « Il gioco della sabbia nella psicologia di C. G. Jung », in *Rivista di Psicologia analitica*, 2/1970.

Aite, Paolo (2002). *Paesaggi della psiche. Il gioco della sabbia nell'nalisi junghiana*, Turin : Bollati Boringhieri,.

Bernhard, Ernst (1969). *Mitobiografia*, Milan : Adelphi.

Brentari, Carlo, Màdera, Romano, Natoli, Salvatore, Tarca, Luigi Vero, Eds. (2006). *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Milan : Bruno Mondadori, 2006.

Choné, Aurélie (2009). *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse, passeurs entre Orient et Occident*, Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.

Eibl-Eibesfeldt, Ireneus (1984). *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*. Munich : Piper ; trad.fr. (2002). *Ethologie: Biologie du comportement*, Paris : Ophrys.

Fresko, Susanna (2014). « Componi la tua storia : tra biografia e mitobiografia » in Carta / Màdera. Eds. *Rivista di Psicologia analitica*, vol. 90/2014 n°38.

Freud, Sigmund (1952). « Weitere Bemerkungen über die Abwehr-neuropsychosen » (1896), in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main : Fischer Verlag.

Freud, Sigmund (1924). *Zur Einführung des Narzissmus*, Leipzig : Internationaler Psychoanalytischer Verlag ; trad.fr. (2015). *Œuvres complètes*, *vol. XII 1913-1914*, Paris : Puf.

Hadot, Pierre (1953). « *Epistrophè* et *metànoia* dans l'histoire de la philosophie », in : *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, 20-26 août 1953, vol. 12.

Hadot, Pierre (1995). Qu'est-ce que c'est la philosophie antique ? Paris : Gallimard.

Hadot, Pierre (2001). *Philosophie comme manière de vivre*, Paris : Albin Michel.

Hadot, Pierre (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel (première édition Paris : Institut d' Études augustiniennes, 1993).

Janigro, Nicole, Ed. (2015). *La vocazione della psiche. Undici terapeuti si raccontano*, Turin : Einaudi.

Jung, Carl Gustav ([1912] 2011). *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, nouvelle édition Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag.

Jung, Carl Gustav ([1956] 1993). *L'Energétique psychique*, traduit de l'allemand par Y. Le Lay, Genève : Georg.

Jung, Carl Gustav (1958). *Gesammelte Werke*, Band 16 : « Praxis der Psychotherapie », Zurich : Rascher.

Jung, Carl Gustav (1962). *Erinnerungen Träume Gedanken von C.G. Jung. Aufgezeichnet und herausgeben von Aniela Jaffé*, Zurich : Rascher.

Jung, Carl Gustav (1970). *La guérison psychologique*, traduit de l'allemand par R. Cahen, Genève : Georg.

Jung, Carl Gustav (1973a). *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées, recueillis et publiés par Aniela Jaffé*, traduit de l'allemand par R. Cahen et Y. Le Lay, Paris : Gallimard.

Jung, Carl Gustav (1973b). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles,* préface et traduction d'Yves Lay, Genève : Georg.

Il rapporto varia continuamente, ma il rapporto in quanto tale è eterno, e in questa interrelazione è la verità. Prendere dimora e rifugio in questa consapevolezza è il puro piacere di esistere, è la buona stabilità dell'anima che conosce il piacere ben pensato.

Questa ha tutta l'aria di essere la mia vera casa, quella che avevo cercato in tutti i miei anni : devo familiarizzare con lei. Fare amicizia. »

Jung, Carl Gustav (1995a). *Gesammelte Werke*, Band 5 : « *Symbole der Wandlung* », Ostfildern : Patmos.
Jung, Carl Gustav (1995b). *Gesammelte Werke*, Band 11 : « Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen », Ostfildern : Patmos.
Jung, Carl Gustav (2015). *Introduction à la psychologie jungienne – Le séminaire de psychologie analytique de 1925*, traduit de l'anglais par V. Thibaudier et K. Hainsworth, Paris : Albin Michel.
Maillard, Christine (2008). *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris : Albin Michel.
Maillard, Christine (1996). « L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung », in : Hulin, Michel / Maillard, Christine, Eds. *L'Inde inspiratrice*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.
Maillard, Christine (2002). « Le livre de Madame Jaffé. Ma vie de C.G. Jung : remémoration, légitimation, monumentalisation » in *Les Cahiers jungiens de psychanalyse*, 2002/2, n° 104.
Màdera, Romano (2014). « Empirisme ou une philosophie pour l'Âme ? » in : Maillard, Christine / Liard, Véronique, Eds. *C.G. Jung. Pour une réévaluation de la vie et de l'œuvre* (*Recherches Germanique*, « Hors série n°9 »), Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.
Màdera, Romano (1977). *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto, Marx e Nietzsche*, Milan : Moizzi Editore.
Màdera, Romano (1999). *L'animale visionario*, Milan : Il Saggiatore.
Màdera, Romano (2006). *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza*, Milan : Mondadori.
Màdera, Romano (1998). *Jung. Biografia e teoria*, Milan : Bruno Mondadori.
Màdera, Romano (2012). *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Milan : Raffaello Cortina.
Màdera, Romano (2013). *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, essais recueillis et publiés par Chiara Mirabelli, Milan : Ipoc.
Màdera, Romano (2005). « Introduzione » à Erich Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, Milan : Moretti & Vitali.
Màdera, Romano (2010). « Reich parla ancora al futuro », in Wilhelm Reich, *La funzione dell'orgasmo*, Milan : Il Saggiatore/Net.
Màdera, Romano / Tarca, Lucio Vero (2003). *La filosofia come stile di vita*. *Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milan : Bruno Mondadori.
Mirabelli, Chiara / Prandin, Andrea, Eds. (2015). *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Milan : Ipoc.
Shamdasani, Sonu (1995). *Memories, dreams, omissions*, Spring, 57, 1995.

