



HAL
open science

Discours de la folie, discours sur la folie dans le "Liber Novus" de C.G. JUNG (1875-1961) : savoirs psychologiques, ésotériques et littéraires autour de 1900

Quentin Schaller

► **To cite this version:**

Quentin Schaller. Discours de la folie, discours sur la folie dans le "Liber Novus" de C.G. JUNG (1875-1961) : savoirs psychologiques, ésotériques et littéraires autour de 1900. Linguistique. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAC014 . tel-03166448

HAL Id: tel-03166448

<https://theses.hal.science/tel-03166448>

Submitted on 11 Mar 2021

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.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS ED520
U.R. 1341 – Mondes germaniques et nord-européens

THÈSE présentée par : **Quentin SCHALLER**

soutenue le : **21 septembre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Etudes Germaniques**

**DISCOURS DE LA FOLIE, DISCOURS SUR LA FOLIE DANS LE *LIBER*
NOVUS DE C.G. JUNG (1875 – 1961)**

Savoirs psychologiques, ésotériques et littéraires autour de 1900

THÈSE dirigée par :

Madame MAILLARD Christine

Professeur des Universités, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Madame LIARD Véronique

Monsieur MALKANI Fabrice

Professeur des Universités, Université de Bourgogne

Professeur des Universités, Université Lumière Lyon 2

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Madame METZ Claire

Monsieur BERGENGRUEN Maximilian

Maître de Conférences HDR, Université de Strasbourg

Professeur des Universités, Karlsruher Institut für
Technologie

Table des matières abrégée

Remarques liminaires.....	11
Remerciements	13
Introduction	17
<u>PARTIE I</u>	
I/ Un contexte de crise et de changement à l'origine du <i>Liber Novus</i> : l'ingérence régulière du « tout-autre » dans la vie consciente.....	27
1 – PETITE ENFANCE : LA DÉCOUVERTE DU ROYAUME DE L'INQUIETANTE ETRANGETÉ.....	32
2 – AU SORTIR DE L'ENFANCE : UNE PERSONNALITÉ FRAGMENTÉE PARTAGÉE ENTRE DEUX MONDES.....	55
3 – JUNG ETUDIANT : UN INTÉRÊT SIGNIFICATIF POUR L'OCCULTISME.....	74
4 – LA CARRIÈRE AU BURGHÖLZLI : LE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE	86
5 – LE TOURNANT THÉORIQUE DES <i>WANGLUNGEN UND SYMBOLE DER LIBIDO</i>	98
<u>PARTIE II</u>	
II/ L'expérience périlleuse de l'inconscient.....	115
1 - L'HISTOIRE DE LA FOLIE DE JUNG CHEZ SES CRITIQUES.....	117
2 – LE TÉMOIGNAGE DE JUNG SUR SA « NEKYIA »	123
3 – DÉVELOPPEMENTS HAGIOGRAPHIQUES ET BIOGRAPHIQUES SUR LA FOLIE DE JUNG	134
4 – UNE RELECTURE DE L'EXPÉRIENCE DE JUNG.....	147
5 – LES EXPÉRIENCES DU « MOI POREUX ».....	163
<u>PARTIE III</u>	
NOTE PRÉLIMINAIRE À LA PARTIE III	173
III/ Le discours du <i>Liber Novus</i> : Les folies profanes	173
1 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 1 : L'HOMME COUPÉ DE SON ÂME.....	177
2 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 2 : L'EXPÉRIENCE DU CHAOS DES PROFONDEURS.....	205
IV/ Le discours du <i>Liber Novus</i> : « folie divine » et connaissance.....	243
1 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 3 : « DIE GÖTTLICHE NARRHEIT » ; CONJONCTION DES OPPOSÉS ET VOIE DU MILIEU.....	243
2 – UN NOUVEAU REGARD SUR L'EXPÉRIENCE DE JUNG.....	266
<u>PARTIE IV</u>	
V/ Folie, religion et littérature pendant la Fin-de-Siècle : le <i>Liber Novus</i> et quelques œuvres littéraires contemporaines - éléments d'analyse comparative	309
1 – UNE LITTÉRATURE DE CRISE : LE NIVEAU COLLECTIF	317
2 – UNE LITTÉRATURE DE DÉPASSEMENT : LE NIVEAU COLLECTIF.....	345

3 - UNE LITTÉRATURE DE CRISE : LE NIVEAU PERSONNEL	376
4 – UNE LITTÉRATURE DE DÉPASSEMENT : LE NIVEAU PERSONNEL	396
Conclusion.....	446
Bibliographie de littérature primaire.....	455
Bibliographie de littérature secondaire	467
Index des noms de personnes.....	491

Table des matières détaillée

Remarques liminaires.....	11
Remerciements	13
Introduction	17

PARTIE I

I/ Un contexte de crise et de changement menant à l'origine du <i>Liber Novus</i> : l'ingérence régulière du « tout-autre » dans la vie consciente.	27
1 – PETITE ENFANCE : LA DÉCOUVERTE DU ROYAUME DE L'INQUIETANTE ETRANGETÉ.....	32
a. Un héritage particulier	32
b. L'initiation au <i>Mysterium</i> : le rêve du phallus souterrain	35
c. « Das unheimliche Reich », l'horreur, les angoisses et le <i>Mysterium</i>	36
d. Le féminin et le royaume de l'inquiétante étrangeté	40
e. Visions et expérience immédiate du tout-étranger – rapport à la religion	45
f. Une transformation du rapport au religieux.....	49
g. Normalité des visions de la petite enfance	53
2 – AU SORTIR DE L'ENFANCE : UNE PERSONNALITÉ FRAGMENTÉE PARTAGÉE ENTRE DEUX MONDES.....	55
a. Un questionnement identitaire.....	55
b. La rencontre avec l'autre aliéné en lui-même.....	56
c. « Personnalité 1 » et « Personnalité 2 », un va-et-vient entre deux mondes.....	58
d. La rencontre avec la névrose.....	60
e. La théorie jungienne de la névrose : précisions	63
f. Jung et la nature	65
g. Jung, un « porous self » dans la modernité.....	65
h. Un secret à double tranchant, le <i>Mysterium</i>	71
3 – JUNG ETUDIANT : UN INTÉRÊT SIGNIFICATIF POUR L'OCCULTISME.....	74
a. Le choix de la médecine	75
b. Un intérêt particulier pour l'occultisme	77
c. Les séances avec Helly Preiswerk.....	79
d. La découverte du <i>Zarathustra</i> de Nietzsche	82
e. La découverte de la psychiatrie.....	84
4 – LA CARRIÈRE AU BURGHÖLZLI : LE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE	86
a. Le début de carrière au Burghölzli	86

b.	<i>Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene : eine psychiatrische Studie</i>	88
c.	Les noces d'un « moi isolé »	93
d.	Contexte de la psychiatrie autour de 1900	94
e.	Les travaux psychiatriques de Jung entre 1902 et 1911	96
5 –	LE TOURNANT THÉORIQUE DES <i>WANDLUNGEN UND SYMBOLE DER LIBIDO</i>	98
a.	Première partie de l'ouvrage	98
b.	Seconde partie de l'ouvrage	100
c.	Le nouveau langage des <i>Wandlungen</i>	102
d.	Le langage d'un nouveau paradigme	105
e.	Les deux types de vérités : les prémices de la découverte de la réalité de l'âme (« die Wirklichkeit der Seele »).	107
f.	Miss Miller : l'Anima inspiratrice	110
g.	Après les <i>Wandlungen</i> : la réouverture du <i>Mysterium</i>	113

PARTIE II

II/	L'expérience périlleuse de l'inconscient	115
1 -	L'HISTOIRE DE LA FOLIE DE JUNG CHEZ SES CRITIQUES	117
a.	Les origines de cette légende dans les cercles freudiens	117
b.	La propagation de la légende chez les freudiens	121
2 –	LE TÉMOIGNAGE DE JUNG SUR SA « NEKYIA »	123
a.	Le séminaire de 1925	124
b.	Chronologie de la narration des <i>Erinnerungen</i>	125
c.	Ressentis et comportement	129
d.	Le salut	132
3 –	DÉVELOPPEMENTS HAGIOGRAPHIQUES ET BIOGRAPHIQUES SUR LA FOLIE DE JUNG	134
a.	La diffusion de l'histoire de la morbidité de Jung	135
b.	Le statut problématique des <i>Erinnerungen</i> pour la réception de l'œuvre de Jung	142
c.	Lien entre mythe d'une vie et mythologisation	145
4 –	UNE RELECTURE DE L'EXPÉRIENCE DE JUNG	147
a.	L'isolement personnel et professionnel	147
b.	Toni Wolff : <i>soror mystica</i>	149
c.	Une relecture chronologique de la « Nekyia » de Jung	150
d.	La crainte de « faire une psychose » : une compréhension erronée de l'apparition de motifs mythologiques à la conscience	154
e.	Conclusion	158

5 – LES EXPÉRIENCES DU « MOI POREUX ».....	163
a. Les expériences religieuses	164
b. Les phénomènes prémonitoires et de clairvoyance	164
c. Les phénomènes télépathiques	166
d. Les « Spukphänomene » et apparitions	166
e. Une typologie des visions de Jung.....	168
<u>PARTIE III</u>	
NOTE PRÉLIMINAIRE À LA PARTIE III	173
III/ Le discours du <i>Liber Novus</i> : Les folies profanes	173
1 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 1 : L’HOMME COUPÉ DE SON ÂME.....	177
1) Dissociation et réunion psychiques	
a. « Retrouvailles avec l’âme ».....	178
b. « L’âme & Dieu »	180
c. « Du service de l’âme »	182
2) Essais de dialectique avec l’âme	
d. « Le désert »	185
e. « Expériences dans le désert »	186
f. « Descente aux enfers vers l’avenir ».....	190
g. « Division de l’esprit »	192
3) Formulation théorique de l’expérience de dissociation	
h. L’homme coupé de son âme	194
2 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 2 : L’EXPÉRIENCE DU CHAOS DES PROFONDEURS.....	205
a. Le chaos des profondeurs dans <i>Liber Primus</i>	205
b. Les dangers du <i>Mysterium</i> : l’état de conscience dans les profondeurs.....	210
c. <i>Liber Secundus</i> : « Nox Secunda »	215
d. <i>Liber Secundus</i> : « Nox Tertia »	219
e. L’élaboration théorique sur l’expérience des profondeurs – <i>Liber Primus</i> : le mouvement d’introversio	226
f. L’élaboration théorique sur l’expérience des profondeurs – <i>Liber Secundus</i> : une redéfinition de la folie	235
IV/ Le discours du <i>Liber Novus</i> : « folie divine » et connaissance.....	243
1 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 3 : « DIE GÖTTLICHE NARRHEIT » ; CONJONCTION DES OPPOSÉS ET VOIE DU MILIEU.....	243
a. Les folies : une question de point de vue.....	244
b. « Die göttliche Narrheit » : définition.....	250

c.	« Göttliche Narrheit » et « voie du milieu »	258
d.	« Göttliche Narrheit » et <i>Imitatio Christi</i>	261
e.	« Göttliche Narrheit » et bergsonisme	262
2 –	UN NOUVEAU REGARD SUR L'EXPÉRIENCE DE JUNG	266
a.	La souffrance	266
b.	Le « plus petit en soi »	276
c.	L'entreprise de Jung : une quête religieuse	288
d.	L'expérience de Jung : la fonction créatrice et la sagesse des profondeurs	296

PARTIE IV

V/ Folie, religion et littérature pendant la Fin-de-Siècle : le <i>Liber Novus</i> et quelques œuvres littéraires contemporaines - éléments d'analyse comparative	309	
1 – UNE LITTÉRATURE DE CRISE : LE NIVEAU COLLECTIF	317	
a.	La crise de la culture dans le <i>Liber Novus</i>	318
b.	La crise de la culture dans les ouvrages de Hesse, Broch et Meyrink	322
c.	Rejet de la normalité / critique de la bourgeoisie	331
d.	La critique de la science	338
e.	La Grande Guerre, son prophétisme, et son rôle cathartique	341
2 – UNE LITTÉRATURE DE DÉPASSEMENT : LE NIVEAU COLLECTIF	345	
a.	« Die Welterneuerung » : l'arrivée d'une nouvelle ère dans le <i>Liber Novus</i>	346
b.	Welterneuerung : L'arrivée d'une nouvelle ère / d'une nouvelle religion	348
c.	La figure christique	354
d.	Des références littéraires, philosophiques et ésotériques communes	358
e.	Des symboles et une philosophie similaires	370
3 - UNE LITTÉRATURE DE CRISE : LE NIVEAU PERSONNEL	376	
a.	La dépression et la solitude	376
b.	La possibilité du suicide	382
c.	La recherche de sens	386
d.	L'expérience des limites de la langue pour exprimer l'expérience subjective	388
4 – UNE LITTÉRATURE DE DÉPASSEMENT : LE NIVEAU PERSONNEL	396	
a.	Des expériences irrationnelles communes	397
b.	La relativisation de la réalité	404
c.	La question de l'anima	410
d.	Le processus de transformation de la personnalité	418
e.	La folie dans le processus de transformation de la personnalité	424
f.	L'expérience noétique : la connaissance par l'intérieur	435

g. Éléments complémentaires d'analyse.....	441
Conclusion.....	446
Bibliographie de littérature primaire.....	455
Bibliographie de littérature secondaire.....	467
Index des noms de personnes.....	491

Remarques liminaires

Les textes et œuvres cités le sont dans la langue originale de leur publication, sauf raison spécifiée.

Certaines références à des textes importants, souvent cités dans notre travail, sont faites par abréviations dans le texte et les notes de bas de page après une première mention complète. Ainsi, on trouvera :

Jung, C.G. *Das Rote Buch. Liber Novus*. Sonu Shamdasani (ed.), Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2010 (2. Aufl.) : *LN*.

Jung, C.G. *Le Livre Rouge. Liber Novus*. (Version texte). Sonu Shamdasani (ed.), Maillard (dir. Trad.), Paris : L'Iconoclaste / La Compagnie du Livre Rouge, 2012 : *LR*.

Jung, C.G. *The Red Book. Liber Novus*. Sonu Shamdasani (ed.), Kyburz, Peck, Shamdasani (trad.), New York, London: W.W. Norton & Company, 2009 : *RB*.

Les œuvres complètes de Jung : *Gesammelte Werke* : *GW* pour la version allemande, *Collected Works* : *CW* pour la version anglaise.

Jung, C.G. *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925 by C. G. Jung*. Bollingen Series XCIX, Revised Edition edited by Sonu Shamdasani. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012 : *AP*.

Jung, C.G. *Wandlungen und Symbole der Libido*. München: Dtv, 1997[1912] : *Wandlungen*.

Jaffé, Aniela (ed.). *Erinnerungen, Träume, Gedanke*. Düsseldorf und Zürich: Walter Verlag, 2005[1961a] : *Erinnerungen*.

