

Introduction

« L'inconscient n'est pas seulement telle ou telle chose, mais l'inconnu qui nous affecte immédiatement. »

C. G. Jung, *La fonction transcendante*.

« À toutes les activités humaines, *il y a un a priori, la structure individuelle innée et, par suite, préconsciente et inconsciente de la psyché* » (RC, 92). Pensée, raison, entendement « ne sont pas en eux-mêmes des phénomènes affranchis de toutes conditions subjectives et soumis seulement aux lois éternelles de la logique, mais des fonctions psychiques afférentes à une personnalité et placées au-dessus d'elle. La question n'est plus : a-t-on vu, entendu, touché des mains, pesé, compté, pensé et trouvé logique ? Mais : *qui voit ? qui entend ? qui a pensé ?* » (RC, 91). Une théorie psychologique (celle de Freud, d'Adler, ou de Jung) — même si elle se donne et se reçoit comme une vérité objective — est, pour une grande part, une « profession de foi », elle est « un mélange de science et d'aveu, auquel il faut se complaire sans en être dupe » (GP, 184). Le paradoxe étant que « ce sont les idées les plus subjectives qui sont les plus proches de la nature et de l'essence de l'être et qui, de ce fait, doivent être réputées les plus vraies » (GP, 181). Plus précisément : qui tendent à « une expression vraie ». Aussi Jung explique-t-il que, selon le type de patient qu'il recevait, il conduisait l'analyse d'une façon plutôt freudienne, adlérienne ou jungienne — au grand dam de certains psychanalystes pour qui le père fondateur de l'école à laquelle ils adhèrent ne peut être que le seul Sachant !

Un des aspects les plus novateurs de l'œuvre théorique de Jung tient à la place qu'il a su donner à la *différenciation*, qu'il faut entendre comme une ascèse de séparation et de limitation, passant par un examen critique des présupposés inconscients et un retrait des différentes projections dans lesquelles la subjectivité est d'abord prise.

C'est alors qu'elle peut être « portée à son comble »¹, c'est-à-dire qu'elle peut se vivre au plus loin de l'anecdote personnelle et au plus près du noyau intime qui constitue le sujet dans sa vérité à la fois singulière et universelle (GP, 178). Différenciation de l'individu² des différents groupes auxquels il appartient, et de la masse qui pourrait l'assujettir ; différenciation des personnes dans leur attitude (introvertie et extravertie) et leurs fonctions d'adaptation (pensée, sentiment, intuition, sensation) ; différenciation des inconscients (personnel et collectif) ; différenciation des opposés (conscient/inconscient, masculin/féminin, sexualité/spiritualité) ; différenciation des complexes (dépendants du contexte personnel) et des archétypes (impersonnels et mythologiques), du moi (centre du conscient) et du Soi (centre paradoxal de la personnalité entière, consciente et inconsciente).

Le fait de ne pas tenir à l'écart « l'équation personnelle » et de considérer, en même temps, que les idées « proviennent de quelque chose de plus grand que l'homme personnel : ce n'est pas nous qui les faisons, remarque Jung, ce sont elles qui nous font » (GP, 181), donne une autre densité, un autre poids aux mots utilisés : la théorie jungienne est une poésie. Elle ouvre, en effet, un champ très vaste, qui va de l'image à la philosophie, de la psychopathologie à une normalité complexe et dynamique, à une vie de l'âme, qu'anime et rythme l'énergie circulant entre les pôles opposés. Aussi ses concepts, plus proches de l'expérience et de l'événement que de l'essence (ainsi que les concevait Gilles Deleuze³), comportent-ils

-
- 1 Dans *L'Afrique fantôme* (Gallimard, 1981, p. 264), Michel Leiris écrit (avec des expressions qui pourraient être celles mêmes de Jung) : « C'est par la subjectivité portée à son paroxysme qu'on touche à l'objectivité. C'est en poussant à l'extrême du particulier que bien souvent on touche au général. En exhibant le coefficient personnel au grand jour, qu'on permet le calcul de l'erreur. En portant la subjectivité à son comble qu'on atteint l'objectivité. »
 - 2 Pour caractériser cet individu, Jung crée un néologisme : *das einzelsein* (« l'être-unique-séparé »). « La différenciation, écrit-il, mène à l'être-unique-séparé. » (*Les Sept Sermons aux Morts*, dans *La vie symbolique*, Albin Michel, 1989, p. 36).
 - 3 G. Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 40.