Archétype/Image archétypique, la colère d'Ishtar[1]

Marie-Laure Colonna

Philosophe et psychanalyste jungienne, Membre superviseur de l'IAAP, International Association of Analytical Psychology IAAP « publications@iaap.org » et de la SFPA, Société Française de Psychologie Analytique, 13 rue Ganneron 75018 Paris, secrétariat [at] cgjungfrance.com

Jung, au contraire de Freud, voit dans la spiritualité une authentique structure de l'humain, susceptible des plus belles réalisations comme des plus sombres pathologies. Cette structure est composée de foyers énergétiques qu'il nomme les *archétypes*. C'est l'ensemble des archétypes qui façonne le champ des pulsions et leur donne sens et orientation, notamment à partir de certaines représentations chargées d'une forte émotion, voire d'un sentiment de sacré. Les *images archétypiques* nous parviennent classiquement par les mythes et les traditions culturelles et religieuses propres à chaque culture. Pensons, par exemple, au Panthéon grec gouverné par Zeus et à ses douze grands dieux qui régissent chacun une facette de la psyché, de l'amour à la mort en passant par la ruse stratégique et le combat. Ces images archétypiques apparaissent également dans l'expérience individuelle, notamment dans les rêves. Le songe d'un écrivain en panne d'inspiration, intitulé « *la colère d'Ishtar* » me servira d'appui pour illustrer le jeu des archétypes en nous, source de fatalité ou d'éveil.

In opposition to S. Freud, C. G. Jung considered spirituality as a genuine structure of individuals, likely to produce the best result or and the worst pathologies. Such structure is composed of energy *foci* Jung termed archetypes. Together, archetypes shape drives, giving them meaning and direction, arising notably from some representations conveying a strong emotion or even from representations carrying a feeling of sacredness. Archetypal images come to us through myth, religious and cultural traditions specific to each civilization, such as the Greek pantheon governed by Zeus and 12 other gods, each governing an aspect of our psyche from love to death including cunning and fight. Those archetypal images also appear in one's experience, especially in dreams. The dream discussed here, « Ishtar' Wrath », occurred to a writer in search of inspiration, and serves to illustrate the inner play of archetypes, be they conducive to fate or to spiritual awakening.

Sexualité, spiritualité, religion, pulsion, archétype, image archétypique, Anima/Animus

Sexuality, spirituality, religion, drive, archetype, archetypal image, Anima/Animus

L'œuvre de Jung dans ses aspects philosophiques est avant tout tirée de son expérience intérieure et de celle de ses patients. C'est ce qui m'a passionnée dans son approche, à notre époque où la philosophie est si souvent coupée de la vie. A la trentaine, j'ai moi-même quitté la Sorbonne pour devenir analyste, lassée de côtoyer des penseurs dont les idées n'étaient manifestement pas irriguées par le champ de l'expérience. Des penseurs pour qui la philosophie avait cessé d'être un chemin privilégié vers le sens et une voie occidentale vers la sagesse.

[1] Cet exposé est un extrait remanié de mon livre *Les facettes de l'âme, la fusion entre l'esprit et la matière,* Dauphin, Paris, 2014.

Jung aurait pu rester le psychiatre brillant et fêté qu'il avait été jusqu'à la quarantaine, dans la première décennie du XX^{e} siècle, élu par Freud comme son « dauphin ». Mais il va bientôt quitter l'aile tutélaire de Freud qui refuse de considérer le champ de la spiritualité et de la vie symbolique comme un terrain de recherche à part entière. Il va payer sa défection d'une sévère dépression de plusieurs années pendant lesquelles l'inconscient déferle en lui sous la forme d'images et de phantasmes impressionnants, d'allure mythologique, qu'il s'attache à peindre et à interpréter au plus près dans une autoanalyse qu'il consigne dans son *Livre rouge* (Jung 2011). Dans ces années qui précèdent la première guerre mondiale naît la théorie des archétypes qui va constituer le socle de ses principaux ouvrages à partir de la soixantaine, jusqu'à sa mort en 1961, à quatre-vingt-six ans.