Protocoles des interviews de Jung par Aniela Jaffé en préparation des *Erinnerungen* : *Protocols*.

Il sera fait référence au corpus central de notre travail par « *Le Livre Rouge* » ou « *Liber Novus* » sans distinction.

Les longues citations du *Livre Rouge* (en blocs) sont faites dans l'original, en allemand. Le lecteur trouvera la version française dans la note de bas de page correspondante. En revanche, les citations intégrées au texte le sont en français dans un souci de lisibilité et de

conservation de la fluidité de celle-ci. La version originale allemande se trouvera alors dans la note de bas de page correspondante.

Nous attirons l'attention du lecteur sur le glossaire établi par Christine Maillard à propos du vocabulaire spécifique et technique ayant trait à notre recherche. Celui-ci se trouve dans l'ouvrage *Au cœur du Livre Rouge*, p.317 pp.

Un autre glossaire utile se trouve à la fin de l'ouvrage *Psychologische Typen* de Jung, dans le volume 6 de ses œuvres complètes.

Remerciements

Cette étude que j'ai aujourd'hui la joie de pouvoir présenter est l'aboutissement d'une réflexion dynamisée et enrichie par de nombreux échanges avec des personnes que j'aimerais ici remercier.

Tout d'abord, je dois ma plus profonde reconnaissance à Madame la Professeure Christine Maillard, ma directrice de thèse, qui m'accompagne depuis plusieurs années désormais, et sans qui cette thèse n'aurait pas pu voir le jour. Son soutien, ses connaissances approfondies, ses suggestions et ses commentaires à travers nos nombreuses discussions m'ont permis d'une part de produire un travail que nous espérons de qualité, mais aussi m'ont grandement enrichi au niveau personnel en permettant à ma pensée de mûrir et en contribuant ainsi à mon épanouissement intellectuel. Ce fut – et cela continuera je l'espère – un immense plaisir de travailler avec elle.

Je voudrais sincèrement remercier Monsieur le Professeur Sonu Shamdasani pour son accompagnement bienveillant, sa connaissance incomparable de l'œuvre de Jung et ses idées nouvelles, qui m'ont incité à aller toujours plus loin et à développer une pensée originale que je présente dans ce travail. L'accès qu'il m'a donné à du matériel de recherche inédit m'a été d'une grande aide et m'a permis de valoriser grandement ce travail.

Pour ces deux professeurs, leur rigueur, leur culture et leur exigence m'ont poussé à me dépasser, à interroger et à penser plus profondément. Je considère leur aide comme une grande chance et un honneur.

Je remercie Mesdames et Messieurs les Professeurs Véronique Liard, Claire Metz, Maximilian Bergengruen et Fabrice Malkani d'avoir accepté de participer à l'évaluation de ce travail.

Je voudrais aussi remercier mes collègues de Strasbourg, Dr. Armelle Peltier et Alessio de Fiori pour nos échanges toujours passionnants et leur soutien. Un grand merci à Dr. Florent Serina pour son soutien et ses encouragements divers sur mon parcours universitaire. Je dois en outre beaucoup aux collègues londoniens (UCL) du groupe de recherche et de la revue *Phanês*, dont les Professeurs Christine Maillard et Sonu Shamdasani sont à l'origine : Dr. Gaia Domenici, Tommaso Priviero, Dr. Matei Iagher, Zhou Dangwei, Ollie Knox, Josh Torabi. Notre collaboration est très enrichissante et c'est un bonheur de travailler avec ces

jeunes chercheurs dans cette dynamique propre à ce projet et ces conditions. Dans le même temps, je voudrais remercier Dr. Ernst Falzeder et Dr. Martin Liebscher, membres du comité éditorial avec les professeurs fondateurs du projet. Leur apport à mes réflexions est considérable.

Je remercie aussi Mesdames Elisabeth Roudinesco et Catherine Lavielle de m'avoir donné la possibilité de consulter les archives du Centre Ellenberger à l'hôpital Sainte-Anne de Paris.

Je dois une profonde reconnaissance à mes parents, Pascale et Andreas Schaller, pour m'avoir accompagné (aussi) tout au long de mon cheminement universitaire, pour leur soutien indéfectible et une influence intellectuelle dont ils n'ont parfois pas conscience. Ce travail leur doit beaucoup. Un immense merci à mon frère Grégoire, nos échanges, nos intérêts communs et notre complicité me sont indiciblement précieux. Une profonde pensée pleine de reconnaissance à mon frère Dorian, sa présence dans ma vie a été un bonheur extraordinaire, le seuil vers l'au-delà se montre poreux quant à la richesse qu'il m'apporte. Nous nous reverrons.

Merci beaucoup à mes grands-parents, Hélène et Jacques Charmettant pour leur soutien affectif et nos discussions. Ils ont apporté beaucoup à l'élaboration de ma pensée. Je voudrais aussi remercier mes oncles, Dr. Hervé Charmettant, et Martin & Prof. Dr. Manuel Theisen, qui m'ont soutenu et conseillé dans mes recherches.

Je remercie les personnes, que je ne peux citer toutes ici, qui m'ont accompagné d'une manière ou d'une autre, se sont intéressées et m'ont soutenu dans ce travail.

Je remercie mes amis pour leur soutien et nos échanges pleins d'humour et de profondeur : Martin Chambert, Camille Luc, Justine Horion, Julie Roblin, Gautier Plault, Aurore Coissard, Tony Huriaux, Matthias Breindl.

Un merci spécial à Eric Corona pour tout ce qu'il m'apporte et que je ne préciserai pas ici, il comprendra.

Enfin, je voudrais remercier Natalie Postl pour son soutien aimant et nos échanges toujours constructifs. Le chemin est incroyablement lumineux à ses côtés.

Introduction

À propos du *Liber Novus*

Voilà aujourd’hui onze années que fut publié le *Liber Novus*¹ de Jung, et plus d’un siècle que l’expérience qui inspira l’ouvrage commença. Cet événement d’une importance considérable dans le monde de la recherche – que celle-ci porte sur la psychologie, son histoire, l’histoire des idées, la littérature – fera date, en ceci qu’elle offre un regard nouveau sur l’œuvre théorique et clinique postérieure du psychologue suisse. En effet, on connaissait jusqu’à cette date le témoignage de l’expérience qui se trouve à l’origine du *Livre Rouge*, une expérience d’années de crise et de dépassement de crise sous forme d’une transformation de la personnalité, que Jung et Jaffé nommèrent dans *Erinnerungen, Träume, Gedanken*² la « Nekyia » en référence à la descente dans le royaume des morts des héros grecs. Une Nekyia trop souvent mécomprise par les lecteurs de Jung, chercheurs et psychanalystes, comme nous le verrons au début de notre travail.

Jung dira de ces années de crises qu’elles furent « l’époque la plus importante de [s]a vie, au cours de laquelle toutes les choses essentielles se décidèrent ». Puis il expliquera :

Toute mon activité ultérieure consista à élaborer ce qui avait jailli de l’inconscient au long de ces années et qui tout d’abord m’inonda. Ce fut la matière première pour l’œuvre d’une vie³.

C’est donc une période fondamentale de la biographie de Jung, mais aussi fondamentale dans la compréhension de l’évolution de sa pensée, et donc de l’essence de sa théorie psychologique – puisque celle-ci se trouve contenue *en puissance* dans ces années de crise et de dépassement de crise (dépassement qu’il théoriserait sous le terme d’individuation).

Le *Livre Rouge*, retranscription littéraire et poétique de la Nekyia de Jung, publié et introduit par Sonu Shamdasani et dont la traduction française fut dirigée par Christine Maillard, fait donc réapparaître ce chaînon manquant dans l’histoire de la vie de Jung et de sa psychologie analytique. C’est donc une émergence historique à laquelle on assiste avec cette publication, venant combler un manque ayant entraîné de nombreux malentendus sur la personne et l’œuvre du psychiatre suisse.

¹ Jung, C.G. *Das Rote Buch. Liber Novus*. Hrsg und eingel. von Sonu Shamdasani, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2010 (2. Aufl.).

² Jaffé, Aniela (ed.). *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Düsseldorf und Zürich: Walter Verlag, 2005[1961a].

³ Jaffé, Aniela (ed.). *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*. Traduction d’Yves le Lay, Paris : Gallimard, 1973, p.238.

Jung étudie la médecine à Bâle et est engagé en 1900 à la clinique du Burghölzli, centre de recherche de premier plan dans les domaines de la psychiatrie et de l'hypnose. Il choisit comme sujet de doctorat d'étudier les phénomènes médiumniques, témoignages selon lui de dissociations de la personnalité. S'ensuivent des expériences sur les associations verbales qui débouchèrent sur une publication portant sur une théorie générale des « complexes autonomes », qui lui valut une reconnaissance importante sur la scène médicale internationale. Le psychiatre se servira de cette théorie pour étudier entre autres la schizophrénie et la psychose dans les années suivantes. Entre-temps, la rencontre et la collaboration avec Freud, le mouvement vers la psychanalyse plutôt que la psychologie expérimentale de l'école allemande. Puis viennent la démission du Burghölzli et l'ouverture d'un cabinet privé de psychothérapie, et les dissensions avec Freud qui culmineront dans la publication de la seconde partie des *Wandlungen und Symbole der Libido*⁴, marquant une rupture théorique, mais pas assurément personnelle, comme il est souvent cru – nous montrerons qu'il s'agira ici plutôt d'histoires personnelles et politiques qui mèneront à cette fatalité. S'ensuivront un isolement progressif, dans lequel ne tarderont pas à émerger des visions et rêves à caractère mythologique, lui rappelant ce qu'il avait pu observer chez ses patients schizophrènes et ce qu'il comprenait à l'époque comme symptomatique d'une psychose latente. L'expérience « visionnaire » narrée dans le *Livre Rouge* commence en décembre 1913 et durera jusqu'au début des années 1920, et témoigne, tant dans sa forme que dans son fond, d'une confrontation avec la folie, qui impliquera une transformation complète de sa compréhension de la psyché et des phénomènes psychiques. Cette expérience – ou plutôt ces quelques années – contient en germe l'intégralité de la psychologie de Jung, la *materia prima*, dont il dira qu'il passa sa vie à la développer dans ses théories scientifiques⁵.

La question de la folie dans le *Liber Novus* se situe donc à la croisée entre expérience visionnaire, littérature, théorie et clinique. Jung écrira à ce titre, dans la postface de cette œuvre, qu'elle « pourra apparaître comme une folie à l'observateur superficiel »⁶.

La question de la folie

⁴ Jung, C.G. *Wandlungen und Symbole der Libido*. München: Dtv, 1997[1912].

⁵ Voir par exemple Maillard, Christine. « Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung, document autobiographique, document culturel. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.1-12.

⁶ Jung, C.G. *Le Livre Rouge. Liber Novus. (Version texte)*. Sonu Shamdasani (ed.), Maillard (dir. trad.), Paris : L'Iconoclaste / La Compagnie du Livre Rouge, 2012, p.619, postface.

Il s'avère que cette observation fut faite par d'autres avant même la publication du *Livre Rouge*, la plupart du temps à la lecture des *Erinnerungen*, l'édition par Aniela Jaffé d'interviews données par Jung entre 1957 et 1959, comprises comme l'autobiographie de Jung. Donald Woods Winnicott par exemple diagnostiqua des états psychotiques depuis l'enfance de Jung dans sa fameuse recension de 1964 des *Erinnerungen*⁷, un diagnostic rétrospectif parmi tant d'autres, allant de syndromes narcissiques à des troubles de la personnalité borderline en passant donc par la psychose – la folie. Nous verrons d'ailleurs que c'est autant chez les défenseurs de l'œuvre de Jung et ses disciples que chez ses détracteurs qu'eut lieu une légendarisation, ou une mythologisation de cette partie de sa vie lui attribuant une personnalité pathologique, pour des raisons différentes.

Dans tous les cas, la publication du *Liber Novus* ouvre à nouveau ce chapitre trouble de l'histoire de la psychologie qu'est la Nekyia de Jung, puisque la narration livre un témoignage de première main de cette époque particulière dans la vie du psychiatre, un témoignage néanmoins ambivalent, puisqu'il s'agit dans ce document d'une romantisation, d'une narrativisation de son expérience visionnaire. Pour autant, il est à comprendre, si ce n'est comme autobiographie, comme document autobiographique⁸ dans lequel les limites entre littérature, psychologie et biographie s'effacent pour laisser place à une création brute reflétant une certaine réalité vécue par Jung. La narration présente plusieurs types de personnages, dont la portée symbolique impliquera souvent une évolution, une prise de conscience chez le narrateur, des personnages qui parfois présentent et portent en eux le thème de la folie. Celle-ci est donc un état, un stade, ou plutôt un passage obligatoire dans ce cheminement périlleux (« der Irrweg ») qui est celui du « Moi » de Jung, protagoniste de la narration, un passage soumis à l'accueil à l'irrationnel que Jung emprunta entre autres aux philosophies, systèmes de pensée et spiritualités orientales et extrême-orientales, tout comme certains de ses contemporains, qui voyaient dans les paradigmes propres à ces civilisations, l'altérité qui permettrait à la culture européenne de sortir de sa crise, dont il était tant question autour de 1900. La folie pourrait ainsi constituer une issue, sous certaines conditions constructives, à une crise de la culture et à une crise de l'humain - l'expérience de Jung dont il est question dans cet ouvrage résulte entre autres d'une dépression, d'une « crise de milieu de vie », que Jung résuma par une formule propre à son langage imagé en déclarant « avoir perdu

⁷ Winnicott, D.W. « Memories, dreams, reflections by C.G. Jung », *International Journal of Psychoanalysis*, 45, 1964, p. 450-455.

⁸ Voir Maillard, Christine. « Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung, document autobiographique, document culturel. » ; voir aussi Jung, C.G. *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925 by C. G. Jung*. Bollingen Series XCIX, Revised Edition edited by Sonu Shamdasani. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, p.48.

son âme », et dans laquelle il percevait un terrain d'immobilité, de rigidité, dans lequel les névroses pouvaient se développer à loisir.