plusieurs dimensions. Il sont à la fois « une pure notion d'expérience » (RC, 65), aux limites floues et mouvantes, mais au noyau clairement identifié — des « macro-concepts », comme les nomme Edgar Morin, à partir de sa réflexion sur la pensée complexe¹ — et des *percepts*, par quoi Deleuze, en reconnaissant qu'une pensée est en jeu dans tout œuvre d'art, définit les « paquets de sensations et de relations qui survivent à celui qui les éprouve ». Mais ce sont aussi des *affects*, qui, selon Deleuze encore, « sont des devenirs qui débordent celui qui passe par eux (il devient autre). [...] L'affect, le percept et le concept, conclut-il, sont trois puissances inséparables, elles vont de l'art à la philosophie et l'inverse.²»

Les nombreux et fructueux échanges que Jung eut, à partir des années 1930, avec le prix Nobel de physique Wolfgang Pauli, la découverte, en particulier, que leurs conceptions, malgré l'éloignement apparent de leurs deux disciplines, étaient « globalement parallèles »,³ ont conforté Jung dans son intuition que tout processus psychique est à la fois une image *et* l'observateur qui en a conscience. Pauli lui apportait le témoignage, par la microphysique moderne — en opposition à l'idée d'un « observateur détaché » de la physique classique —, d'une nouvelle entrée en scène de l'observateur, « petit maître de la Création au sein de son microcosme, qui possède la faculté de choisir de façon (au moins partiellement) libre et d'influer de manière fondamentalement incontrôlée sur l'objet observé » (PJ, 60). La vérité scientifique — l'« expression vraie » qui en demeure quand l'illusion de son objectivité s'est défaite — devient « une hypothèse momentanément satisfaisante » (MV, 78). L'objectivité n'est plus où l'« observateur détaché » pensait la trouver, elle se découvre davantage à travers les manifestations, dans le psychisme, et parfois simultanément dans le monde physique en dehors de toute relation causale, de l'archétype « psychoïde » (c'est-à-dire non localisable), considéré par les deux chercheurs, comme « *un ordonnateur invisible* » (PJ, 68). Invisible, mais aussi *autonome*, avec lequel le moi conscient, loin

1 E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF éditeur, 1992, p. 98.

2 G. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 187.

3 W. Pauli/C. G. Jung, *Correspondance, 1932-1958*, Albin Michel, 2000, p. 155.

de toute identification qui le conduirait à la psychose, ne peut que « se confronter », dialoguer, débattre, mais comme avec un étranger dont on ne parlerait pas la langue. C'est pourquoi Jung préférera nommer l'inconscient impersonnel que structurent les archétypes, *psyché objective* ou *non-moi de l'âme* plutôt qu'inconscient collectif. C'est dans le rêve (qui n'est pas pour lui une réalisation d'un désir inconscient refoulé) que Jung suit le destin de ces images non-moi, de ces images *objectives*, à travers les symboles qu'elles forment et les processus qu'elles déclenchent. Mais, comme aucune définition assurée n'est donnée du rêve, sinon qu'il semble compenser, c'est-à-dire rééquilibrer, l'attitude du conscient, le rêveur qui cherche à découvrir « ce que veut lui dire son âme », doit traverser « la solitude d'une contrée encore incréée » (VS, 78).

Cette solitude et ce non-savoir¹, cette découverte de la subjectivité en lieu et place d'une objectivité que l'on croyait acquise, et celle-ci rencontrée au plus obscur de soi, tout ce renversement de ce que l'on tenait pour évidence, posent à celui qui, « comme tout primitif », prend ses rêves pour guide (VS, 79), le problème du sujet et celui de l'éthique. « Poser des affirmations absolues, répond Jung, en 1956, aux questions du pasteur David Cox, est hors de la portée de l'homme, bien qu'il soit indispensable, du point de vue éthique, que l'homme assume pleinement sa vérité subjective, ce qui signifie qu'il professe être engagé par sa conviction à faire de celle-ci le principe de ses actions. » (VS, 158)

Aimé Agnel

1 « Le non-savoir n'est pas une ignorance./Le non-savoir est un refuge,/ l'asile de la connaissance dépourvue de repère./une connaissance qui n'est pas la nouvelle d'une chose/mais seulement la nouvelle de l'être. » (R. Juarroz, *Quatorzième poésie verticale*, José Corti, 1997, p. 175).