Cependant, s'il n'avait pu sacrifier cette voie droite et dorée du succès qui lui était promise de par son intelligence déjà exceptionnelle et son caractère ambitieux, s'il n'avait eu le courage d'aller se confronter religieusement avec ces figures de l'âme qui bouillonnaient et le bouleversaient depuis les abysses de l'inconscient profond, se soumettant avec humilité à une véritable défaite de l'ego, alors, me semble-t-il, la porte qui devait ouvrir sur ses œuvres majeures serait restée invisible et murée dans la terre opaque. Sans la recherche obstinée du mariage intérieur entre conscient et inconscient, la tension créatrice se serait alors peut-être dissoute, évaporée, évanouie en fumée. De l'étroitesse de ce chemin de crête et de son exigence, Jung a eu très tôt une conscience aiguë, acquise justement au cours de sa dépression et des expériences numineuses, choquantes, qu'il y avait faites.

Dans de très nombreuses lettres, Jung traite du phénomène religieux et de sa propre expérience, du fait qu'il ne *croit* pas en Dieu mais qu'il *sait*. La plus émouvante, je crois, est celle qu'il écrit au Dr Bernhard Baur-Celio en janvier 1934. Il a alors cinquante-neuf ans. Baur-Celio lui avait demandé s'il disposait d'un savoir « secret » plus profond que les connaissances publiées dans ses œuvres.

Jung lui répond ceci :

> J'ai fait des expériences qui sont pour ainsi dire « inexprimables », « secrètes » parce qu'on ne peut jamais les dire exactement et parce que personne ne peut les comprendre […] « dangereuses » dans la mesure où 99 % des gens me jugeraient fou si j'allais raconter des choses pareilles, « catastrophiques » dans la mesure où l'idée *a priori* provoquée par la confidence interdirait aux autres l'accès à un secret à la fois vivant et merveilleux, « tabouisées », parce qu'il s'agit d'un domaine numineux (*aduton*) protégé par la crainte de Dieu (*deisidaimonia*) qui l'environne […]. Qui pourrait parler de credo sous le coup d'une telle expérience […] sachant combien la foi est superflue quand on fait mieux que savoir, quand l'expérience vous a même cloué au mur. Je ne voudrais pousser personne à la foi pour n'empêcher personne de vivre une telle expérience. Il m'a fallu tout ce que je possède de santé morale et physique pour résister à ce qu'on appelle « la paix » ; aussi ne voudrais-je pas célébrer mes expériences. Mais il est une chose que je voudrais vous dire : ce que l'on appelle exploration de l'inconscient dévoile en fait et en vérité l'antique et l'intemporelle voie initiatique […] rien ne disparaît définitivement, c'est l'effrayante découverte de tous ceux qui ont ouvert cette porte […] Ce n'est pas mon simple credo mais l'expérience la plus importante et la plus décisive de ma vie : cette porte, une porte latérale toute banale, ouvre sur un étroit sentier, d'abord anodin et facile à embrasser du regard – étroit et à peine marqué – parce que bien peu seulement l'ont suivi – mais qui mène au secret de la métamorphose et du renouveau […]. Vous comprendrez maintenant pourquoi je préfère parler de savoir (*scio*) et non de croire (*credo*). (Jung 1992 : 191)

Ce savoir débouchera, lors de *Réponse à Job* en 1952, sur une nouvelle confrontation intérieure avec le Dieu-Père Yahwéen, alors qu'à l'extérieur, la fin de la Seconde Guerre mondiale commence à livrer son message terrifiant : comment des peuples observant une religion toute de lumière immatérielle et d'amour ont pu, saisis par la face obscure de la féminité dédaignée, ravager à la fois l'Occident et l'Orient à l'échelle planétaire et massacrer jusqu'au génocide plusieurs sociétés humaines.

C'est l'image de Sophia, la Mère-amante divine, qui viendra remplir, dans l'inspiration visionnaire de Jung, la faille de son questionnement anxieux : pourquoi le mal, pourquoi ce mal ? Y a-t-il une voie créatrice de sens dans tout ce sang et ce chaos ? C'est la figure éclatante de la femme soleil de l'Apocalypse qui se présente à ce Job contemporain : de la lumière encore, mais reliée cette fois non pas seulement au ciel-père mais aussi à la terre et au féminin. A l'éros, à l'esprit du féminin.
Cette conjonction d'opposés, nouvelle mesure entre les opposés, cette image numineuse, c'est-à-dire sacrée, on la trouve constellée aujourd'hui dans l'inconscient d'un nombre croissant d'hommes et de femmes en analyse. Profondément thérapeutique à un niveau individuel, cette nouvelle forme de l'image divine le sera peut-être en ce qui concerne les désarrois actuels de notre conscience occidentale attaquée par les fanatiques de l'Islam[2].