Alors que la question du lien entre génie et folie, rapport très présent sur le plan créatif, s'est imposée dans l'esprit des intellectuels, philosophes et artistes depuis plusieurs siècles (rappelons-nous l'apophtegme que Sénèque attribua à Aristote : « Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit »⁹, la psychanalyse naissante à l'orée du XXe siècle tenta d'y répondre à maintes reprises et de manières diverses. Nous avons avec le *Livre Rouge* (1914-1930) de Carl Gustav Jung un exemple concret au sein de l'oeuvre poétique unique d'un des pères de la psychologie moderne, dont les intérêts éclectiques l'inscrivirent dans l'histoire culturelle, philosophique et spirituelle du XXe siècle, d'un discours *de* la folie et *sur* la folie, qui nous permet de questionner la place et le rôle de la folie dans l'élan créateur. Nous verrons que l'expérience vécue par Jung entraînera une reformulation théorique vis-à-vis de la folie, consécutive à une nouvelle compréhension des rapports entre vécu psychique normal et pathologique – la folie rentrant *dans ces deux vécus* –, créativité, génie, et expérience religieuse. La folie ne se trouve donc pas uniquement dans le contexte biographique de la création du *Livre Rouge*, mais aussi, et peut-être avant tout, dans le discours même de ce texte, autour de la question du sens. Au sens (« Sinn » en allemand) s'opposent contre-sens (« Widersinn ») et non-sens (« Unsinn ») dans la logique du discours de la narration, comme l'a démontré Paul Bishop dans un de ses articles¹⁰. À ces notions viennent faire écho des déclinaisons de la folie, en les termes de « Wahnsinn » et « Irrsinn » particulièrement présents dans le texte. La notion de « Narrheit » sera d'autre part utilisée associée à l'adjectif « göttlich »: la folie, qui peut aussi être « divine » a donc par ailleurs des implications sur le discours sur la religion et pourra constituer une voie d'accès à l'expérience religieuse.

Comme nous l'avons évoqué, le *Livre Rouge* ne peut être dissocié du contexte historique et culturel de son élaboration. Il nous apparaîtra au cours de notre étude que la crise de la culture européenne du début du XXe siècle joue un rôle fondamental dans l'émergence de l'expérience de Jung et de cette nouvelle compréhension qui s'imposera autant à lui qu'il sera allé la chercher, et que certains de ses contemporains, psychologues, artistes, écrivains, occultistes, vécurent une expérience similaire ayant entraîné une pensée similaire à la sienne.

⁹ Seneca, Annaeus. *De Tranquillitate animi* (XVII, 10).

¹⁰ Bishop, Paul. « Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahnsinn, Übersinn. Selbst- und Gottesvorstellungen im *Roten Buch* von C. G. Jung. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.135-152.

Nous verrons ainsi que cette œuvre n'est pas isolée, comme elle a pu être comprise, dans l'histoire du XXe siècle, et que c'est uniquement à travers une lecture historique et littéraire contextualisante qu'on saisira la profondeur et l'amplitude du propos étudié.

Sujet et problématique

Notre travail portera ainsi sur le sujet suivant : discours de la folie, discours sur la folie dans le *Liber Novus* de C.G. Jung : une réflexion sur la folie et la crise de la culture européenne autour de 1900, ainsi que leur dépassement, dans une pensée du XXe siècle issue de la culture germanique. Toute une série de questions s'imposent à nous dès l'énonciation de ce sujet, des questions qui provoqueront et suivront le raisonnement que nous développerons au cours de cette étude.

Tout d'abord concernant les contextes personnel et culturel dans lesquels l'expérience de Jung débutée en 1913 et donnant lieu à *Liber Novus* a vu le jour : Quels éléments de vie et événements survenus dans la jeunesse de Jung peuvent-ils avoir participé à l'arrivée de sa crise en 1913 ? Peut-on y cerner des éléments de rupture et de continuité ? Qu'est-ce que la narration que Jung fait de sa jeunesse nous indique concernant sa manière de concevoir les développements dans sa vie psychique au cours de son existence ? La rédaction et la publication des *Wandlungen* en 1911/1912 représentant la période charnière de rupture avec Freud et d'isolation, selon ses dires, ayant mené à sa crise de 1913, que nous apprend cet ouvrage sur sa manière de concevoir la psyché et quels liens pouvons-nous faire avec sa compréhension de sa crise ? Le contenu, la forme et le travail entourant cet ouvrage trahissent-ils l'imminence de la crise personnelle ? Sa reformulation du concept de libido nous apprend-elle quelque chose à ce propos, ou sur sa compréhension des troubles psychotiques ? Jung ayant eu l'intuition d'un lien entre sa crise personnelle et la crise de la culture européenne culminant dans la Grande Guerre, que pouvons-nous en dire ? Qu'est-ce que cette intuition nous apprend sur sa manière de concevoir la vie et les troubles psychiques ?

Nous tenterons de démontrer à ce sujet, nous servant des théories de Charles Taylor sur le « moi isolé » et le « moi poreux », et de Max Weber sur le « monde enchanté » pré-moderne et le « monde désenchanté » moderne, que la jeunesse de Jung peut être comprise comme celle d'une personnalité ballotée entre deux époques radicalement différentes, celles-ci ayant des effets très profonds sur cette personnalité et son appréhension du monde et d'elle-même. Cette nouvelle compréhension permet de saisir d'une manière nouvelle l'arrivée et le sens de la crise que Jung connut à partir de 1913.

Nous nous intéresserons ensuite directement à la crise de Jung, ce qu'il appela sa « confrontation à l'inconscient », à l'origine de *Liber Novus*. Nous nous demanderons alors : Qu'est-ce que nous apprend la recherche d'un mythe personnel chez Jung ? Quel lien pouvons-nous établir entre cette recherche et la recherche d'un sens de vie ? Pouvons-nous trouver des signes avant-coureurs de sa crise personnelle dans ses écrits de cette époque et d'autres éléments biographiques ? La Nekyia de Jung a-t-elle été romantisée par lui-même et ses hagiographes et biographes ? Que pouvons-nous dire des diagnostics que des psychanalystes, hagiographes, biographes, historiens des idées et de la psychologie, et divers auteurs ont fait de Jung ? Jung a-t-il vraiment narrativisé une expérience de la folie ?

Ici, nous verrons que la crise personnelle de Jung n'est pas une expérience de la folie, comme il a été souvent écrit. Dans un premier temps, il nous apparaîtra qu'on retrouve l'arrivée de cette crise dans les *Wandlungen und Symbole der Libido*, ce que sa rédaction représenta pour Jung et la remise en question que ce texte déclencha. Ensuite, il sera démontré que « la folie de Jung » est une légende reposant sur des diagnostics retrospectifs sans fondements scientifiques.

Puis nous étudierons le discours sur la folie développé dans *Liber Novus*. Comment Jung définit-il la folie dans le *Livre Rouge* ? Le discours du *Liber Novus* relate-t-il plusieurs types de folie ? Pouvons-nous différencier différents types de folie dans la narration de l'ouvrage ? S'agit-il d'une réflexion intime, différente des publications théoriques de Jung ? Qu'est-ce que la « folie divine » dans la narration du *Livre Rouge* ? Qu'est-ce que cela nous apprend sur l'œuvre et la conception de Jung à propos des troubles et de la vie psychique ? Quel rôle joue la folie dans la narration du livre, et par extension, dans la philosophie de la culture propre à la pensée jungienne ? Quel sont les liens entre le discours sur la folie et le personnage de Philémon ? S'agit-il ici d'un discours sur la folie et la connaissance ? Le discours de *Liber Novus* ayant été défini par son auteur comme un discours téléologique relatant la transformation de la personnalité dont il fut sujet, quel rôle la folie joue-t-elle dans cette transformation ? Y-a-t-il un rapport entre personnel et collectif dans le discours du *Livre Rouge* ? Lequel ?

Ces deux chapitres commenteront et analyseront la narration du *Liber Novus*, en particulier son discours sur la folie, analyse qui débouchera sur la théorisation d'une typologie de la folie dans le texte, composée de deux folies profanes et d'une folie dite « divine ». Nous verrons que chacun de ces types de folie joue un rôle spécifique dans le développement psychologique retracé dans la narration, et que la « folie divine », représentant une aspiration

religieuse, en est la plus importante. Nous détaillerons les tenants et aboutissants de celle-ci, en particulier l'abord spécifique de la connaissance qu'elle offre.

Enfin, notre étude, à des fins de contextualisation et dans l'optique de comprendre plus profondément l'expérience de Jung et son propos à ce sujet, portera sur une analyse transtextuelle par comparaison avec des ouvrages littéraires contemporains au *Livre Rouge*. On se demandera alors : d'autres auteurs ont-ils perçu l'imminence, ou bien disserté sur la crise de la culture européenne autour de 1900 ? Ont-ils perçus les rapports entre crise collective et crise personnelle ? Quelle compréhension de la Grande Guerre les auteurs en question ont-ils eue ? Est-elle similaire à celle de Jung ? Ont-ils eux aussi questionné la valeur de la science ? De la normalité ? Y est-il question d'un prophétisme en lien avec la crise culturelle de l'époque ? D'autres auteurs ont-ils observé un changement d'ère ou des changements religieux à cette époque ? Quel rôle joue la figure christique dans la littérature du début du XXe siècle ? Comment le dépassement de la crise culturelle était-il conçu ? Quels sont les tenants et les aboutissants de la crise personnelle chez ces auteurs ? Et du dépassement de cette crise personnelle ?

De nombreuses similitudes entre les différentes narrations étudiées seront relevées ici, à travers plusieurs « entrées » d'analyse porteuses de sens concernant le sujet que nous étudions. Nous verrons alors que la crise culturelle autour de son époque, ainsi que son dépassement, ont été appréhendés de manière similaire par chacun de ces auteurs, et que chacun a perçu une association entre macrocosmos et microcosmos, si bien que les différents romans relatent aussi une crise personnelle et son dépassement sous la forme d'un « réenchantement du monde » palliant à sa désacralisation, à travers une aspiration religieuse personnelle.

Le questionnement de la folie dans cette œuvre récemment parue qu'est le *Livre Rouge*, ouverte à un champ de possibles très large dans le domaine de la recherche universitaire, fut seulement évoqué d'un point de vue clinique, mais n'a pas fait l'objet d'une recherche approfondie quant à ses enjeux culturels, dans le contexte changeant et artistiquement foisonnant de ce XXème siècle. L'originalité de ce sujet repose donc d'une part sur la remise en question des éléments biographiques d'une crise souvent comprise comme « psychotique » dans la vie de Jung, et d'autre part sur l'interrogation du discours littéraire du *Liber Novus*, relatant cette crise et son dépassement, et ayant contribué à la formation d'une approche théorique et clinique de la folie, et d'une pensée sur ses enjeux culturels. Ceux-ci se situent dans le contexte occidental, dans l'intérêt de Jung pour les penseurs hétérodoxes de sa culture,

mais aussi dans les réponses qu'il a pu trouver dans les cultures orientales, dans l'altérité qui lui permit de dépasser son mode d'appréhension du monde et qui fut assimilé, dans une certaine mesure, « à de la folie ».

Présentation de notre étude

Nous répondrons donc à ces questions en plusieurs temps. Nous retracerons tout d'abord le contexte biographique ayant mené à l'émergence de cette expérience spécifique et de cette pensée chez Jung, en proposant une lecture nouvelle et originale des développements de la personnalité de Jung dans sa jeunesse en lien avec son contexte historique et culturel. Nous verrons que son appréhension de certains phénomènes peut être tout à fait paradoxale selon la période de sa vie, à l'image des phénomènes occultes par exemple. Nous suivrons ici le développement de ses travaux scientifiques à partir de 1901 jusqu'à la publication des *Wandlungen und Symbole der Libido* en 1911-1912.

Dans une seconde partie, nous nous concentrerons sur l'expérience que Jung nomma sa *Nekyia*, sur sa réception et l'histoire de la légende de sa folie chez ses partisans et chez ses détracteurs. Nous rappellerons les éléments-clef de son témoignage à ce sujet et offrirons une nouvelle lecture de cette crise, dans laquelle nous démontrerons le caractère infondé des diagnostics ayant été réalisés à ce propos.

Une troisième partie, centrale dans notre étude et composée de deux chapitres, viendra commenter et analyser le discours sur la folie dans le *Livre Rouge* dans une démarche phénoménologique suivant le déroulé de la narration, des chapitres de l'ouvrage. Nous développerons ici une typologie de la folie dans ce discours, différenciant deux types de folie profanes (que nous nommerons « l'homme coupé de son âme » et « la dissolution du Moi dans le chaos des profondeurs » - ou « la folie des profondeurs » dans une logique de compréhensibilité) et une folie dite divine. Le premier type de folie profane s'avère tout à fait original dans l'histoire de la psychologie, moins dans l'histoire de la littérature et de l'ésotérisme, comme nous le verrons dans le tout dernier chapitre de notre étude. Le second type offrira une définition nouvelle de la folie telle que conçue par la plupart, s'orientant vers la psychose, et le situera dans le mouvement psychique de développement de la personnalité. La folie divine sera étudiée en profondeur (un chapitre entier lui sera consacré) de par son caractère central dans l'ouvrage ainsi que son importance dans le développement psychologique du protagoniste. Ce type de folie est lui aussi original dans le domaine de la psychologie, mais trouve des ressemblances avec certaines pensées philosophiques et religieuses, comme nous le verrons. Dans ce cadre, nous jetterons un regard nouveau sur la

narration du *Livre Rouge*, allant parfois à contre-courant des lectures de l'ouvrage publiées jusqu'ici et s'attardant sur les points essentiels du propos de Jung.

Enfin, le cinquième chapitre proposera une analyse comparative transtextuelle du *Livre Rouge* et de six romans de trois auteurs différents : *Demian*¹¹ et *Der Steppenwolf*¹² de Hermann Hesse ; *Die unbekannte Größe*¹³ et *Die Verzauberung*¹⁴ de Hermann Broch ; ainsi que *Das grüne Gesicht*¹⁵ et *Der weiße Dominikaner*¹⁶ de l'auteur et occultiste autrichien Gustav Meyrink. Nous verrons à cette occasion que de nombreuses similitudes thématiques et sémiotiques s'offrent au lecteur de ces différentes narrations, témoignant de l'influence du contexte culturel de l'époque et leur déniaient donc leur caractère d'œuvres isolées. Nous verrons ici que la crise culturelle a été perçue similairement par ces différents auteurs, y compris dans ses tenants et aboutissants, ainsi que dans son issue, par la possibilité de l'arrivée d'une nouvelle ère religieuse ou/et culturelle dans laquelle certains symboles, certaines figures et philosophies, « Weltanschauungen », joueraient un rôle prépondérant. Il nous apparaîtra aussi que l'appréhension par Jung d'un lien entre crise collective et crise individuelle n'est pas unique, et que différents éléments fondamentaux de cette deuxième eux aussi se retrouvent dans ces différentes narrations. Le dépassement de cette crise personnelle, bien que trouvant des différences de fond, concernant sa valeur psychologique, philosophique, métaphysique ou non, s'avère néanmoins, dans sa forme et l'expérience du monde et de soi qu'elle implique, dont témoigne la phénoménologie développée dans les narrations, tout à fait similaire.

Nous clorons ici l'introduction à notre étude, en citant un dialogue que le Moi du *Livre Rouge* entretient avec son âme, espérant éveiller la curiosité de notre lecteur et l'inclinant ainsi à entamer avec nous, à la suite de Jung, une descente dans ses propres profondeurs et une remontée dans une forme renouvelée, à la suite aussi des grands mystiques, de toutes époques, connus ou anonymes, ayant vécu le mystère de la mort et de la renaissance – et d'une certaine forme de folie :

L'âme me parla alors et dit : 'Mon sentier est lumière'.