Abaissement du niveau mental

► Expression empruntée à Pierre Janet (*Les Névroses*, 1909) pour décrire, d'un point de vue énergétique et phénoménologique, l'entrée dans une dépression. L'abaissement du niveau mental est une chute soudaine de la tension énergétique du conscient (PT, 134). « Le tonus a diminué, et le sujet éprouve de ce fait une impression de pesanteur, de dégoût et de mélancolie... » (AS, 24). Pour Jung, la dépression résulte donc d'un déséquilibre de la relation du moi avec l'inconscient. Le moi est « subjugué par des contenus inconscients » (RC, 553) : une part de son énergie « a été transférée à un complexe sous-jacent » (HDA, 174).

▮ Dans les cas les plus graves, l'abaissement du niveau mental révèle une « faiblesse dans l'organisation hiérarchique du moi » (PT, 26) qui peut conduire à une dissociation de la personnalité. Jung compare ce phénomène à la « perte d'âme » des primitifs (Frazer, *Le Rameau d'or*, 1911¹) : « une âme se perd, s'égare » (AS, 24). Il ne s'agit pas d'un refoulement, mais plutôt d'« une sorte d'arrachement » (PE, 88). Le sujet est privé, en effet, « d'une partie de son être » ; un complexe autonome « usurpe alors tyranniquement la conscience... » (TP, 219).

▮ Fidèle à sa méthode de confrontation avec l'inconscient, Jung propose d'« accepter sa dépression » plutôt que de la fuir, et, dans la mesure du possible, de « lui donner la parole [...] on transforme ainsi l'humeur en objet observable, au lieu de la laisser s'emparer du sujet qu'elle domine » (DMI, 208-209). On s'aperçoit ainsi que certains épisodes dépressifs correspondent à des périodes d'« incubation » : ils préparent un changement d'attitude ou d'orientation du sujet², à condition que celui-ci échappe à la fascination du néant (Cf. ce que l'alchimie appelle *nigredo* ou phase de dissolution).

1 J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, ch. II, « Les périls de l'âme », trad. de H. Peyre, Robert Laffont, 1998.

2 D. Lyard, article « Dépression », dans A. Virel, *Vocabulaire des psychothérapies*, Fayard, 1977, p. 96.

Par ailleurs, il existe, pour Jung, une forme non pathologique de l'abaissement du niveau mental, distincte donc de la dépression et de la « perte d'âme ». Dans les moments de trop grande crispation ou d'unilatéralité excessive du conscient, l'abaissement du niveau de conscience peut rééquilibrer la relation entre le moi et l'inconscient en redonnant à chacun sa valeur relative (voir « Fonction transcendante »). Par ailleurs, si « l'image développée dans l'œuvre d'art » — le « percept » de Gilles Deleuze — trouve sa source, non pas dans l'inconscient personnel de l'auteur, mais dans l'inconscient collectif, il faut s'attendre à ce que l'abaissement du niveau de conscience soit une condition favorable, sinon nécessaire, pour entrer en contact émotionnellement avec le monde mythologique des « images primitives » (PAM, 375).

A. A.

Affect

► Perturbation émotionnelle caractérisée « par une innervation perceptible du corps, et par un trouble spécifique du cours des représentations » (TP, 404). Le terme d'affect est, pour Jung, synonyme de celui d'émotion. L'affect est « d'une part, un état psychique de sentiment et, d'autre part, un état physiologique d'innervation qui s'ajoutent et agissent l'un sur l'autre ». (*Ibid.*) Les perturbations suscitées par les affects peuvent entraîner un abaissement du niveau mental et l'envahissement par des contenus inconscients, provoquant des phénomènes de dissociation. C'est ce qui est vécu comme « perte d'âme » par le primitif (voir « Abaissement du niveau mental »).

► En 1903, Jung a étudié, à partir du test d'associations de mots (voir « Complexe »), les réactions somato-psychiques liées à l'irruption d'un affect, reconnaissant ainsi l'existence de complexes autonomes. À partir de là, il développera la notion d'autonomie de l'inconscient : celle-ci « commence là où sourdent les émotions [...] ». Les

affects ne sont pas “faits” par la volonté, ils ont lieu. » (GP, 263) C’est souvent à travers eux que se révèlent des contenus jusque-là inconscients. C’est dans l’intensité même de la perturbation émotionnelle que réside la valeur, c’est-à-dire l’énergie qui devrait être à la disposition du moi. On n’obtient rien en réprimant cet état ou en le dévaluant par des considérations rationnelles. Au contraire, « il est indiqué d’utiliser ces moments d’émotion pour donner à “l’autre côté” l’occasion de s’exprimer [...] en faisant abstraction de tout esprit critique » (DMI, 181). C’est sur ces prémisses que se sont développées, depuis quelques années, de nombreuses formes de « thérapies émotionnelles » à visée cathartique. Ce n’est pas l’optique de Jung : pour lui, faire émerger des contenus ne suffit pas, il s’agit de s’y confronter. « L’affect qui s’empare d’un individu constitue sa tâche vitale du moment¹. »