I. La colère d'Ishtar

Je voudrais maintenant insister sur deux points qui vont nous ramener à deux aspects essentiels de la théorie de Jung concernant le religieux. Le premier touche à la différence entre l'image ou le phénomène archétypique et l'archétype *en soi*. Le second à la question du transfert.
Tandis que je réfléchissais à ce texte et à la question du féminin archétypique qui va nourrir une grande partie de son œuvre, un homme m'apporte un rêve qui l'a, me dit-il, d'autant plus effrayé qu'il n'y comprend absolument rien. Cet homme de cinquante ans, Constantin, est écrivain. Il a passé son enfance sur la rive orientale de la Méditerranée. Il tournait en rond dans le roman qu'il venait de commencer à écrire, il s'angoissait devant l'échéance de son contrat éditorial qui se rapprochait. Est-ce que l'analyse de ses rêves pouvait y faire quelque chose ?
Nous passons quelques séances à repérer les points forts, ou douloureux, de son histoire puis surgit ce songe tout à fait différent des images oniriques dont il s'était souvenu jusque-là. Il s'agit maintenant d'une atmosphère archaïque et numineuse dont l'intensité l'a secoué viscéralement, l'a véritablement saisi aux tripes :

> C'est un dédale sous terre. Des monuments, des colonnes brisées, des vestiges qui évoquent Babylone.
> Un mot qui revient : Ishtar. Une statue couleur turquoise est couchée sur le sol. Elle s'anime.
> Je fais partie d'un groupe d'hommes, d'une expédition du genre Indiana Jones que jusque-là je trouve excitante et amusante. Mais maintenant je ne cesse de répéter à mes compagnons qu'il ne faut à aucun prix réveiller la déesse. Je la connais. Elle va être furieuse et nous anéantir.
> J'insiste sur l'idée de blasphème. Le lieu est en tout cas hostile.
> J'aperçois sur une table des instruments de musique, des partitions, il faut dire que mon prochain livre raconte l'histoire d'une dynastie de musiciens. Mes compagnons disparaissent. Je fais semblant de dormir. Ensuite je suis dans ma ville natale. Je croise un homme au visage calciné.
> Je me dis que c'est sûrement Ishtar qui en est responsable.
> Je suis au pied d'un petit immeuble avec ma femme et mon fils. Tout à coup, il disparaît. On me dit qu'il est dans l'immeuble. Je suis terrorisé car je sais qu'Ishtar s'y trouve aussi. Je monte. J'arrive au troisième et dernier étage. Trois portes ; l'une d'elles s'ouvre et apparaît quelqu'un que j'identifie comme étant « Ishtar ».
> C'est une silhouette sans âge. On la dirait androgyne. Elle a le visage entièrement peint, recouvert de céruse. Je me sens absolument terrifié. Je n'ose croiser son regard. Je redescends lentement les marches en essayant de ne pas montrer ma terreur.

[2]Dans la conscience collective sa constellation est liée, par exemple, à la promulgation par Pie XII du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie en octobre 1950. Jung avait pris très au sérieux cet événement et en parle dans de nombreuses lettres.