¹¹ Hesse, Hermann. *Demian, die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend*. In *Sämtliche Werke Band 3*. Volker Michels (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

¹² Hesse, Hermann. *Der Steppenwolf*. In *Sämtliche Werke Band 4*. Volker Michels (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

¹³ Broch, Hermann. *Die Unbekannte Größe*. In *Kommentierte Werkausgabe, Band 2*. Michael Lützel (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

¹⁴ Broch, Hermann. *Die Verzauberung*. In *Kommentierte Werkausgabe, Band 3*. Michael Lützel (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

¹⁵ Meyrink, Gustav, *Das Grüne Gesicht*. In *Gesammelte Werke, zweiter Band*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917.

¹⁶ Meyrink, Gustav. *Der weiße Dominikaner*. Aus dem Tagebuch eines Unsichtbaren. Berlin: Holzinger, 2016.

Mais je répondis, outré : ‘Appelles-tu lumière ce que nous les hommes appelons les pires ténèbres ? Appelles-tu la nuit le jour ?’
Alors mon âme prononça des mots qui suscitèrent ma colère : ‘Ma lumière n’est pas de ce monde’¹⁷.

¹⁷ LR, p.184.

PARTIE I

I/ Un contexte de crise et de changement à l'origine du *Liber Novus* : l'ingérence régulière du « tout-autre » dans la vie consciente.

Nous nous devons, d'emblée, afin d'introduire les premiers événements qui seront considérés comme des prémices de la crise que Jung traversa entre 1913 et 1918, et qui en influenceront la compréhension qu'il en eut, d'évoquer un élément primordial de l'expérience que Jung fit lors de cette crise, comme en atteste l'importance de cette idée dans *Liber Novus* : le « *Mysterium* ». En effet, il est compliqué de comprendre les développements théoriques de Jung sur l'inconscient et sur les divers mouvements de l'âme sans analyser l'expérience qu'il fit, dès l'enfance, des phénomènes de ce domaine, et la façon dont il les comprit et assimila. Avant même qu'il ne soit question de l' « inconscient » dans sa vie, Jung put observer des phénomènes qui ne relevaient pas du normal, de l'habituel, du connu, soit parce qu'ils n'étaient selon lui pas accessibles à son entourage ou au commun des mortels, soit parce qu'ils appartenaient au domaine d'effectivité de forces inconnues, invisibles, et prépotentes face à l'individu qui en fait l'expérience. Par normal, nous entendons ce qui est conforme à la norme en vigueur dans une société, dans une culture particulière, ce qui est reconnu comme acceptable et appartenant à tout un chacun ainsi qu'à l'ensemble d'une collectivité particulière, la généralité d'un phénomène – le normal se différencie ainsi de l'anormal, qui ne se manifeste qu'auprès de certaines personnalités isolées et marginalisées de par leur accès à ce domaine sortant de l'ordinaire. Au prisme de cette définition, l'anormal se retrouve chez les chamanes et les mystiques de toutes cultures, chez les spiritistes notamment et chez les psychotiques, dans ce que la psychiatrie moderne considère comme pathologique. Cette idée de normalité, Jung s'y confrontera et la rejettera pendant sa « période du *Liber Novus* », de 1913 à 1930.

Nous nous heurtons d'ores et déjà à un problème systémique en pensant à certaines expériences psychologiques ayant façonné la vie et l'œuvre de Jung, un problème trouvant sa source dans la manière qu'il eut de comprendre celles-ci et par la suite de les conceptualiser et de concevoir sa théorie psychologique. D'une part, qualifier ces expériences de phénomènes parapsychologiques ou spirites, de manifestations du divin, ou provenant d'une ingérence de l'inconscient dans la vie consciente du sujet, nous enferme directement dans le

champ de compréhension de notre sujet d'étude, qui en outre évolue au fil de sa vie. D'autre part, et nous le verrons plus tard dans cette étude, nous postulerons une scission de l'œuvre et de la pensée de Jung : sa pensée publique, exotérique, empreinte des évolutions nosographiques de la psychiatrie du XX^e siècle et de sa compréhension et formulation psychologique de la vie psychique ; puis sa pensée ésotérique, intime, qui nous est parvenue dans des publications posthumes ou de la toute fin de sa vie – nous pouvons penser ici au *Liber Novus* bien sûr, aux *Septem Sermones ad Mortuos*, ou bien à des considérations personnelles qu'il partagera avec certains de ses proches. Ainsi par exemple, à défaut d'utiliser le terme d'« inconscient » dans *Liber Novus*, il décrira son expérience des « profondeurs » et de l'endroit particulier en celles-ci qu'est le *Mysterium*.

Il nous faut dès lors, pour étudier certaines expériences de sa jeunesse que nous pouvons penser comme des éléments précurseurs de sa crise de 1913, adopter un vocabulaire et une approche qui nous éviteront de construire une réflexion sur des conceptions erronées, inadéquates vis-à-vis de la compréhension qu'en eut Jung. Le terme d'« inconscient » pourrait en être ainsi de facto proscrit. Toutefois, Jung l'utilisa tout au long de son œuvre : nous adopterons donc la définition qu'il en eut lorsque nous utiliserons ce terme. Cette définition évoluera au cours de sa vie, mais sera relativement fixée à partir de 1912 (dans sa nature ; bien que les contenus de l'inconscient, les mécanismes et processus divers qu'il lui reconnaît viendront à être précisés ou changés) – voici donc la définition qu'il en donne dans ses *Types Psychologiques* en 1921 :

Das Unbewusste ist m.E. ein psychologischer Grenzbegriff, welcher alle diejenigen psychischen Inhalte oder Vorgänge deckt, welche nicht bewußt sind, d.h. nicht auf das Ich in wahrnehmbarer Weise bezogen sind¹⁸.

Les expériences de Jung auxquelles nous allons nous intéresser sont toutes empreintes d'un sentiment particulier, émanant de la nature même de leur objet, que Jung qualifia à de nombreuses reprises dans les *Erinnerungen* de « unheimlich ». Cette impression d'inquiétante étrangeté (à laquelle nous reviendrons et pour reprendre l'excellente traduction que Marie Bonaparte fit du titre de l'essai de Freud, *Das Unheimliche*¹⁹, en 1933) renvoie, ainsi qu'il sera souligné dans l'étude de ce chapitre, à plusieurs qualités de l'objet expérientiel : le

¹⁸ Jung, C.G. *Psychologische Typen*. In *Gesammelte Werke* 6. Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz-Eisner, Dr. med. Franz Riklin, Dr. phil. Leonie Zander (Hrsg.) Ostfildern : Patmos Verlag, 2011, §915.

¹⁹ Freud, Sigmund. « Das Unheimliche ». In Sigmund Freud: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet Bd. XII*. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1999[1919].

caractère d'étrangeté évidemment, l'anormal, comme nous l'avons évoqué au début de ce chapitre, la prépotence (das « Übermächtige²⁰ ») et le numineux notamment. Ces qualités se retrouvent dans l'expression utilisée par Rudolf Otto dans son essai *Das Heilige*²¹ pour décrire son idée du *Mysterium* : « das Ganz Andere », le « tout-autre » :

Das religiös Mysteriöse ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das ‚Ganz Andere‘, das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum ‚Heimlichen‘ schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende²².

Cette définition s'applique en tout point aux expériences de jeunesse de Jung que nous étudierons dans ce chapitre – aussi, nous garderons cette définition du *Mysterium* tout au long de notre étude. En ce qui concerne l'idée que Jung avait du *Mysterium* pendant sa période *Liber Novus*, ce lieu ou moment, cette modalité dirons-nous, au sein des profondeurs, d'étrangeté radicale appelant à une transformation radicale, à une métamorphose, et l'idée que Rudolf Otto développe dans *Das Heilige*, nous ne pouvons établir un lien direct, bien que la similitude soit frappante²³. Quoi qu'il en soit, le tout-autre – ou tout-étranger – peut être conçu selon nous comme un extrême sur le spectre familiarité/étrangeté, et l'inquiétante étrangeté comme une variation plus subtile.

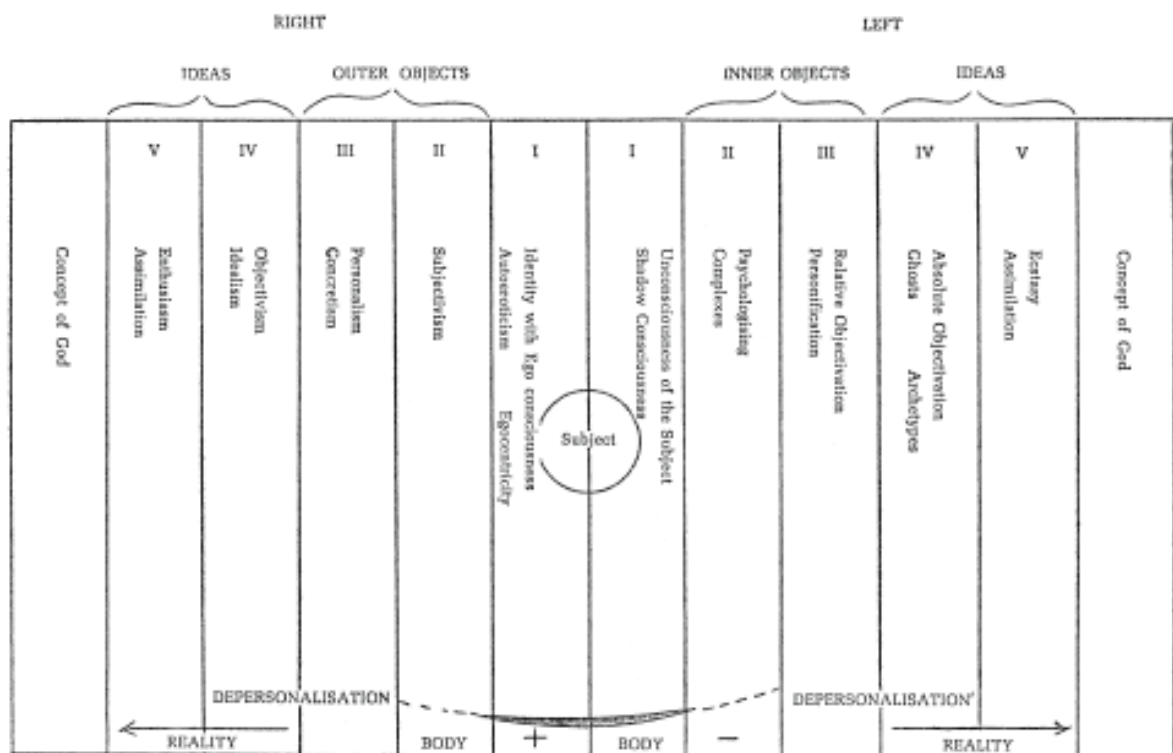
Jung présenta le 9 février 1934 pendant un cours qu'il donnait à l'ETH de Zurich un diagramme sur les différents niveaux ou possibilités de l'expérience de conscience, que nous reproduisons ici :

²⁰ Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917, p.22.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p.29.

²³ Voir partie III de notre travail.



Jung, C.G. *History of Modern Psychology. Lectures Delivered at ETH Zurich. Volume 1, 1933-1934*. Edited by Ernst Falzeder. Princeton: Princeton University Press, 2019, p.117.

Le sujet, le moi, se trouve au centre. Sur la gauche du diagramme (la légende au-dessus stipule « RIGHT ») sont catégorisées les possibilités d'expérience extérieure, du monde extérieur ; sur la droite les cinq niveaux de « l'expérience de l'inconscient », pourrions-nous dire. La sixième case relève du psychoïde²⁴, l'homme ne peut en faire l'expérience). De chaque côté de l'expérience de conscience (intérieur ou extérieur) s'établit un ratio : plus on s'éloigne du subjectif, plus on entre dans l'objectif – Jung avait naturellement postulé la réalité de l'âme, ou de l'inconscient, avant 1934²⁵. Autrement dit, plus on s'éloigne du subjectif, du connu, plus on approche l'objectif : l'inconnu, l'étranger – jusqu'au niveau du tout-étranger. Celui-ci se trouve ici à partir de la quatrième case de droite, de l'expérience de l'inconscient. Jung explique à propos du diagramme :

²⁴ Un élément psychoïde pour Jung est un contenu psychique « transcendant », en ceci qu'il se situe à l'extrême fin « invisible, ultraviolet » du spectre psychique et ne peut devenir conscient. C'est ainsi par exemple la qualité essentielle de l'archétype. Voir Jung, C.G. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, GW 8 §417, et Jung, C.G. *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, GW 8 §840.

²⁵ Voir partie II de notre travail.

In the fourth section the objects become even more pronounced, but here they have already become so autonomous and so *strange* that they can *subjugate* us entirely. All these inner objects have the tendency to extract the I from its comfortable snail's house²⁶.

Par les éléments mis en exergue dans la citation, Jung décrit l'étrangeté radicale et la prépotence des contenus du tout-étranger, du tout-autre.

Un peu plus loin, il dit :

We find a similar point of attraction in section V, but there it works in the opposite direction. Here there is a magnet that draws people out of themselves, thereby inducing the phenomena of ecstasy. Here we find '*the entirely other*', the Latin *totaliter aliter*. Already in sections II and III we have *some premonition of something 'other'*. [...]But we get a first dim inkling of something very *uncanny* in ourselves, something very different from the picture we had made of ourselves ; In section V this work is completed, and there appears something completely different and superhuman. When this "other" begins to draw us toward it, we forget ourselves, leading to a depersonalization, which is felt to be the "entirely other," the *totaliter aliter*. This is the sphere of ecstasy and of mystical experience, in which man is dissolved in an absolute self. The experiences told by mystics describe precisely this stepping out of reality.²⁷

Ici, Jung décrit très bien ce que nous appellerons le « tout étranger » dans notre étude et souligne en outre son caractère « uncanny » : « unheimlich », par lequel il qualifie notamment le royaume qu'il lie au tout étranger, et dont il sera question à de nombreuses reprises dans ce chapitre de notre étude : « das unheimliche Reich ».

Le tout-autre décrit ainsi la nature de certaines expériences ou de certains objets complètement étrangers au champ de conscience, impersonnels, qui appartiennent dans la terminologie jungienne au domaine de l'archétypique, de l'inconscient collectif, et sont caractérisés par leur nature numineuse. Ainsi, nous comprendrons dans notre étude le « tout-étranger » comme synonyme du « tout-autre ».

²⁶ Jung, C.G. *History of Modern Psychology. Lectures Delivered at ETH Zurich. Volume 1, 1933-1934*. Ernst Falzeder (ed). Princeton: Princeton University Press., 2019, p.116 – italiques ajoutés ; dorénavant cité comme « *ETH Lectures 1* » suivi du numéro de page.