S. K.

Alchimie

► La rencontre de l’alchimie a été décisive dans l’œuvre de Jung, lui assurant, lui semblait-il, une base historique et empirique de recherches. « J’ai vu très rapidement que la psychologie analytique se recoupaît singulièrement avec l’alchimie. Les expériences des alchimistes étaient mes expériences et leur monde était, en un certain sens, mon monde. [...] J’avais trouvé le pendant historique de la psychologie de l’inconscient. Celle-ci reposait désormais sur une base historique. » (MV, 239)

► Jung prit d’abord contact avec l’alchimie taoïste, à travers *Le Mystère de la fleur d’or* que lui fit découvrir Richard Wilhelm (MV, 237-238). « Ma réflexion et mes recherches atteignirent alors le point central de ma psychologie, je veux dire l’idée du Soi. » (MV, 242) L’alchimie chinoise consistant aussi dans un exercice des souffles et s’appuyant

1 É. Humbert, *Écrits sur Jung*, Retz, 1993, p. 88.

sur une unité première du corps et de l'esprit, Jung y découvrit tout autant l'importance de la réalité matérielle et corporelle pour l'inconscient, comme il y trouva la première intuition de ce qu'il nommera plus tard *l'unus mundus* (voir ce terme). Ce monde de l'âme par excellence est très proche de ce que, à la suite de Sohrawardî et de sa métaphysique « orientale », Henry Corbin thématise comme *mundus imaginalis*, monde de l'imagination créatrice.¹ « Le corps de souffle, écrit Jung, n'est pas spirituel au sens où nous l'entendons. C'est un aspect caractéristique de l'homme occidental de l'avoir, à des fins de connaissance, scindé le physique et le spirituel. Dans l'âme, toutefois, ces opposés coexistent. C'est là un fait que la psychologie doit reconnaître. Une réalité psychique est à la fois physique et spirituelle. Les conceptions de notre texte [*Le Mystère de la fleur d'or*] se meuvent toutes dans ce monde intermédiaire qui nous apparaît comme trouble et confus parce que chez nous l'idée d'une *réalité psychique* n'est pas courante pour le moment, bien qu'elle exprime notre véritable sphère vitale. Sans âme l'esprit est mort, de même que la matière, car tous deux sont des abstractions artificielles, tandis que dans la conception primitive, l'esprit est un corps volatil et la matière n'est pas privée d'âme. » (MFO, 76)

Ce n'est qu'un peu plus tard que Jung étudia l'alchimie occidentale en n'en retenant délibérément que l'aspect psychologique, en dehors de ses évolutions historiques et de ses éléments de recherche à caractère pré-scientifique. Y dénotant comme l'annonce de sa propre expérience de l'inconscient — autrement dit, en l'instituant comme une psychologie de l'inconscient encore inconsciente d'elle-même — il s'intéressa surtout à tout ce qu'elle représentait de compensatoire au christianisme dominant (réhabilitation du féminin, réévaluation des capacités inhérentes à la matière dans la *lumen naturae* de Paracelse par exemple) — et à tout ce qu'elle lui apprenait sur le processus d'individuation de l'adepte.

1 H. Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, réédité sous le titre *Le Livre des sept statues*, L'Herne, 2003.

Des racines gnostiques et hermétistes de cette alchimie¹, il tira son amplification du problème de l'ombre et du mal, de même que l'idée que l'unité fondamentale du corps, de l'âme et de l'esprit, quoique donnée dans l'*unus mundus*, devait être réalisée, donc construite, par l'être humain dans un processus de différenciation puis de conjonction des opposés ainsi disjoints (MC. II, 247-349). De ce point de vue, Jung s'est toujours intéressé aux alchimies opératives comme on les a connues en Europe, ignorant l'alchimie arabe qui se définit spontanément dans ce monde intermédiaire de l'âme que Jung tentait de faire revenir au jour², alors même que l'alchimie européenne débouchait finalement sur cette perspective avec Paracelse puis son élève Gerhard Dorn (SP, 135-260 et MC. II, 262-348). Au final, comme l'alchimie rêvait dans un processus de projection sur les « métaux » d'assurer le salut du monde, Jung bâtit sa psychologie de l'inconscient sur l'explication avec l'ombre, sur l'idée de l'entièreté (*Ganzheit*) que l'homme doit assumer : à travers la manifestation archétypique du Soi, l'âme individuelle se découvre identique à l'*anima mundi*. « Dorn a-t-il connu Plotin ? [...] Dans la 4^e *Ennéade*, celui-ci discute le problème de savoir si toutes les âmes ne sont qu'une âme, et il croit avoir des raisons suffisantes pour répondre par l'affirmative. L'unité des âmes correspond en somme à l'unité des êtres. » (MC, II, 338-339)