Et Constantin de me dire, l'air tout à fait médusé : « mais qu'est-ce que c'est Ishtar ? Et qu'est-ce que je lui ai fait ? C'est fou ce rêve, ça ne veut rien dire. Je n'ai pas pensé aux déesses sumériennes ou babyloniennes depuis l'école ! » Après quelques instants, il apparaît qu'il s'est quand même posé la question, car il me dit qu'il croit qu'Ishtar doit être la déesse de la fécondité, de la fertilité. Constantin est justement en quête de fertilité, de l'inspiration nécessaire pour poursuivre son livre et le sujet du livre lui-même est ici symbolisé par les partitions et les instruments de musique.
Dans mon for intérieur, je suis bien sûr frappée du fait que cet homme qui n'éprouve pas d'intérêt particulier pour la mythologie rêve d'une déesse dans cette atmosphère de puissance barbare bien étrangère au catholicisme de son enfance, frappée par l'image de cette Babylone aux colonnes abattues, aux temples désertés que plus personne n'honore, cité sacrée que fouille sans vergogne cette bande de joyeux drilles amateurs de sensations.
« Comme dans le film 'A la recherche de l'Arche perdue', me dit Constantin, « ou Indiana Jones ». Le héros c'est un type dans le genre de Harrison Ford ou Michael Douglas. Avec ses compagnons, il cherche un trésor ou un diamant magique à travers tout un tas d'épreuves, de fosses aux serpents, *etc*... Mais, en fait, il ne se rend pas compte de là où il est. Ce n'est pas sérieux, il s'amuse. Il traverse tout ça en s'amusant.
Je suis aussi frappée que la déesse lui apparaisse androgyne. Car c'est justement la particularité des êtres divins et créateurs que d'inclure les deux sexes. L'androgynat symbolise la superpuissance des êtres primordiaux sculpteurs des mondes et des premiers êtres animés.
Parmi tous les détails – tous signifiants – du rêve, je me dis que cette énergie du féminin capable de calciner le visage d'un homme et d'enlever l'enfant symbolique, l'inspiration, du rêveur, il faut trouver un pont vers elle, comprendre ce qu'elle demande, où réside le blasphème, afin que l'équilibre se rétablisse et la créativité aussi. Je me dis aussi que ce rêve dépasse peut-être la problématique personnelle de Constantin. Il s'inscrit dans le *Zeitgeist,* dans l'esprit du temps qui, à travers mille canaux invisibles, modèle le devenir de la collectivité à partir du cheminement de certains êtres plus sensibles et doués. Il n'y a pas qu'en Constantin que la déesse se sent ignorée, méprisée. « Il ne faut pas réveiller la déesse », répète Constantin à ses compagnons. « Je la connais, elle va être furieuse et nous anéantir ».
Au-delà de lui-même, cette phrase pose bien le problème d'une culture qui ne veut pas reconnaître ce dont elle souffre : reconnaître l'oubli dangereux de cette réalité de l'âme, tout faire pour la laisser dormir. Mais dans le rêve, Constantin n'y peut rien. C'est l'heure du réveil d'Ishtar, l'heure prévue pour lui de comprendre ce qu'elle lui veut.
En Assyrie, à Sumer et Babylone, Ishtar n'est pas seulement une déesse de la fertilité et de la croissance comme Déméter chez les Grecs, par exemple. Avant tout, c'est la déesse de l'amour. Elle est l'amante, la sœur, l'épouse de plusieurs dieux. Amoureuse ardente, patronne des courtisanes, elle est au ciel Vénus, la plus brillante des planètes. Visible le soir, elle est Ishtar d'Ourouk dispensatrice des voluptés nocturnes ; visible le matin, elle est Ishtar d'Akkad qui préside aux œuvres de guerre.
Elle est donc aussi la déesse de la guerre et des exploits héroïques. Fille du dieu-lune Sin, elle est « l'éblouissante Ishtar, la resplendissante, lionne terrible au combat », dit le poème sumérien, « feu céleste, tu tiens les rênes des rois et provoques la ruine des arrogants ».
C'est donc une déesse-soleil qui embrasse beaucoup d'opposés dans sa totalité paradoxale. Elle s'enflamme de colère aussi bien que d'amour. Aussi ai-je trouvé que son apparition dans la psyché de Constantin avait une portée qui dépassait largement sa propre problématique et qui pointait très exactement ce que Jung a tant de fois répété des dangers du refoulement du féminin sacré dans la culture occidentale contemporaine.
Constantin fait donc ce rêve archétypique, collectif, culturel dans le langage de son inconscient personnel. Il n'a jamais pensé aux mythes assyriens depuis l'école, me dit-il. Mais

le berceau de sa famille est tout proche de la Mésopotamie et sa personnalité m'apparaît tout imprégnée de la finesse et de la subtilité du Moyen-Orient. D'autre part, je lui montrerai pendant que nous parlons de son rêve le livre de poèmes babyloniens que je relis et que je cite en introduction à la conférence que je préparais sur ce sujet. C'est un gros livre sur les religions du Proche-Orient dans lequel sont rassemblés tous les fragments recueillis à ce jour des hymnes consacrés à Ishtar, au dieu-lune Sin, ainsi que l'épopée de Gilgamesh et d'autres textes sacrés. Constantin rêve donc aussi dans le langage de mon inconscient et dans les images de l'énergie créatrice dans laquelle je m'immerge pour plonger vers mon sujet, la spiritualité et le féminin.

Jung aimait à dire que la psyché est en nous, certes, mais aussi tout autour de nous et qu'elle manifeste ses effets dans des expériences de non-dualité, de correspondance entre l'intérieur et l'extérieur. En tout cas, lorsqu'un archétype est constellé. Ainsi, disait-il, lorsque l'archétype est activé en quelqu'un, on va constater qu'il se produit des rêves en lui, mais aussi autour de lui. Son entourage, lui aussi, se met à rêver de ce qui l'occupe plus ou moins consciemment.

On peut aussi, bien sûr, rêver en résonance avec son analyste avec lequel on trempe dans le bain alchimique du transfert.