²⁷ *Ibid*, p.120 – italiques ajoutés.

Nous nous proposons donc d'aborder notre étude par une démarche phénoménologique, retraçant les ingérences du tout-autre, qui se firent au long de sa jeunesse, dans sa vie consciente, ainsi qu'elles sont racontées dans les *Erinnerungen*. En raison du statut problématique de l'ouvrage²⁸, nous avons comparé la narration des *Erinnerungen* aux dires directs de Jung retranscrits dans les *Protocols*²⁹ des *Erinnerungen* et aux parties qu'il a lui-même rédigées et pouvons affirmer que les récits sont quasi-identiques concernant la période de l'enfance. Ainsi, et en évitant de s'enfermer dans une théorie quelconque, nous pourrions cerner la manière dont Jung fit l'expérience de diverses facettes de la vie psychique et appréhenda, intimement, les objets de son expérience : les manifestations de l'inconnu, du tout-autre d'une part – que nous pourrions rapprocher de ce que Wolfgang Fach et Harald Atmanspacher nomment les « expériences exceptionnelles »³⁰ –, et la constitution de sa propre personnalité d'autre part. Cette phénoménologie que nous proposons se rapporte ainsi à deux objets : aux expériences exceptionnelles se rapportant aux phénomènes extérieurs dans la typologie « résultant du cadre du monisme à aspect duel » telle que conceptualisée par Atmanspacher et Fach³¹, donc aux phénomènes du tout-autre extérieur à Jung ; et à la conscience de Jung, à la manière dont il appréhenda sa personnalité. Ce dernier objet d'étude, l'observation de « l'expérience de la conscience » telle que Jung la fit dans son extimité, similaire à la « phénoménologie de l'esprit » hégélienne³², correspondant lui aux « phénomènes internes » du système développé par Fach et Atmanspacher, ensuite conceptualisé d'une manière spécifique par Jung : la dissociation non-pathologique de sa personnalité.

1 – PETITE ENFANCE : LA DÉCOUVERTE DU ROYAUME DE L'INQUIETANTE ETRANGETÉ

a. Un héritage particulier

²⁸ Voir chapitre II, partie 3 de notre travail

²⁹ Jaffé, Aniela. *Protocols of Aniela Jaffé's interviews with Jung for Memories, Dreams, Reflections*. Library of Congress, Washington D.C. (original in German).

³⁰ Fach, Atmanspacher. « A structural-phenomenological typology of mind-matter correlations ». *Journal of Analytical Psychology* 58, 2013, pp.219–244 - trad pers.

³¹ *Ibid*, p.235 - trad pers.

³² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Erstausgabe. Bamberg/Würzburg: Verlag Joseph Anton Goebhardt, 1807.

Jung naît le 26 juillet 1875 à Kesswil, dans une famille suisse relativement modeste. Son père, le pasteur Johann Paul Achilles Jung, un homme simple et bienveillant selon ses fidèles, représenta pour son fils la foi qui suit aveuglément les préceptes d'une confession dépassée. Cette appréhension de la religion, pour Jung, ne permet pas l'expérience directe du divin, ou de l'inconscient comme il l'entendit plus tard dans sa carrière. Sa mère, Emilie Preiswerk, de son nom de jeune fille, était une femme ambivalente dont la partie mystérieuse, « unheimlich », fut un sujet d'angoisse pour son fils Karl Gustav (celui-ci garda l'orthographe modernisante de son prénom jusqu'à la fin de ses études, comme en attestent des inscriptions datées de 1898 et 1899 dans ses exemplaires d'ouvrages de Kant et de Krafft-Ebing³³). C'est donc avant tout à la partie maternelle de ses ancêtres que nous allons ici nous intéresser, puisque Emilie Preiswerk appartient à une lignée de personnes en lien avec l'anormal, le tout-étranger, et que son mari, par ses modalités de fonctionnement, était coupé *a priori*, selon Jung, de toute forme de contact avec ce domaine.

Les visions, la glossolalie, et la croyance aux esprits était chose courante dans la famille Preiswerk. Selon les histoires de famille relayées par Emilie notamment, la grand-mère maternelle de Karl Gustav connut un épisode étrange à vingt ans, après une importante fièvre, lors duquel on la crut morte pendant trois jours avant qu'elle ne revienne à la conscience suite à l'apposition d'un fer chauffé au rouge sur le sommet du crâne³⁴. Cette grand-mère, Augusta Faber, connut ensuite régulièrement des épisodes de somnambulisme lors desquels elle proférait des paroles prophétiques³⁵. C'est aussi à elle que remonte la tradition familiale de considérer sa propre personne comme scindée en deux entités – Jung les nomma personnalité 1 et 2. Son mari, l'Antistes Samuel Preiswerk, était souvent sujet à des visions, contenant parfois des scènes dramatiques entières avec des dialogues, une disposition qu'il partageait avec son frère Alexander et sa sœur Dorothea³⁶. Jung raconta en 1957 à Aniela Jaffé, comme stipulé dans les *Protocols*, que son grand-père maternel parlait régulièrement au fantôme de sa première femme décédée en 1825 et confiait à ses filles la tâche de chasser les esprits qui l'empêchaient de se concentrer lorsqu'il étudiait ou écrivait ses sermons³⁷.

³³ Voir Shamdasani, Sonu. *C. G. Jung, A Biography in Books*, New York, London: W. W. Norton & Company, 2012, pp.24, 35.

³⁴ Jung, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, GW 1 §37.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid* §37; voir aussi Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte der Helly Preiswerk*. Munich: Kindler Verlag. 1975, p.17; et Bair, Deirdre. *Jung. A biography*. Boston: Little Brown, 2003, p.17.

³⁷ *Protocols*, p.50.

Emilie Preiswerk grandit ainsi plongée dans un environnement spiritiste en considérant ces phénomènes, qu'elle décrivait dans une sorte de journal³⁸ comme normaux – Jung raconta par exemple à Aniela Jaffé en mai 1957 que sa mère considérait que les bactéries étaient des esprits (« Geister »)³⁹. Tout au long de sa vie, elle fut témoin de différentes manifestations étranges et développa un intérêt particulier pour la parapsychologie⁴⁰. En 1895, elle rencontra régulièrement sa belle-sœur, Celestine (que Jung décrit en 1902 comme frisant le psychotique⁴¹), alors que leurs maris respectifs (Johann Paul Achilles et Rudolf, le frère d'Emilie et père d'Helene Preiswerk, cousine de Jung et médium dont il analysa les séances pour sa thèse de doctorat), se trouvaient sur leur lit de mort et qu'elles discutaient toutes deux des visites que leur faisaient des esprits le soir ainsi que de la possibilité d'un héritage de leur faculté de seconde vue par la génération suivante⁴². Deux des frères d'Emilie et de Rudolf avaient des « hallucinations »⁴³. Une des sœurs d'Helene Preiswerk (Louise ?) aurait été « hystérique, visionnaire »⁴⁴ ; Johanna Gertrud (« Trudi »), la sœur de Carl Gustav, aurait elle aussi eut un don de médiumnité⁴⁵.

Cette tendance familiale, nous ne la qualifierons, par souci d'objectivité théorique et comme expliqué plus haut, ni de pathologique, de somnambulique, de parapsychologique, de spirite, ou de mystique. En revanche, il est indéniable qu'il s'agit là d'une sensibilité accrue, d'une inclination à porter une attention soutenue au monde intérieur ou subtil, d'une propension à aviver des images, des visions qui proviennent du tout-autre. Nous ne pouvons postuler ici d'un épiphénomène à l'expérience de visions et aux narrations de ces histoires par sa mère, ou d'un état « inné », mais il semblerait que Jung, qui fut aussi sujet à des visions comme nous le verrons plus bas, ait considéré cette tendance comme un héritage familial. Dans une interview inédite que Henri F. Ellenberger donna à Aniela Jaffé le 22 Août 1963⁴⁶, Jaffé affirma à Ellenberger, parlant des visions de Jung, qu'elles étaient héritées de ses ancêtres. Jaffé aurait indiqué, signifiant la sensibilité de Jung à ce propos : « Ahnenerbe

³⁸ Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jung's Medium*, p.17.

³⁹ *Protocols*, p.67.

⁴⁰ Ellenberger, Henri F. Interview inédite d'Aniela Jaffé, 22 août 1963. Archives du Centre Henri Ellenberger, Hôpital Sainte-Anne, Paris, p.2.

⁴¹ Jung, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, GW 1 §37.

⁴² Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jung's Medium*.

⁴³ Jung, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, GW 1 §37.

⁴⁴ *Ibid* - trad pers.

⁴⁵ Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jung's Medium*, p.17.

⁴⁶ Ellenberger, Henri F. Interview inédite d'Aniela Jaffé, 22 août 1963.

wirkte sehr stark in ihm »⁴⁷. Dans le contexte de son enfance rurale, le jeune Jung se trouva être un enfant solitaire, très sensible et introverti :

Dieses unkindliche Verhalten ging einerseits mit einer großen Sensitivität und Verletzlichkeit zusammen, andererseits – und dies in besonderem Maße – mit der großen Einsamkeit meiner frühen Jugend. [...] Ich spielte allein und auf meine Manier. [...] Ich war mit Andacht in meine Spiele versunken und konnte es nicht ausstehen, dabei beobachtet oder beurteilt zu werden.⁴⁸

b. L'initiation au *Mysterium*: le rêve du phallus souterrain

Le contact avec le tout-autre se fit tôt, selon la narration des *Erinnerungen*, autour de trois ou quatre ans⁴⁹, avec le fameux rêve du phallus souterrain, que Jung présente comme le premier rêve dont il se souvient. D'après la description qu'il fait de sa compréhension première du rêve, il considéra le phallus comme une sorte de Dieu secret, lié d'une manière ou d'une autre à Jésus⁵⁰, et le rêve comme une initiation à ce Dieu, une « initiation au royaume des ténèbres »⁵¹. Ce n'est que bien plus tard qu'il reconnaît les éléments du rêve comme impersonnels, envoyés par « un Autre », et relevant donc du tout-autre, de l'inconscient collectif : il interprète la forme siégeant sur le trône comme un phallus rituel, le trou comme une tombe, la voûte, qui ne pouvait être une cryptomnésie renvoyant au donjon de Schaffhouse⁵², et le motif de l'« anthropophagie dans le symbolisme de la communion »⁵³. Cependant, il est indubitable que l'enfant ait été directement pris par ce qu'il nommera plus tard le « numineux », l'action – ou l'impression – du sacré sur la conscience. Le « vers » phallique est immédiatement appréhendé comme divin, et l'empreinte profonde laissée ne peut être que l'œuvre du tout-autre. Ainsi, Jung âgé conçoit ce rêve comme marquant le début de sa « vie spirituelle »⁵⁴ et le jeune Jung comprend cette « révélation » comme une initiation aux mystères du « Dieu souterrain ». Le caractère de « tout-autre » du rêve en fait une

⁴⁷ Ellenberger, Henri F. Interview inédite d'Aniela Jaffé, 22 août 1963, p.1.

⁴⁸ *Erinnerungen*, p.24.

⁴⁹ *Ibid*, p.18.

⁵⁰ *Ibid*, p.19.

⁵¹ Jaffé, Aniela. *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, p.34.

⁵² *Erinnerungen*, p.19.

⁵³ *Ibid*, p.21.

⁵⁴ *Ibid*, p.21.

première conscientisation d'une manifestation d'un autre monde ayant eu lieu lors du sommeil, dans un rêve.

c. « Das unheimliche Reich », l'horreur, les angoisses et le *Mysterium*

Une des caractéristiques de cet événement est le ressenti de l'enfant pendant le rêve, l'horreur, se prolongeant subséquemment dans l'angoisse :

Vor Angst war ich wie gelähmt. In diesem unerträglichen Augenblick hörte ich plötzlich meiner Mutter Stimme wie von außen und oben, welche rief: ‚Ja, schau ihn dir nur an. Das ist der Menschenfresser!‘ Da bekam ich einen *Höllenschrecken* und erwachte, schwitzend vor Angst. Von da an hatte ich viele Abende lang Angst einzuschlafen, weil ich fürchtete, ich könnte wieder einen ähnlichen Traum haben⁵⁵.

Le lecteur, au regard du rêve narré dans la biographie, ne peut lier cette horreur (« Höllenschrecken » !) qu'à l'omnipotence de la figure à laquelle le rêveur fait face et à l'incompréhension totale – donc au sentiment d'étrangeté radicale, de tout-étranger –, les deux facteurs étant naturellement synchrones et associés. Cette réaction de l'enfant est bien ce que Rudolf Otto désigne sous le terme de « Schauervoll » ou « Grauen », désignant ainsi une des premières formes que peut inspirer à son sujet le moment du numineux. Dans le passage « Das Moment des Tremendum », à comprendre du « *mysterium tremendum* », on lit :

Denn Grauen ist nicht normale, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen, wenn auch in noch so roher Form, ein erstes Werten nach einer Kategorie, die nicht im übrigen, gewöhnlichen, natürlichen Bereiche liegt und nicht auf Natürliches geht ...⁵⁶

Il est clair que c'est un sentiment auquel Jung fut maintes fois confronté et qu'il connaissait bien. À la fin de sa vie, expliquant à Jaffé l'alternance des figures archétypales rencontrées au fil du cheminement intérieur, de l'individuation, il souligne l'augmentation de « charge numineuse » caractérisant l'accès à une couche plus collective de la psyché inconsciente (ou à une couche plus profonde de l'inconscient collectif si l'on veut) – et donc

⁵⁵ *Ibid*, p.19 – italiques ajoutés.

⁵⁶ Otto, Rudolf. *Das Heilige*, p.17.

de chaque archétype que le sujet de l'expérience y rencontre : l'anima est plus numineuse que l'ombre, « der alte Weise » est plus numineux que l'anima etc. Ainsi, il désigne la personnalité mana (vieux sage) comme « der uralte Sohn der Mutter », qui ne peut être qu'appréhendée de loin, intuitivement, car représentant une « horreur » que personne ne pourrait supporter. Ces réflexions sont des variations de ce qu'Otto décrit par le « tremendum ».

Un exemple particulièrement parlant de cette caractéristique de l'expérience numineuse se trouve décrit dans un des cours que Jung donna à l'ETH le 23 février 1934, à propos de l'ascète et saint patron de la Suisse, Nicolas de Flüe :

However, he had a powerful experience of an inner and unorthodox nature: a vision of the Holy Trinity. This left a lifelong mark on him. In the vision, a powerful face full of wrath appeared to him in a powerful apparition of light. *The vision profoundly frightened Brother Klaus, and this fright impressed itself so distinctly on his face that people began to avoid him, growing frightened of him in turn.* He then sought to come to terms with these experiences in a small book, and the result of his endeavors can be seen at Stans church: a painting of the vision of the Holy Trinity. He called it a vision of the Trinity, because he tried to regard it as a vision of God, so that he could bring it in line with his orthodox faith in Right V. *But the terrifying, grimacing face that had appeared to him was in reality that of a deus absconditus.*⁵⁷

Ce sentiment devant l'étrangeté radicale, se prolongeant dans l'angoisse, fut ainsi lié à la nuit, au nocturne, qui prit rapidement une dimension et une connotation particulières pour le jeune Jung :

... möchte ich erwähnen, dass die nächtliche Atmosphäre sich zu verdichten begann. Es ging allerhand vor, Ängstliches und Unverständliches⁵⁸.