▮ La perspective ainsi ouverte débouche sur le paradoxe de la constitution humaine, à la fois empirique, transcendante et transcendantale à la conscience, c'est-à-dire centrée sur le Soi, sur le « non-moi » qui nous définit au plus profond. « L'homme lui-même est en partie empirique et transcendantal : il est lui-même *lithos ou lithos*, une pierre non-pierre. » (MC, II, 341) La connaissance touche là à sa limite et débouche sur un monde d'interrogations auxquelles nous n'avons pas humainement de réponses : « Nos hypothèses

1 Voir J. Lindsay, *Les Origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Le Rocher, 1970 et A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, « L'astrologie et les sciences occultes », Les Belles Lettres, 1981.

2 Voir note 1 et aussi P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Gallimard, « Folio », 2003.

sont incertaines et tâtonnantes, et rien ne nous offre l'assurance qu'elles puissent en définitive être justes. Que les mondes intérieur et extérieur reposent sur des fondements transcendants, cela est aussi certain que notre propre existence, mais il est également assuré que la vision immédiate du monde intérieur des archétypes donne lieu pour le moins à autant de doutes sur sa justesse que la perception du monde extérieur. » (MC. II, 357)

Ce que met en scène l'alchimie, c'est le processus d'individuation, de métamorphose intérieure où, à travers l'œuvre au noir (*nigredo*), autrement dit une initiation mélancolique où le complexe du moi abdique sa souveraineté et la *persona* se retire à l'arrière-plan, l'être humain découvre sa vérité de toujours qui gisait dans l'inconscient : « *L'expérience du Soi représente une défaite de l'ego*. L'énorme difficulté de cette expérience consiste en ce que le Soi ne peut être distingué que sur le plan conceptuel, et non pas dans la pratique, de ce que l'on a depuis toujours nommé "dieu". [...] Le moi n'entre alors en ligne de compte que dans la mesure où il peut lui faire opposition, défendre son existence et, en cas de défaite, continuer à s'affirmer. » (MC. II, 351) C'est au sortir de cette expérience que le moi se trouve éventuellement transformé et renouvelé (voir *Réponse à Job*).

Autrement dit, il s'agit de dépasser le processus d'*individualisation* dans celui d'*individuation*, et de tenir ensemble, dans une nouvelle conjonction des opposés, le moi et le « non-moi ».

M. C.

Altérité

► Si, au début de son œuvre, Jung a pu privilégier la relation intrapsychique au détriment de la relation d'objet, il sera de plus en plus explicite à propos de celle-ci au fur et à mesure que s'affirme sa pensée. Au début des années 1940, il insiste sur le fait qu'il n'est pas de relation à soi-même sans relation à l'autre, de même que le travail de

différenciation — qui fonde sa conception thérapeutique — ne peut se faire « sans relation avec un partenaire humain » (PT, 162).

▮ L'altérité est au cœur de la *Psychologie du transfert*. Jung fait, en effet, de la relation avec l'autre le fil conducteur du processus d'individuation. « La relation avec le Soi est en même temps la relation avec le prochain, et nul ne peut avoir de lien avec son prochain s'il ne l'a d'abord avec lui-même » (PT, 96). L'individuation a deux aspects fondamentaux qui sont, d'une part, le « processus intérieur et subjectif d'intégration » et, d'autre part, celui, « objectif et tout aussi indispensable », de la relation à autrui. (*Ibid.*). Le modèle que Jung choisit pour parler de l'autre est pulsionnel. C'est une érotique où les corps sont fortement présents ; ils s'attirent et s'unissent l'un à l'autre dans un mouvement de fusion/défusion qui doit mener, comme dans une réaction chimique, à la transformation de chacun d'eux.

L'autre est donc, à la fois, la part inconnue et souvent inquiétante de soi-même, c'est-à-dire l'inconscient, à travers ses figures récurrentes telles que l'ombre, l'anima, l'animus, le Soi, mais il est aussi l'autre de la relation dans le monde extérieur. « L'homme qui n'est pas relié ne possède pas de totalité » qui « consiste en une combinaison du moi et du toi » (PT, 107).