Ainsi, d'un point de vue *causal*, vertical, peut-on dire que Constantin rêve du féminin archétypique sous cette forme d'Ishtar à Babylone parce qu'il est issu, il est le fils de cette terre orientale, génétiquement et culturellement. Son inconscient nous parle donc dans le langage des mythes et des légendes de cette aire géographique particulière, en remontant jusqu'à la civilisation qui a précédé les monothéismes égyptiens puis juifs.

En revanche, d'un point de vue *acausal*, horizontal, on peut aussi dire que Constantin et moi sommes « branchés », comme disent les adolescents. Nous sommes branchés par notre relation de transfert et de contre-transfert sur une source énergétique commune qui nous informe tous deux dans un langage symbolique qui va de sens pour l'un comme pour l'autre.

Cerise sur le gâteau, quelques mois plus tard, Constantin m'apporte l'un de ses livres qui vient de paraître. Il y parle longuement d'une déesse-mère cycladique dont une de mes analysantes grecque m'a offert une reproduction en terminant son analyse. Je me lève, vais chercher dans une pièce à côté qu'il ne connaît pas la statuette et lui dit malicieusement : « La voilà votre déesse ! ». Pour le coup, Constantin, qui par formation intellectuelle est très soucieux de garder les deux pieds bien ancrés dans la raison, est complètement ébahi et nous éclatons de rire ensemble devant ce synchronisme si frappant qu'il fera fondre enfin ses réticences quelque peu défensives. De fait, dans les mois et les années qui ont suivi ce rêve d'Ishtar et la période de nos entretiens, l'œuvre de Constantin s'est constamment approfondie et a trouvé une inspiration de plus en plus émouvante. Une inspiration récompensée par une renommée internationale.

Cette source énergétique donc, c'est l'archétype, inconnaissable en soi. Intemporel, a-spatial, irreprésentable, innommable, au-delà de toute qualité, c'est le noumène de la théorie kantienne. Le *Dieu qui n'est pas* de Maître Eckhart et de la théologie négative – qui n'est pas au sens ou l'infini déborde de toute part les qualificatifs du langage – et que l'on ne connaît que par ses images, ses représentations et les affects numineux qui s'y rattachent, ou encore dans la perception de la vacuité que confèrent certaines expériences du Soi.

Ishtar, c'est l*'image archétypique*, une facette, une petite part de cette « face féminine de Dieu », comme dit Michel Cazenave. (Cazenave 1998) C'est le phénomène pour Kant, c'est-à-dire ce qui peut apparaître à une certaine conscience donnée dans le temps et l'espace d'une culture singulière.

Cette distinction entre le noumène et le phénomène chez Kant va être capitale pendant longtemps dans la théorie de Jung. En effet, pense-t-il, si toutes les expériences et les représentations religieuses sont entendues comme des images, des phénomènes archétypiques

et non pas comme l'expérience de Dieu-en-soi, de l'archétype-en-soi, alors il n'y a plus de polémiques, de guerres de religion ou d'intégrismes possibles. Les dix mille noms par lesquels l'homme nomme son expérience du sacré sont tous respectables et même le psychotique en proie à un délire mystique peut, dans certains cas, être compris et apaisé.
À ce sujet, Jung écrit en juin 1957 au Docteur Bernard Lang une belle lettre à ce sujet :

> Comment pourrais-je m'entendre avec les autres si je les abordais avec la prétention à l'absolu qui est celle des croyants ? Je suis certes assuré de mon expérience subjective, mais je dois m'imposer en l'interprétant toutes les limitations imaginables […]. Croire que je suis ou que quiconque d'autre est en possession d'une vérité absolue, ou que je suis le porteur d'une grâce particulière, pourvu d'un organe de plus que les autres, voilà qui m'inspire une profonde horreur. Je considère cette inconvenance comme un défaut psychologique, en l'occurrence une inflation larvée […]. Tout ce que je viens de vous écrire là c'est la théorie kantienne de la connaissance, formulée dans le langage psychologique de la vie quotidienne et j'espère qu'ainsi vous m'entendrez ». (Jung 1995 : 208-213)