On retrouve ici la proximité entre « angoissant », « incompréhensible » et « nocturne », dans la construction du champ de compréhension de l'enfant. Ainsi se crée dans sa subjectivité un monde secret et mystérieux, « unheimlich », auquel (et à la signification duquel) il n'a pas accès, mais dont les manifestations terrifiantes en font une source d'angoisse importante. La temporalité – nocturne – fut liée dès l'origine de cette construction

⁵⁷ *ETH Lectures 1*, p.134 – italiques ajoutés.

⁵⁸ *Erinnerungen*, p.24

de sens aux émanations de ce monde. Concernant la conception que se faisait l'enfant de ces phénomènes, il nous est aujourd'hui impossible de démêler ce qu'il en était du témoignage teinté de présuppositions et de connaissance de Jung à la fin de sa vie. D'après la narration des *Erinnerungen*, on ne peut pas considérer que le jeune Jung ait pu concevoir ce monde comme intermittent, ou temporaire, n'existant que la nuit, lorsqu'il en faisait l'expérience – confondant ainsi les phénomènes manifestatoires avec leur origine même. Il semblait se savoir sensible à ces manifestations à des moments particuliers, tout en sachant le monde en question présent continuellement, à un niveau suprasensible (« *übersinnlich* »), en parallèle au monde extérieur quotidien. D'une part, s'il s'agit du discours formaté de Jung âgé, sa compréhension de la psyché, surtout de l'inconscient, se lit à travers ce témoignage ; d'autre part, s'il s'agit au contraire réellement de la manière dont l'enfant vivait et comprenait ces événements, la théorisation psychologique ultérieure de la psyché scindée en conscient et inconscient est un développement logique vis-à-vis de ces premières expériences (diurne et nocturne, familial et tout-autre etc.).

Dans les *Erinnerungen*, ce monde autre est signifié en des termes similaires : « *das Reich des Dunkeln* »⁵⁹, « *das unheimliche Reich* »⁶⁰, l'idée de « *unheimlich* » étant souvent présente à son évocation. Un éclaircissement est ici nécessaire. Le texte français, établi par Yves Le Lay et Roland Cahen, traduit ce « *unheimliches Reich* » par « le domaine inquiétant »⁶¹. La version anglaise par Clara et Richard Winston traduit l'expression par « *the mysterious realm* »⁶². Ces traductions ne nous semblent pas convenables et privent les publics francophones et anglophones d'une part de sens inhérente à l'expression utilisée par Jung. L'adjectif « *unheimlich* » induit d'une part le caractère secret, mystérieux, caché, de l'objet qu'il qualifie, et d'autre part son caractère inquiétant. À un niveau herméneutique second, et englobant les facteurs précités, se retrouve la racine « *heimlich* », non au sens de « caché », mais au sens de « familial », négativée par le préfixe « *un-* ». Comme l'écrit Freud dans son essai *Das Unheimliche* : « *Das deutsche Wort ‚unheimlich‘ ist offenbar der Gegensatz zu heimlich, heimisch, vertraut ...* » ; et un peu plus tard, se référant à l'entrée « *Heimlich* » du dictionnaire de la langue allemande de 1860 de Daniel Sander, il cite « *auch Heimlich, heimelig, zum Hause gehörig, nicht fremd, vertraut, zahm, traut und traulich, anheimelnd etc.* »⁶³. Ainsi, les caractères mystérieux et inquiétant de l'objet en question renvoient à leur

⁵⁹ *Ibid*, p.21.

⁶⁰ *Ibid*, p.28.

⁶¹ Jaffé, Aniela (ed.). *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, p.42.

⁶² Jaffé, Aniela (ed.). *Memories, Dreams, Reflections by C.G. Jung*. New York: Vintage Books, 1989, p.22.

⁶³ Freud, Sigmund. « *Das Unheimliche* », p.231 sq.

non-familiarité, à leur nature étrangère, se retrouvant à un niveau de signification second dans le terme d'« étrangeté ». « Das Unheimliche » freudien est ainsi traduit en français, de manière bien plus juste et complète, en « l'inquiétante étrangeté ». Cette digression linguistique nous permet de revenir à - et de justifier l'expression du « tout autre », comprise comme le « tout étranger » et utilisée depuis le début de cette étude, et les articulations réflexives que nous, à la suite de Jung retraçant son expérience et d'Otto décrivant l'expérience religieuse du « tremendum » et du « mysterium », lui apposons : « tout autre » - « angoisse » - « mystère ».

En outre, il est ici question d'un « Reich », d'un royaume, d'un empire, et non d'un « Bereich »⁶⁴, plus sécularisé et moins imagé, employé plus tard dans la narration pour signifier le même objet à 15 ans, un âge où la capacité cognitive de l'enfant lui permet d'accéder à une réflexion plus abstraite sur la chose. Quoi qu'il en soit, le « Reich » et le « Bereich », le « royaume » et le « domaine » représentent tous deux des entités spatiales closes, préfigurant l'inconscient comme un lieu : il n'est pas uniquement question dans l'œuvre de Jung, comme dans l'immense majorité des autres écoles psychanalytiques, de contenus inconscients, mais aussi d'un inconscient, « das Unbewusste », faisant ainsi entrer un domaine d'expérience spécifique et un champ phénoménologique particulier dans une catégorie spatiale. Cette « spatialisation », inhérente à ce mouvement de conceptualisation de l'expérience, implique une « intra-psychisation » de l'expérience, ainsi limitée au domaine du psychique tel que défini par la psychologie de l'époque, d'où est chassée la métaphysique – lorsque Jung parle de spiritualité, elle a une valeur psychologique.

Nous reviendrons et remettrons en question cette vision des choses en questionnant plus tard l'unité de l'œuvre jungienne et en essayant de démontrer qu'une différence fondamentale est à établir entre l'œuvre publique scientifique de Jung et sa pensée plus intime que nous qualifierons d'ésotérique.

Ainsi, si nous en croyons la narration des *Erinnerungen*, l'enfant Jung, dans son appréhension des expériences dont il est question ici, opérerait une distinction de nature entre les manifestations et leur source, et au-delà de cela, dans la manière de les expérimenter : les manifestations sensibles étaient temporalisées ; la source abstraite de ces manifestations, « das unheimliche Reich » avait quant à elle subi une spatialisation nécessaire à son appréhension intellectuelle, puisqu'elle n'était pas accessible constamment et qu'il fallait ainsi la penser pour concevoir son existence.

⁶⁴ *Erinnerungen*, p.51.

Les angoisses nocturnes du jeune garçon n'étaient pas une résultante de ce premier rêve important, mais régulières, si l'on en croit son témoignage, autour de cet âge :

Es bestanden damals unbestimmte Ängste in der Nacht. Es gingen Dinge um. Immer hörte man das dumpfe Tosen des Rheinfalls, und darum herum lag eine Gefahrenzone. Menschen ertranken, eine Leiche fiel über die Felsen. Auf dem nahen Gottesacker macht der Meßmer ein Loch; braun aufgeschüttete Erde. Schwarze feierliche Männer [...] bringen eine schwarze Kiste. [...] Frauen weinen. Es heißt, man begrabe jemanden in diese Grube hinunter. Man sah gewisse Leute plötzlich nicht mehr, die vorher da gewesen waren⁶⁵.

La mort, qu'il associe directement aux angoisses nocturnes – et donc plus tard au « unheimliches Reich » –, était très présente dans la vie du jeune garçon, de par la profession du père, la localisation de leur maison près des chutes du Rhin, les conditions de vie de la fin du XIX^e siècle, au point de le fasciner au plus haut point : la vue de l'eau sanguinolente qui coule de la buanderie où fut posé un cadavre quand il avait trois ans⁶⁶, la découverte qu'il fit d'un cadavre après l'inondation du Petit-Huningue, le porc abattu etc.⁶⁷ Ces angoisses nocturnes reflétaient ainsi originairement un sentiment d'insécurité diffuse. Celui-ci se transforma lorsque l'objet inconnu, lié à la mort, prit peu à peu forme dans les manifestations du monde du tout-autre (le royaume de l'inquiétante étrangeté), lors du rêve mentionné plus haut tout d'abord, puis à travers d'autres expériences, des visions, dont nous parlerons bientôt. Mais avant celles-ci vint s'associer un autre élément à ces angoisses nocturnes, au « unheimliche Reich », au tout-étranger : sa mère, et par extension, le féminin.

d. Le féminin et le royaume de l'inquiétante étrangeté

Préfigurant la médiation maternelle au « unheimliches Reich » apparut une première figure féminine dans la vie de Jung. En 1878, alors que sa mère passait plusieurs mois à l'hôpital, probablement consécutivement à une souffrance psychique due à son mariage malheureux, la servante de la famille s'occupa de Jung, encore fils unique à cette époque⁶⁸.

⁶⁵ *Ibid*, p.16.

⁶⁶ *Ibid*, p.14.

⁶⁷ *Ibid*, p.22.

⁶⁸ *Ibid*, p.14 sq.

Jung, décrivant ces souvenirs de sa petite enfance, met l'accent sur son physique et sur l'impression qu'elle lui laissa. À propos de cette impression, l'étrangeté familière, et le caractère indubitablement projectif de sa relation à elle, il dit :

Ich erinnere mich an den Haaransatz, den Hals mit der stark pigmentierten Haut und das Ohr. Das kam mir so fremdartig vor und doch so merkwürdig bekannt. Es war, als gehörte sie nicht zu meiner Familie, sondern nur zu mir, und als hinge sie auf eine mir unbegreiflicher Weise mit anderen geheimnisvollen Dingen zusammen, die ich nicht verstehen konnte. Das Typus des Mädchens wurde später zu einem Aspekt meiner Anima. Das Gefühl des Fremden und doch Urbekanntes, das sie vermittelte, war das Charakteristikum jener Figur, die mir später den Inbegriff des Weiblichen darstellte⁶⁹.

La construction narrative de ce passage induit que le souvenir, portant d'abord sur le physique – la chevelure, les détails du cou de la jeune femme –, se déplace sur l'impression, le caractère d'étrangeté. Comme si, pour le jeune enfant, l'appréhension de ces éléments physiques déclenchait l'appréciation intuitive d'un mystère vague. Comme si le mystérieux prenait appui sur des caractéristiques physiques relativement précises. Ce sont d'ailleurs les mêmes que nous retrouverons dans diverses figures que Jung considéra comme des projections de son Anima : Toni Wolff ou le personnage de Salomé dans le *Liber Novus* par exemple. Et ce n'est pas par hasard si Jung, dans ses dernières années, identifie cette femme – avec ce qu'il dit d'elle : qu'elle a, dans ses souvenirs, un parfum de mystère et qu'il la considérait, enfant, comme liée à des « choses mystérieuses » –, à son concept de l'Anima. Qu'il s'agisse, ou non, d'une construction cognitive tardive entre ce souvenir et sa théorie de l'Anima, et ce que cela implique sur sa manière de concevoir l'expérience de cette époque (qu'elle fut une des premières personnes sur lesquelles l'Anima, l'instance psychique par excellence de relation à l'inconscient collectif, fut projetée⁷⁰), la servante semble réellement lui avoir laissé une impression forte, et on peut penser qu'il l'ait appréhendée comme une personnalité mystérieuse, en lien avec le « tout-étranger ».

Cette conception du rôle du féminin comme médiateur au tout-étranger fut renforcée par l'apparition de sa mère dans le rêve du phallus souterrain, dans lequel sa voix lui crie : « Ja,

⁶⁹ *Ibid*, p.15.

⁷⁰ Voir notamment Jung, C.G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, GW 7 sur la théorie de l'anima et son fonctionnement dans la vie psychique de l'homme.

schau ihn dir nur an. Das ist der Menschenfresser ! »⁷¹. Ainsi, bien que la place de la mère dans le rêve ne soit pas tout à fait claire, son assertion induit qu'elle connaît la figure « toute-étrangère » au rêveur, qu'elle la nomme. Ainsi, si le rêve a valeur d'initiation au « unheimliches Reich » pour l'enfant, sa mère est une initiée terrifiante. Sans interpréter de quelque manière que ce soit le rêve en question, l'apparition de la figure maternelle en son sein prouve la relation subconsciente qu'établissait l'enfant entre celle-ci et le « tout-étranger », et l'atmosphère angoissante qui régnait sur ces domaines. De par la proximité de sa mère, ou de la part mystérieuse qu'il attribuait à sa mère, avec le « unheimliches Reich », se créa dans l'esprit du jeune garçon un lien fondamental entre le féminin, mystérieux et effrayant, et le monde subtil. Jung racontait à Jaffé en juin 1957 qu'il fit enfant beaucoup de cauchemars sur sa mère, vis-à-vis de cette part liée à l'inquiétante étrangeté.

Comme évoqué au début de ce chapitre, Emilie Jung avait un rapport au « tout-étranger » dès son enfance. Elle apparaissait à Jung « unheimlich » dans le sens où, parallèlement à la mère dévouée, aimée de son entourage, se manifestait de temps à autres ce que Jung considéra plus tard être une personnalité inconsciente – sa « personnalité 2 » -, une facette de son être bien plus mystérieuse et puissante, une « grande et sombre figure ». Il explique dans les *Protocols* que sa personnalité habituelle avait une « disposition hystérique » (dont il cite des exemples) et qu'elle avait tendance à exagérer, à dramatiser⁷². Ces propos sont à considérer comme très subjectifs, car il y ajoute « vous savez comme sont les femmes », y posant une empreinte très personnelle... Mais parallèlement à cette disposition, sa mère s'exprimait parfois, dans une voix différente et d'une absolue autorité, et disait des paroles tellement justes, adaptées à la situation intérieure de son interlocuteur, que Jung en tremblait. Cette justesse, cette vérité n'étaient pas des choses de la subjectivité justement, mais il lui semblait qu'elle pouvait lire les couches profondes de l'être. Selon Jung, elle n'avait pas conscience de cette personnalité ni même de ses paroles en ces moments. Cela nous rappelle la manière dont Jung comprit les mécanismes psychiques à l'œuvre chez sa cousine Helene Preiswerk lors de ses séances de spiritisme – nous y reviendrons dans ce chapitre. Il comprend une relation d'héritage avec ce « don » de sa mère lorsqu'il raconte dans la même interview à Aniéla Jaffé en juin 1957 comment, autour de 1905, il raconta involontairement l'histoire de sa vie à un avocat qu'il ne connaissait pas, lors d'un dîner de mariage, commettant ainsi un impair devant toute la tablée. Il explique qu'il pensait inventer une histoire pour expliquer un cas psychothérapeutique, et que de nombreux détails s'insérèrent dans sa narration sans qu'il ne

⁷¹ *Erinnerungen*, p.19.