De même, au niveau de la collectivité, Jung fait de l'implication dans la société une question d'éthique. Sur le chemin du devenir conscient et entier (l'individuation), l'adaptation aux conditions externes et aux règles de la société, va de pair avec l'adaptation aux conditions internes. Si l'une se fait au détriment de l'autre, il y a déséquilibre et donc névrose. « L'individualisme accentue à dessein et met en relief la prétendue particularité de l'individu, en opposition aux égards et aux devoirs en faveur de la collectivité. L'individuation, au contraire, est synonyme d'un accomplissement meilleur et plus complet des tâches collectives d'un être, une prise en considération suffisante de ses particularités permettant d'attendre de lui qu'il soit dans l'édifice social une pierre mieux appropriée et mieux insérée que si ces mêmes particularités demeuraient négligées ou opprimées. » (DMI, 116)

V. T.

▮ On ne peut oublier que, à l'origine, il y a deux sortes *d'autre*, même s'ils s'affirment à partir de la même racine indo-européenne : il y a l'*alter* (l'autre proprement dit), et il y a l'*alienus* (l'étranger). *Alter* s'inscrit dans le vieux cas duel, alors qu'*alienus* renvoie au pluriel. À strictement parler, l'*alter* est l'autre que moi quand nous sommes deux, d'où, par dérivation la notion de l'*alter ego* : non seulement mon semblable, mais, littéralement traduit, mon *autre moi*, la marque que je suis deux, qu'une part de moi m'est inconnue et que mon « moi » ne suffit pas à épuiser la notion de la personne que « je suis ». C'est clairement ce qu'affirme d'ailleurs Jacques Lacan dans son stade du miroir, lorsque l'enfant peut se réfléchir dans la glace qui lui fait face comme un autre lui-même¹. C'est ce qu'affirme Jung d'une tout autre manière lorsqu'il définit le Soi comme le sujet de l'inconscient, et le place comme le second foyer de l'ellipse par laquelle on peut représenter un être individué, dans une dialectique constante au moi qui occuperait le premier foyer.

Cet *alter*, cependant, peut conduire à l'altération de la personne, si l'autre n'est pas assumé ou intégré. Être altéré a deux sens : avoir soif, être en désir de l'eau nourricière, et être modifié, généralement d'une façon péjorative. Se désaltérer, c'est donc non seulement boire à la source de la vie, c'est aussi retrouver, ne fût-ce que provisoirement, son état véritable par la réponse apportée à son désir vital.

Dans cette perspective, se désaltérer revient à établir le lien avec le Soi, avec l'autre tellement autre qu'il est moi au plus profond.

Ce que nous trouvons là, cependant, c'est le passage à l'*alienus*², à l'allogène des gnostiques, à ce que Jung nomme tout bonnement dieu quand Lacan le désigne sous le nom de grand Autre. Le petit autre étant ici le féminin, il y a passage par le biais de la jouissance des femmes

1 J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrits*, I, Le Seuil, 1966.

2 Nous ne perdons pas de vue que l'*alienus* relève du pluriel, comme l(es)'*Elohim* de la Bible, ou la Trinité chrétienne qui s'inscrit dans l'horizon d'un « Un-multiple » — de toute façon au-delà du simple duel. De la même façon que le *Brahman* se manifeste dans une infinie pluralité de dieux en Inde, ou que l'*Ayn* de la cabale désigne l'infini tout autant que le néant suressentiel du Dieu absolument transcendant.

(la jouissance « en plus ») à ce grand Autre qu'est Dieu¹ — comme Jung, dans un autre registre, déclare sans cesse que c'est par l'*anima* que l'on débouche sur le Soi. La différence capitale résidant en ceci que Jung accorde une consistance à l'idée de dieu — « c'est le terme par lequel je désigne tout ce qui vient contrecarrer sans ménagement ou avec violence mes plans délibérés [...] et changer ma vie pour le meilleur ou pour le pire » (Cor. V, 141) — alors qu'il s'agit pour Lacan du signifiant-maître qui se profile derrière le Nom-du-père.

On voit bien là toute l'ambiguïté que comporte la notion d'altérité car, si l'autre est spontanément ressenti comme une menace pour notre moi, l'étranger, lui, menace notre identité à la fois collective et de fond : l'*altération* au sens moderne débouche dans nos fantasmes sur une *aliénation* qui nous met radicalement en cause. Pourtant, le moi peut-il se construire sans un rapport à l'autre, et notre identité primordiale n'est-elle pas celle d'un autre qui nous « étrange à nous-même » pour mieux nous dévoiler ?