Mais si Jung s'appuie à cette époque sur Kant pour expliquer que l'expérience religieuse, à son avis, est l'expérience d'une image de dieu et non de Dieu en soi, cela n'implique pas, comme on le croit parfois, de rupture radicale, essentielle, entre le noyau de l'être et sa manifestation, entre l'archétype et l'image archétypique, entre dieu et homme, et donc entre la métaphysique, domaine de l'esprit, et la psychologie, domaine de l'âme. Car, dans cette perspective, si le phénomène voile le noumène, il en est aussi le dévoilement, l'incarnation, selon la qualité de la conscience (Aurigemma 1992 : chapitre VI) et son degré d'évolution.
Pour prendre un exemple familier, un paranoïaque, un hystérique, un intellectuel ou un artiste vivent et ne vivent pas dans le même univers. Ils ne le perçoivent pas, ils ne l'interprètent pas de la même façon. La journée d'un hystérique est littéralement bourrée d'événements spectaculaires, catastrophiques ou délicieux. Celle du paranoïaque est digne d'un roman noir. Il a échappé de justesse à quelque complot, tout pourrait aller bien. Il faisait beau aujourd'hui mais il sait bien qu'on lui en veut et ça lui mine le moral. L'intellectuel a passé une journée charmante à réfléchir, en marchant seul dans la rue, à la biographie d'Einstein qu'il vient de terminer. Mais il s'est enrhumé car il avait oublié son manteau dans un café. L'artiste, quant à lui, est amoureux, une fois de plus. Il a goûté cette journée ensoleillée et a longuement regardé danser les feuilles des peupliers le long de la Seine en pensant à sa belle.
À chaque structure psychique son univers. À chaque structure psychique son image de dieu pourrait-on dire.
Bien sûr, le dieu du paranoïaque est un dieu sombre, un Père terrible et sans appel. Le dieu de l'hystérique n'est jamais là pour lui de façon constante. C'est une passion à rebondissements, tissée d'élans et de désillusions. Tous deux sont encore dans le plan de la « participation mystique », de la projection, et leur centre psychique est généralement fixé sur quelque valeur externe : un dogme, une idéologie, un proche, un bien matériel ou le manque de ce bien.
Jung, dans son « Essai d'interprétation psychologique du dogme de la Trinité » de 1950 (Jung 1991) va ajouter à son modèle kantien un aspect qui permet de comprendre la conscience comme ce qui va permettre de dévoiler à l'infini le dieu caché, la déité à travers l'expérience et la compréhension des images de dieu successives selon les temps et les lieux de leurs manifestations. Par exemple, en Occident, Isis et Osiris dans l'Égypte préchrétienne, le panthéon grec, la Grande Déesse Mère dans le bassin méditerranéen, la figure de Yahvé ou encore les trinités hindoues, égyptiennes et chrétiennes.
L'apport psychologique du symbole de la Trinité dans la religion chrétienne, dit Jung, c'est qu'il nous permet de penser et de vivre la relation entre l'homme et Dieu, ou entre le Moi et le Soi, dans un rapport d'*homoousie*, de même nature, et non pas seulement d'*homoiousie*, c'est-à-dire de simple analogie de nature. (Jung 1991: 235) Jung reprend là un très ancien débat des églises chrétiennes qui ont fini par promulguer le dogme selon lequel le Père, le Fils et le Saint Esprit sont trois personnes distinctes et pourtant manifestent chacune pleinement la