⁷² *Protocols*, p.85.

sache d'où ils lui venaient. Quelques instants après, il n'était plus en mesure de se souvenir de cette histoire qu'il venait de trouver, ni même du thème central de celle-ci⁷³. D'après l'étude d'Helene Preiswerk qu'il publia en 1902, sa cousine fut sujette à des états et phénomènes similaires. Dans son interview à Jaffé, il compare cette anecdote à un cas similaire qu'il trouva dans *Eine Selbstschau* de Johann Heinrich Daniel Zschokke⁷⁴ et explique qu'il s'agit de moments où il lui semble que les idées viennent de lui, qu'elles sont d'une absolue vérité mais qu'il ne pouvait en aucun cas savoir. Jung raconta ensuite, dans la même ligne, comment sa mère, un soir de l'année 1910, alors qu'il était un « époux absolument fidèle » n'ayant quasiment fréquenté aucune femme avant son mariage, entra dans son bureau, ce qui ne se passait quasiment jamais, et s'assit dans le fauteuil des patients pour lui dire qu'il ne connaissait pas assez de femmes et qu'il devrait en rencontrer plus, avant de ressortir. Ces paroles, sortant des conventions sociales de l'époque, eurent un effet radical et profond sur Jung, qui était personnellement pris dans la problématique de l'anima⁷⁵ à cette période, car elles faisaient sens – de manière totale – vis-à-vis de sa disposition intérieure. Il en vient ainsi à comparer cette facette, qu'il considère être un don, de sa mère à l'oracle de Delphes. Comme elle, il explique être en contact constant avec « l'arrière-plan » (« der Hintergrund »), que nous comprendrons comme « les profondeurs » de *Liber Novus*, et qu'avec les « Augen des Hintergrundes », il lui est possible de voir l'homme comme il est, dans son essence, il lui est possible d'être en « participation mystique absolue » avec l'autre – et ainsi d'être, comme sa mère, visionnaire (« Seherin »).

Cette digression ne doit pas nous désorienter : elle nous permet de mieux cerner le personnage d'Emilie Preiswerk, de l'effet qu'elle eut sur son fils et de son lien avec le tout-étranger et le royaume de l'inquiétante étrangeté. N'oublions pas que les propos que nous rapportons ici sur Jung concernent ses expériences d'adulte, et que, bien qu'elles se trouvent sur une ligne logique avec ses expériences d'enfance et la compréhension qu'il en avait, ces dernières n'en sont que les balbutiements, les prémisses. Ainsi, c'est par le « portail maternel » que passa la (probablement) première expérience visionnaire de Jung. Narrant les angoisses nocturnes de l'enfant, Jaffé écrit:

Aus der Tür zum Zimmer der Mutter kamen beängstigende Einflüsse.
Nachts war die Mutter unheimlich und geheimniovoll. Eines nachts [sic]

⁷³ *Erinnerungen*, p.56.

⁷⁴ *Protocols*, p.89.

⁷⁵ Jung rencontra notamment Toni Wolff en 1909, avec qui il entama une relation en 1912 – voir la partie de notre travail qui lui est consacrée.

sah ich aus ihrer Tür eine etwas luminose, unbestimmte Gestalt treten, deren Kopf sich nach vorn vom Hals abhob und in die Luft vorausschwebte, wie ein kleiner Mond. Sofort entstand ein neuer Kopf, der sich wieder abhob. Dieser Prozeß wiederholte sich sechs- bis siebenmal⁷⁶.

Cette description offre une richesse de détails et de symboles à étudier dont il est encore une fois compliqué de différencier la compréhension et les ajouts tardifs de l'appréhension originaire. Tout d'abord, les articulations narratives (cf. les lignes précédentes cette citation) montrent la proximité entre les angoisses nocturnes et la partie « étrangère », « unheimlich » de la personnalité maternelle – il est question ici, la nuit, de sa « personnalité n°2 ». Notons aussi ici les symboles communs aux traditions ésotériques les plus diverses : la lune (et son rapport à la féminité)⁷⁷, le mouvement de la tête de détachant se répétant sept fois, « chiffre de la plus haute importance dans la numérologie traditionnelle et dans la littérature ésotérique », comme l'observe Christine Maillard⁷⁸, etc. Nous ne saurons bien sûr jamais si Jung a ajouté ces éléments lors de l'écriture de ces passages ou bien s'il s'agit réellement de ce qu'il vit cette nuit-là, enfant. Le souvenir précis du nombre de répétitions des « détachements de la tête » pourrait par exemple autant être dû à une adjonction tardive qu'à l'impression profonde laissée par l'événement. S'il s'agit d'un ajout tardif, celui-ci serait habile, puisqu'il appuie les développements théoriques sur la conception des archétypes, que Jung réalisa tout au long de son œuvre. S'il s'agit de l'expérience telle que l'enfant la vécut, les parallèles à de nombreuses traditions ésotériques seraient significatifs.

Dans les souvenirs de Jung, la relation du féminin au « tout-étranger » est indéniable⁷⁹. *La femme est la médiatrice* à travers lequel le « tout-étranger » vient se manifester dans le monde extérieur pour l'enfant, à travers lequel le suprasensible s'exprime dans le sensible, un « événement » par lequel « le monde éternel [...] fait irruption dans le monde éphémère »⁸⁰.

⁷⁶ *Erinnerungen*, p.24 sq.

⁷⁷ Dans la tradition du yoga par exemple, des trois canaux d'énergie subtile traversant le corps humain, « ida nadi », situé dans la partie gauche du corps, est le canal lunaire féminin

⁷⁸ Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge. Les Sept Sermons aux Morts*. Paris: Imago, La Compagnie du Livre Rouge, 2017, p.53.

⁷⁹ Voir par exemple, sur cette tradition ancienne qu'on retrouve dans les divers mouvements ésotériques, ainsi que dans le romantisme allemand : LN p.233 n.48; ainsi que Maillard, Christine. « Le divin et la féminité. À propos de la sophiologie de Carl Gustav Jung. » *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 72, 4 (1992), pp.427-444.

⁸⁰ Jaffé, Aniela (ed.). *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, p.22.

Plus tard, Jung concevra l'Anima comme psychopompe, de par son rôle dans l'individuation⁸¹ – ainsi, la femme extérieure (d'autant plus si elle représente l'« hétéaire »⁸²), dans la psychologie analytique, peut être considérée comme psychopompe dans la mesure où elle est un objet de projection de l'Anima. Il semblerait ici que dans l'enfance de Jung, toutes théorisations postérieures mises à part, certaines personnalités féminines aient joué justement ce rôle de « psychopompe », de reliance au « tout-étranger ». D'autre part, si les angoisses du jeune garçon s'exprimaient surtout la nuit, c'est sans doute qu'il percevait ce moment comme celui où la frontière entre le monde extérieur quotidien et le « unheimliches Reich » est la plus fine, perméable, et où le tout-étranger est le plus à-même de se manifester, dans toute son écrasante omnipotence – preuve en est que « la nuit, [s]a mère devenait terrifiante et mystérieuse »⁸³.

Ainsi, les angoisses premières, diffuses, étaient associées vaguement à la mort, par laquelle le « tout-étranger » se manifesta dans les premières années de la vie de Jung – la mort étant le tout-étranger par excellence. Puis elles se précisèrent à partir du moment où Jung fit son premier « grand rêve » du phallus souterrain. Avec celui-ci, le tout-étranger effrayant s'associa à la temporalité nocturne et au maternel (le lien avec le féminin plus « doux », sans son aspect terrifiant, s'étant établi lors de la relation à la servante).

e. Visions et expérience immédiate du tout-étranger – rapport à la religion

Or, l'association subconsciente des manifestations du tout-étranger à une temporalité particulière (nocturne) se trouva erronée, comme le montrent différentes « visions » que Jung eut dans son enfance. Nous n'évoquons ici aucun rêve mais des épisodes que Jung présente, nommément ou pas, comme des visions. Le facteur décisif permettant l'accès au « unheimliche Reich » se trouverait bien plutôt dans une modification de l'état de conscience de l'enfant – se produisant naturellement la nuit. Ceci se vérifiera au cours de notre étude et est exprimé, souvent en filigrane, de manière subtile, par Jung, par exemple :

⁸¹ Voir Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge* ; ainsi que Jung, C.G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, GW 7 ; et Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz*. Mémoire de Master 2 soutenu à l'Université de Strasbourg sous la direction de Christine Maillard, 2016.

⁸² cf. Wolff, Toni. « Strukturformen der weiblichen Psyche ». *Der Psychologe*, Heft 7/8, Band III, 1951. Hrsg. Dr. phil. G.H. Graber, Bern, 1951.

⁸³ Jaffé, Aniela (ed.). *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, p.38.

Clairvoyance more or less bears out this point: as if those people were able to see around the corner; or they hear things other people don't. Something somehow reveals itself from within—or from “behind”; it does not come from the frontside, not from the clear world of consciousness, and it is not perceived by the sensory organs. This, however, occurs solely in a *particular state*. The Seeress, too, notices these things only when she is in an *exceptional state*.⁸⁴

Dès maintenant, nous nous devons de souligner « l'ambiguïté terminologique »⁸⁵ des descriptions que Jung fit de ses visions : il utilise dans tous ses écrits des termes relativement vagues pour les qualifier, des termes qu'il intervertit parfois en racontant une vision particulière en différents endroits. Nous traiterons de ce problème dans le deuxième chapitre de cette étude⁸⁶.

La narration de *Ma Vie* associe, dans le chapitre consécutif à la vision précédemment étudiée ici, une autre vision que Jung localise à sa septième année. Contextualisant le phénomène répété lors de crises dues à un « pseudo-croup », dont il attribue la psychogénèse à une atmosphère ambiante « irrespirable », il écrit :

Während dieser Anfälle stand ich auf dem Bett am Fußende hintenüber gebeugt, und mein Vater hielt mich unter den Armen. Über mir sah ich einen blauen leuchtenden Kreis von der Größe des Vollmondes, und darin bewegten sich goldene Gestalten, die ich für Engel hielt. Diese Vision beschwichtigte jeweils die Erstickungsangst⁸⁷.

Dans un séminaire que Jung tint en 1935 à l'Institut de psychologie médicale de Londres, connu comme les *Tavistock Lectures*⁸⁸, les discussions suivant son cinquième et dernier cours de la série, le 4 octobre 1935, s'attardent sur la question de sa méthode dite de l'imagination active. Pour illustrer la manière dont celle-ci peut commencer, il fait le récit d'une expérience personnelle qui eut lieu dans sa petite enfance :

When I was a little boy, I had a spinster aunt who lived in a nice old-fashioned house. It was full of beautiful old coloured engravings. Among them was a picture of my grandfather on my mother's side. He

⁸⁴ *ETH Lectures 1*, p.48 – italiques ajoutés.

⁸⁵ Voir l'introduction à la partie « Une typologie des visions de Jung ».

⁸⁶ Voir chapitre II de notre étude, en particulier sa partie 5.

⁸⁷ *Erinnerungen*, p.25.

⁸⁸ Voir *GW 18*.

was a sort of bishop, and he was represented as coming out of his house and standing on a little terrace. There were handrails and stairs coming down from the terrace, and a footpath leading to the cathedral. He was in full regalia, standing there at the top of the terrace. Every Sunday morning I was allowed to pay a call on my aunt, and then I knelt on a chair and looked at that picture until grandfather came down the steps. And each time my aunt would say, "But, my dear, he doesn't walk, he is still standing there." But I knew I had seen him walking down.⁸⁹

La description d'une imagination enfantine est donnée ici sans concession : en réaction à la remarque rationnelle de la tante qui explique à Jung que son grand-père ne peut pas descendre les escaliers, ou marcher, puisqu'il est ici représenté en image – et qu'il était mort depuis plusieurs années déjà –, Jung dit simplement avoir su l'avoir vu marcher. Aucune explication ou rationalisation ultérieure de l'enfant devenu adulte, et scientifique, n'est donnée. Cela montre bien à quel point Jung enfant, ainsi que Jung adulte, considérait la nature de ces visions comme réelle – il savait car il avait vu : aucune ambiguïté terminologique ici : l'enfant n'avait pas fantasmé ou rêvé de son grand-père descendant les escaliers, il était bien conscient et éveillé, il l'avait vu.

Un autre événement survenu lors de la douzième année de Jung, raconté dans ses *Erinnerungen*, doit être mentionné ici. Rentrant un jour de l'école, et passant sur le chemin par le Münsterplatz de Bâle, il contemplait la toiture de la cathédrale récemment refaite à neuf, « submergé par la beauté du spectacle »⁹⁰ que lui offrait le monument plongé dans le soleil. Il décrit alors les associations de pensée de l'enfant : la beauté du monde, la beauté de la cathédrale, tout cela créé par Dieu, qui sied sur son trône d'or dans le ciel bleu. A cet endroit, le flux s'arrête brutalement car, selon le récit, l'enfant pressent l'arrivée d'une pensée impure, pécheresse, qui le condamnerait à la damnation éternelle. On ressent, à la lecture de ces lignes, le poids de la culture judéo-chrétienne et de la culpabilité quasi-ontologique inculquée à l'enfant par son instruction religieuse, dont il cherchera dès l'adolescence à se dégager, comme en témoignent les différends qui le sépareront de son père, le pasteur Paul Achilles Jung. Il raconte ensuite comment le jeune Jung tenta de refouler l'association d'idées qui revenait constamment à sa conscience, pendant trois nuits. Lors de cette troisième nuit, une réflexion intense sur le statut du mal et du bien (dans laquelle déjà se retrouvent les

⁸⁹ Nous citons ici les *Collected Works* de Jung dans leur version anglaise pour rester fidèle au séminaire original de Jung : CW 18 §397.

⁹⁰ *Erinnerungen*, p.42.

prémices de son opposition à la doctrine de la *privatio boni*), qui le mena à la conclusion que Dieu voulait d'Adam et Eve qu'ils péchèrent et qu'il soumettait aussi l'enfant à l'épreuve du pécher⁹¹. Ainsi, si l'on en croit la narration de l'ouvrage, l'enfant, dans un mouvement intellectuel d'une indépendance étonnante pour son âge, aurait reconnu la souffrance psychique qu'entraîna le refoulement de la pensée en question – donc la soumission à la morale judéo-chrétienne dans laquelle il avait été éduqué –, et, se dégageant de ses enseignements religieux, se serait concentré sur le rapport direct qu'il sentait établi entre Dieu et lui⁹². Il laisse donc venir la pensée :

Ich faßte allen Mut zusammen, wie wenn ich in das Höllenfeuer zu springen hätte und ließ *den Gedanken* kommen : *Vor meinen Augen* stand das schöne Munster, darüber der blaue Himmel, Gott sitzt auf goldenem Thron, hoch über der Welt, und unter dem Thron fällt ein ungeheures Exkrement auf das neue bunte Kirchendach, zerschmettert es und bricht die Kirchenwände auseinander⁹³.