M. C.

Âme

► Contrairement à ce que l'on croit d'habitude, Jung n'a pas réintroduit la notion de l'âme dans la psychanalyse. Bruno Bettelheim avait été le premier à relever que Freud se servait couramment de ce terme, et si celui-ci avait traditionnellement été traduit en français par « appareil psychique », la re-traduction raisonnée de l'œuvre de Freud rend à l'âme toute sa place².

Jung donne pourtant à l'âme une place singulière en réclamant que, selon l'étymologie même du mot, la psychologie redevienne une « *psychologie avec âme*, c'est-à-dire une théorie de l'âme reposant sur le postulat d'un Esprit autonome » (HDA, 55). C'est pourquoi

1 *Ibid.*, voir le chapitre VI, « Dieu et la jouissance de la femme ».

2 S. Freud, *Œuvres complètes*, en cours de publication aux PUF.

sans doute, dès 1934, il fait paraître à Zürich un recueil de diverses conférences sous le titre « provocateur » de *Wirklichkeit der Seele*, « la Réalité de l'âme » : « *L'idée de la réalité psychique, si on lui prêtait l'attention qu'elle mérite, constituerait sans doute la conquête la plus importante de la psychologie moderne* » (HDA, 65) — où s'annonce déjà l'idée que développera Jung plus tard d'une *réalité psychique objective*. Dès 1931, il déclare toutefois : « Le psychique pour l'expérience originelle n'est pas comme pour nous la quintessence du subjectif et de l'arbitraire ; c'est quelque chose d'objectif, un jaillissement spontané qui porte en soi sa raison d'être. » (HDA, 57) Il ne s'agit pourtant pas de nier la constitution matérielle et naturelle de l'homme, mais de l'équilibrer par une constitution opposée d'essence spirituelle : « De la désagrégation du monde originel en Esprit et en Nature, le monde occidental a sauvé la Nature [...]. Le monde oriental, lui, a choisi l'Esprit, décrétant que la matière n'est que Maya [...]. La terre cependant est *une* ; et de même que l'Orient et que l'Occident ne sont pas parvenus à déchirer l'humanité *une* en deux moitiés adverses, de même la réalité psychique persiste dans son unité originelle ; elle attend que la conscience humaine progresse de la croyance à l'un et de la négation de l'autre vers la reconnaissance des deux, en tant qu'éléments constitutants de l'âme *unique*. » (HDA, 65)

▮ De ce fait, la nature de l'âme est « paradoxale » (« *Le conflit entre la Nature et l'Esprit n'est que la traduction de l'essence paradoxale de l'âme* » — HDA, 63) et représente une conjonction des opposés entre la matière et l'esprit différenciés puis réunis sous le chef d'un *unus mundus*, (voir ce terme). Le monde de l'âme, médiateur entre ces deux réalités opposées dans leur manifestation, devient un *monde objectif*, c'est-à-dire existant par lui-même de plein droit, et dont l'imagination est l'organe à la fois de construction et de connaissance.

Pour parvenir à ce stade de sa pensée, Jung sera lui-même tenu de différencier rigoureusement l'*esprit* de l'*âme*, alors qu'il avait tendance jusque dans les années 1930, à les assimiler l'un à l'autre : « Le nom latin *animus* : esprit et *anima* : âme est le même que le grec *anemos* : vent. L'autre mot grec, désignant le vent, *pneuma*, signifie aussi, comme on le sait, esprit. [...] Le grec *psychè* a une parenté

tout analogue avec *psycho* : souffler, *psychos* : frais, *psychros* : froid et *physa* : soufflet. Ces rapprochements montrent clairement qu'en latin (ou) en grec [...], le nom donné à l'âme évoque la représentation de vent agité, de "souffle glacé des esprits" » (HDA, 56). Dans sa recherche étymologique, Jung oublie ici de prendre en considération les leçons d'une philologie génétique qui montre comment les différentes notions convoquées dépendent elles-mêmes des représentations archétypiques de l'époque. La dérivation de *psychè* (l'âme) à *psychros* (froid) — et donc au « souffle glacé des esprits » s'appuie en effet sur la représentation que se faisaient la philosophie, et à sa suite, la médecine antique, de la nature de l'âme dans sa conception : « Il (Chrysippe) croit que le fœtus dans le ventre de la mère est naturellement nourri à la manière d'une plante. Lorsqu'il vient au monde, étant refroidi et tempéré par l'air, il se transforme et devient vivant. C'est pourquoi l'âme reçoit à juste titre son nom du refroidissement¹. »