divinité. Elles manifestent la même essence, la même substance, la même réalité, la même *ousia* selon le terme grec.
En 325, le concile de Nicée déclare donc : « Nous croyons en un seul Dieu, en un Père tout-puissant, créateur de toutes les choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, fils de Dieu, né du Père et unique, Dieu véritable, né du Dieu véritable qui n'a pas été créé, de même nature, *homoousios*, que le Père. Et nous croyons au Saint-Esprit ».
En 1215, le symbole de la Trinité atteint sa formulation définitive. Le synode de Latran ajoutera à ce credo : « Père, Fils et Saint-Esprit ; trois personnes mais un seul être. Personne n'a engendré le Père, mais le Fils a été uniquement engendré par le Père et le Saint-Esprit a été engendré par tous les deux de la même manière ».
Jung commente : « L'homoousie qui a nécessité bien des luttes pour être universellement reconnue, est absolument indispensable sur le plan psychologique car, avec la Trinité considérée comme un symbole psychologique, elle constitue un processus de transformation d'une seule et même substance, autrement dit de la psyché dans sa totalité. L'identité de nature fait que le Christ, symbole du Soi, et le Saint-Esprit, existence effective du Soi lorsqu'il descend dans l'homme, procèdent tous les deux de la nature, *ousia,* du Père. Autrement dit, le Soi se caractérise par une *identité de nature* avec le Père. Cette formule corrobore nos constatations psychologiques, à savoir que les symboles du Soi ne peuvent être différenciés empiriquement de l'image de Dieu ».
Et c'est ce point qui intéresse Jung tout particulièrement, bien sûr, puisque le Soi est l'empreinte individuelle, constatable dans la personnalité, de l'image de dieu, ou des dieux qui personnifient le Soi collectif, Osiris ou Déméter, Isis ou Hermès, à un moment particulier d'une civilisation. Correspondant donc au symbole du Christ, par exemple, pour les deux mille ans de l'ère chrétienne. D'où une identité d'être potentielle entre divinité et humanité – ce que l'Extrême-Orient postule depuis toujours à sa façon dans sa doctrine de la non-dualité de la conscience, la même en tout être et partout dès lors qu'elle est éveillée à travers le prisme individuel de chacun.
Il ajoute : « En accueillant en lui le Saint-Esprit, le Soi de l'homme entre en contact homologique avec la divinité. Comme le montre l'histoire des religions, cette déduction met en grand danger la stabilité de l'Église et c'est là la raison essentielle pour laquelle celle-ci n'a pas persévéré ni continué de développer le dogme du Saint-Esprit. « Si on l'avait développé davantage, on aurait abouti soit à des schismes destructeurs, soit directement à la psychologie » conclut Jung, en raison bien sûr du caractère hautement individuel de ces expériences. C'est-à-dire, en clair, qu'on aurait abouti à des techniques d'éveil de la conscience comparables aux méthodes que l'Inde, la Chine, le Japon etc., enseignent depuis des millénaires, mais adaptées aux particularités de la psyché occidentale. D'ailleurs dans les Évangiles, c'est exactement le message du récit de la Pentecôte : les apôtres, emplis de tristesse et de découragement sont réunis après la disparition du Christ, soudain une flamme céleste leur apparaît, se divise et vient se poser sur chacun d'eux.
Cette illumination individuelle, va leur conférer le don des langues et la force d'aller en terre étrangère porter la parole évangélique. La fête de la Pentecôte, cinquante jours après Pâques, célèbre cette possibilité de l'éveil individuel à l'esprit universel, tout comme le fait l'enseignement du satori, de l'éveil, en Extrême-Orient. C'est dans cette optique que Jung va citer la fameuse apostrophe du Christ à ses apôtres : « Vous êtes des dieux » (Jean, 10,34-35) ou s'intéresser au grand rêve de Scipion rapporté par Macrobe au IV^{e} siècle, dans lequel une voix prédit à Scipion un avenir difficile mais glorieux jusqu'après la mort et termine par cette phrase : « car sache que tu es un dieu » !
Dans cette perspective que l'Inde plurimillénaire des Vedas connaissait déjà, il n'y a pas de différence de nature entre le Brahman et l'Atman, entre Dieu et l'âme, entre le Soi et le Moi. Etincelle divine elle-même, la conscience, en se transformant, degré après degré, dévoile dans

un processus infini l'infini des modalités et des mondes psychiques par lequel se révèle et se voile la divinité. Dans l'obscur comme dans le lumineux.
Cette unité et cette ubiquité de l'esprit, « cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part », est donc une expérience familière aux philosophies de l'Extrême-Orient que Jung fréquentait depuis les années vingt. Cependant, la penser en termes occidentaux, dans le langage même de notre mythe chrétien fondateur, lui apparut une nécessité vitale pour assister les nombreux patients qui, comme lui, se sentaient décrocher des symboles chrétiens faute d'en saisir le sens au moyen de l'intelligence et de la réflexion, en obéissant, en somme, au vouloir du Saint-Esprit et à son logos masculin et féminin.
Ainsi, Jung en suivant Kant établit tout d'abord des limites rigoureuses et prudentes pour différencier l'archétype de ses manifestations, en particulier, nous l'avons vu, pour éviter l'inflation que déclenche la position de détenteur d'une vérité universelle. Le croyant qui pense que tous ceux qui n'adhèrent pas à sa foi, son parti politique, sa vision scientifique, sa théorie psychologique sont des païens aveugles à convertir au plus vite, est dans cet état d'inflation, pense Jung, et cela concerne, tout bien réfléchi, pas mal de monde, à commencer par nous tous lorsque nous sommes dans un moment d'intolérance.
Au-delà de Kant, Jung postulera cependant que l'expérience intérieure, par définition profondément individuelle, est le mode de connaissance le plus véridique et authentique du sacré. Il rejoint par-là les dires des poètes, des philosophes et des mystiques de toutes les époques, sans oublier les alchimistes d'Orient et d'Occident.

Bibliographie

Aurigemma, Luigi (1992). *Perspectives jungiennes*, Paris : Albin Michel.
Cazenave, Michel (1998). *La face féminine de Dieu*, Paris : Noésis.
Jung, C.G. (1991). *La symbolique de l'esprit. Le dogme de la Trinité*, trad. Alix et Christian Gaillard, Gisèle Marie, Paris : Albin Michel.
Jung C.G. (1992). *Correspondance 1906-1940*, trad. Josette Rigal et Françoise Périgaut, Paris : Albin Michel.
Jung C.G. (1995). *Correspondance 1955-1957*, trad. Claude Maillard, Paris : Albin Michel.
Jung C.G. (2011). *Le Livre Rouge*, trad. Christine Maillard, Pierre Deshusses, Véronique Liard, Claude Maillard, Fabrice Malkani et Lidwine Portes, Paris : L'Iconoclaste/Les Editions du Livre Rouge.