Outre que cette conception de l'esprit renvoie sans doute inconsciemment chez Jung aux théories spirites et médiumniques en vogue à son époque, elle reprend sans précaution à son compte l'assimilation opérée par saint Augustin entre *animus* et *spiritus*² — confusion que Jung conservera au moins en partie dans sa façon de définir l'*animus*, mais qui entre en conflit avec son texte : *Les Sept Sermons aux Morts*, où il définit la spiritualité comme *mater coelestis* (*Sermo V*, VS, 35-37), dans une préfiguration de la *Sophia* sur laquelle il insistera tant dans la *Réponse à Job*.

En réalité, Jung sera amené à développer une conception indépendante de l'esprit qui le rapprochera du *noûs* des anciens Grecs (VS, 93) et en fera d'abord le principe dynamique de l'âme (voir « L'Esprit Mercure » dans ESE.15-84).

1 Citation de Chrysippe dans Plutarque, *Des Considérations des stoïciens*, 41, in Chrysippe, *Œuvre philosophique*, tome 2, § 806, Les Belles lettres, 2004.

2 Mais saint Augustin s'appuie sur une longue tradition qui sépare l'*anima* comme souffle (Virgile, *Géorgiques*, 2, 134), comme principe de vie et comme âme par opposition au corps (Cicéron, *De Natura deorum*, I, 87), de l'*animus* en tant, à la fois, qu'esprit et ensemble des facultés de l'âme (Cicéron, *De Oratore*, 3, 67, *Orator ad Brutum*, 9, 138, 197, etc.).

▮ Une fois différenciés l'esprit et l'âme elle-même, la notion de l'âme déployée par Jung consiste en une triple conjonction des opposés. À la conjonction de l'esprit avec le corps ou la matière (MC. II, 247-272), qui introduit à l'assertion d'un corps subtil ou d'un corps spirituel, s'ajoute en effet la conjonction du conscient et de l'inconscient par quoi Jung définit aussi souvent l'âme (PT, 130) — double conjonction qui doit elle-même se rejoindre dans l'identité différenciée de ces deux conceptions.

Afin d'atteindre à son entièreté, cette troisième conjonction en suppose une quatrième, qui réalise l'unité de l'ensemble dans une quaternité de termes où le quatrième est le rappel construit du premier, il est la manifestation de l'unité reconquise dans son pouvoir d'unification des multiples différenciés (*Axiome de Marie la Prophétesse* sur la reprise pythagoricienne du *quatre* comme développement de l'*un* — MC. I, 104, 258 et 264 ; MC. II, 181, 200 et 251). Cette dernière conjonction est celle qui définit l'inconscient lui-même tel que l'entend Jung, non pas tant *contre*, mais *au-delà* de l'inconscient strictement freudien ; inconscient qui plonge à la fois dans la matière et dans l'esprit, source de la conscience et espace de ce que Jung appelle l'« agnosie divine » : l'inconscience de « Dieu » tant qu'il ne se considère pas encore lui-même à travers son incarnation dans la réalité humaine. Reprenant Maître Eckhart sur ce point, et par-delà, les Pères grecs de l'Église, Jung considère en effet que l'âme humaine est cet espace privilégié où l'*anthropomorphose* divine entraîne la *théomorphose* de l'homme¹. « Ce qui

1 Voir les commentaires de Jung sur Maître Eckhart dans TP, 233 *sv*, et les sermons correspondants d'Eckhart (*Sermons 38 et 52* dans Johannes Eckhart, *Dieu au-delà de Dieu : Sermons XXXI à LX*, trad. Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière, Albin Michel, 1999), de même que le *Sermon 80* de son disciple Jean Tauler (Jean Tauler, *Sermons*, éd. Jean-Pierre Jossua, trad. Étienne Hugué, Gabriel Théry, M. A. L. Corin, Le Cerf, 1991). Plus anciennement : « Parce que Dieu s'est fait homme, l'homme peut devenir Dieu, Maxime le Confesseur, *Chapitres théologiques et économiques, Patrologie grecque de Migne*, 90), et primitivement : « En Lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Paul, *Épître aux Colossiens*, II, 9), repris par Cyrille d'Alexandrie (*In Johannem*, I, 14, *Patrologie grecque*, 73).