Plusieurs observations s'imposent à nous. Pour commencer, et nous y reviendrons dans le deuxième chapitre de cette étude, concernant la substance, la nature de la pensée décrite ici – du complexe selon Jung⁹⁴. Comme nous l'avons mis en exergue dans la citation, la pensée dont il est question n'est en aucun cas discursive mais imagée. Ceci fait lien avec les associations d'idées citées précédemment et qui le menèrent à cette pensée : les articulations successives montrent bien que sa pensée, d'abord verbale, abstraite, « dirigée », devient plus imagée lorsque les associations se font plus lâches (« non-dirigées »), et aboutit dans cette dernière représentation totalement visuelle (« Vor meinen Augen »), qu'il considère pourtant toujours comme une pensée. Pour autant, il est judicieux de se demander si cet aboutissement imagé, auquel il parvient la nuit, dans son lit, aurait été le même, aussi plastique, s'il avait laissé la pensée émerger de jour sur le Münsterplatz. Si nous nous fions à la vision précédemment évoquée, le grand-père descendant l'escalier, il est probable que la réponse soit positive. Il semblerait que l'imagination de l'enfant puisse se superposer à l'arrière-plan de la réalité extérieure et qu'il soit indubitablement persuadé de sa réalité.

⁹¹ *Ibid*, p.44.

⁹² *Ibid*, p.45.

⁹³ *Ibid*, p.45 – italiques ajoutés.

⁹⁴ Au sens que Jung développe par exemple dans ses cours à l'ETH : « These are complexes that have become conscious, objective psychical elements » - *ETH lectures 1*, p.116.

f. Une transformation du rapport au religieux

Le second point se rapportant à l'épisode cité précédemment est la transformation brutale, à cet instant, de la relation de l'enfant au sacré, au divin, et par là-même la transformation de sa relation à lui-même et à son environnement familial et culturel. Si nous cautionnons la narration de l'événement, la réflexion nocturne du jeune garçon le mène à remettre en question la foi chrétienne, protestante, qui lui a été inculquée, ainsi que l'environnement qui la lui a inculquée, qui l'a conditionné : ses parents (son père, pasteur, en premier lieu), ainsi que sa culture. C'est ainsi qu'il atteint le questionnement de son rapport personnel au divin, du rapport direct entre Dieu et lui. Néanmoins, cela reste un questionnement jusqu'à ce qu'il décide de laisser émerger la représentation libératrice, cette remise en question et cette nouvelle relation au divin restent soumises à caution, à un doute important :

Ich wußte zunächst nicht, ob Er damit meinte, ich solle die Sünde begehen oder eben gerade nicht. Ich dachte nicht mehr ans Beten um Erleuchtung, denn Gott hatte mich ohne meinen Willen in diese Situation gebracht und mich ohne Beistand darin gelassen⁹⁵.

Puis l'enfant laisse émerger la pensée : Dieu sur son trône, l'étron qui tombe sur la cathédrale et la détruit. Ainsi, un soulagement immense le submerge :

Das war es also. Ich spürte eine ungeheure Erleichterung und eine unbeschreibliche *Erlösung*. An Stelle der erwarteten *Verdammnis* war *Gnade* über mich gekommen und damit *eine unaussprechliche Seligkeit*, wie ich sie nie gekannt hatte. [...] Das gab mir das Gefühl, eine *Erleuchtung* erlebt zu haben.⁹⁶

Comme le montre le vocabulaire utilisé par Jung et souligné dans la citation précédente, il ne s'agit pas uniquement d'un soulagement pour le jeune enfant, mais d'un vécu religieux, sacré : la représentation se révèle n'être pas uniquement libératrice mais salvatrice. Libératrice d'une part car elle confirme sa remise en question de son formatage religieux familial et culturel, du rapport confessionnel au divin : Dieu lui-même défèque sur la cathédrale, donc sur l'édifice de la face exotérique de la religion, de la confession, de l'Eglise chrétienne. Grâce à cette pensée :

Vieles wurde mir klar, was ich zuvor nicht verstehen konnte. Ich hatte erfahren, was mein Vater nicht begriffen hatte – den Willen Gottes,

⁹⁵ *Erinnerungen*, p.44.

⁹⁶ *Ibid*, p.45 – italiques ajoutés.

dem er sich aus den besten Gründen und dem tiefsten Glauben widersetzte. Darum hatte er auch nicht das Wunder der Gnade erlebt, die alles heilt und alles verständlich macht. Er hatte sich die Gebote der Bibel zur Richtschnur genommen, er glaubte an Gott, so wie es in der Bibel steht und wie seine Väter ihn gelehrt haben⁹⁷.

D'autre part, la représentation se révèle être salvatrice, au sens religieux du terme : en instituant une nouvelle relation au divin, une relation directe, mystique, elle le libère d'une part d'un mouvement psychique névrotique, le refoulement, vécu comme un tourment de nature religieuse (transformant ainsi sa relation à lui-même), et lui apporte le salut, la grâce, la béatitude (« Erlösung », « Gnade », « unaussprechliche Seligkeit »). La représentation mentale, ce qu'il nomme la vision, liée à de profondes émotions (ce qu'il conceptualisera plus tard sous le terme de complexe à tonalité affective, liant des pensées reposant sur une même base émotionnelle et affective⁹⁸), éprouvées comme positives ou négatives (Bien ou Mal) se retrouve ainsi au fondement de ce qu'il ressent comme une relation directe à Dieu, à un Dieu rédempteur – ce que son père ne connaît pas et que le formatage confessionnel, ce qu'il nomme la tradition religieuse (« aus religiöser Tradition »⁹⁹) ne permet pas :

Aber er [son père] kannte nicht den lebendigen unmittelbaren Gott, der allmächtig und frei über Bibel und Kirche steht, den Menschen zu seiner Freiheit aufruft und ihn zwingen kann, auf seine eigenen Ansichten und Überzeugungen zu verzichten, um Seine Forderung unbedingt zu erfüllen. Gott läßt sich in Seiner Erprobung des menschlichen Mutes nicht beeinflussen durch Traditionen und wären sie so heilig¹⁰⁰.

Ainsi, l'idée hétérodoxe d'un Dieu se trouvant au-dessus des textes et des confessions accéda à la conscience de Jung à cette période, l'idée d'un Dieu appartenant au royaume de l'inquiétante étrangeté. Il narre à Jaffé le 18 janvier 1957 que c'est à partir de ce moment qu'il commença à se montrer très méfiant vis-à-vis de ses enseignements religieux qui lui inculquaient une vision de la religion relevant du beau et du bien. Il savait désormais qu'il y avait quelque chose d'autre, que les gens ne connaissent pas, qui était peut-être l'autre

⁹⁷ *Ibid*, p.46.

⁹⁸ Voir la préface à Jung, C.G. *Über die Psychologie der Dementia Praecox*, traitant des complexes à tonalité affective, dans *GW* 3.

⁹⁹ *Erinnerungen*, p.46.

¹⁰⁰ *Ibid*, p.46 – italiques ajoutés.

extrême de l'église catholique (qu'il associa longtemps à ces réflexions), que ce qui n'appartenait pas à cette morale, ce qui pouvait sembler impie, relever du mal, ce qui était sale, sombre, « unheimlich », était aussi religieux, appartenait aussi à Dieu. Et c'est uniquement ce Dieu, cette expérience, qui pouvaient amener la grâce (« Gnade »), qu'il pensait être le seul à pouvoir vivre. C'est ce secret (auquel nous reviendrons plus tard dans ce chapitre) qu'il ne put partager avec personne et qu'il garda précieusement pendant toute sa jeunesse.

Nous remarquons ainsi que dès l'âge de douze ans, le jeune Jung accéda à la connaissance – par l'expérience intérieure directe – d'une conception de la religion, du monde et de l'humain qui perdurera toute sa vie, en l'opposition entre « la bible et l'Eglise », la confession dogmatique et la foi aveugle, aliénant l'homme, d'une part ; et le « Dieu vivant et immédiat » (dont on fait l'expérience immédiate) qui « appelle l'homme à sa liberté ». Lorsque son père lui disait « Ach, was : du willst immer denken ! Man muss glauben », le jeune Jung pensait : « je n'ai pas besoin de croyance. Je l'ai vécu ! »¹⁰¹

S'il est vrai que l'enfant prit conscience, en ces termes, de cette vérité, et qu'il ne s'agit pas uniquement d'une projection systématisée du Jung âgé ayant écrit ces lignes, il suffit d'un léger glissement terminologique, de « Dieu » à « symbole », ou « inconscient », pour retrouver cette conception, comprise lors de son expérience débutant en 1913, comme nous le verrons plus tard, dans les écrits de la seconde moitié de sa vie. En voici quelques exemples :

Comme évoqué au-dessus, sa conception de la nécessité impérieuse, dans les choses de la psychologie et le travail analytique, de faire l'expérience directe du symbole, est intégrée consciemment de par la crise qui débuta en 1913 et entraîna sa Nekyia¹⁰². Ainsi, dès le 24 juillet 1914, il expose cette idée : explicitant le fait que sa méthode constructive permet une appréhension de la nature symbolique vivante du *Faust* de Goethe (analogique à la nature vivante de la psyché, nécessitant donc d'après lui le recours à la méthode d'interprétation constructive dans une relation d'analyste à analysant), lors d'une conférence donnée en anglais à la société psycho-médicale de Londres :

A causal understanding of Faust tells us very clearly how it came to be a finished work of art, but it does not show us its living meaning. That meaning only lives when we experience it in and through ourselves¹⁰³.

¹⁰¹ *Protocols*, p.72.

¹⁰² Le voyage dans l'Hadès afin de trouver le « trésor difficile à atteindre ». Voir par exemple Jung, C.G. *Zum psychologischen Aspekt der Korefigur GW 9 §311* ou les *Erinnerungen*.

¹⁰³ Jung, C.G. *On Psychological Understanding, CW 3 §398*.

En 1921, il écrit dans ses *Types Psychologiques* :

Ich meine damit natürlich nicht dogmatisch erstarre, tote Symbole, sondern Symbole, die dem schaffenden Unbewußten des lebendigen Menschen entsteigen¹⁰⁴.

Ou bien dans un séminaire donné en 1935 à Londres et publié en 1939 sous le titre *The Symbolic Life* :

You see, man is in need of a symbolic life— badly in need. We only live banal, ordinary, rational, or irrational things— which are naturally also within the scope of rationalism, otherwise you could not call them irrational. But we have no symbolic life. Where do we live symbolically? Nowhere, except where we participate in the ritual of life. But who, among the many, are really participating in the ritual of life? Very few. And when you look at the ritual life of the Protestant Church, it is almost nil. Even the Holy Communion has been rationalized. I say that from the Swiss point of view: in the Swiss Zwinglian Church the Holy Communion is not a communion at all; it is a meal of memory. There is no Mass either; there is no confession; there is no ritual, symbolic life¹⁰⁵.

Un autre point est à discuter ici. Nous connaissons la vision de la prépotence de l'inconscient sur la conscience chez Jung, celle-ci même discutée par Rudolf Otto, caractérisant le *Mysterium* par « das Übermächtige ». Nous pouvons chronologiquement situer la prise de conscience de ce rapport entre la conscience et l'inconnu, le royaume de l'inquiétante étrangeté, à la vision de l'étrou de Dieu sur la cathédrale de Bâle. Il exprime le 4 mai 1957, comme on le trouve dans les *Protocols*, qu'il sut à ce moment qu'il était entre les mains d'une grandeur, à laquelle il était soumis, qui le guidait, ce qui lui donnait un nouveau sens de responsabilité (un devoir éthique, si nous pouvons nous permettre) : il devait désormais obéir de tout son être à ce qui le guidait, il devait suivre la direction donnée par ce « principe supérieur », même si celle-ci va à l'encontre de ses désirs et de sa volonté consciente¹⁰⁶. Il cite à ce sujet l'exemple de son choix d'étude pour la psychiatrie : tous ses amis trouvèrent cette décision idiote, lui-même pensait qu'il commettait une erreur ; mais il

¹⁰⁴ GW 6 §202.

¹⁰⁵ CW 18 §625.

¹⁰⁶ *Protocols*, p.72.

savait : « es muss so sein »¹⁰⁷, ce n'est pas à lui de décider. Cette appréhension du monde et de sa vie, quel que soit le concept que Jung utilise pour dénommer la « grandeur », durera toute sa vie – nous le verrons notamment par rapport au travail sur son œuvre psychologique (Lebenswerk), qui représente selon nous le grand devoir éthique que lui imposa son âme (ou bien « l'esprit des profondeurs », relayé par son âme) après l'expérience du *Liber Novus* et ce que nous considérons être la *révélation* qu'il reçut¹⁰⁸.

Cette compréhension particulière du divin (qui lui apporta « le salut et la grâce »), et ce rejet du confessionnalisme, auxquels le jeune Jung parvient par l'expérience visionnaire, expliquent sa poursuite, son intérêt pour l'expérience directe, immédiate, du divin, du « tout-autre ». Nous retrouverons plus tard cette recherche sous différentes formes, dans l'intérêt qu'il porta au spiritisme et aux expériences parapsychologiques, à la mystique et à la gnose, à l'alchimie, etc.

g. Normalité des visions de la petite enfance

Jung décrit ici à la fin de sa vie, racontant sa propre enfance, les expériences relatives à un point qu'il développa au début des années 1930 dans un séminaire (connu sous le titre de *Visions*¹⁰⁹) portant sur les visions d'une de ses patientes, Christiana Morgan : la conscience particulière des jeunes enfants, reliée à l'inconscient collectif.

Young children have a consciousness which is remarkable. [...] *they have an unusual number of great dreams, and great visions too, and to deal with them requires an hypothesis which makes one quite dizzy. One has to assume that they have a consciousness of the collective unconscious, an amazing thing. It makes little children seem quite old, like people who have lived a full life and who have a very profound idea of what consciousness really is. Hence the saying: fools and children speak the truth. It is because they know it.* Children have the vision still hanging over them of things which they have never seen, and could not possibly have seen, and which are in accordance with the

¹⁰⁷ *Protocols*, p.79

¹⁰⁸ voir la partie III de notre étude.

¹⁰⁹ Jung, C.G. *Visions: Notes on the Seminar given in 1930-1934 by C. G. Jung*. Ed. Claire Douglas. Princeton: Princeton University Press, 1997 – désormais cité comme *Visions*, suivi du numéro de page.

theory of reincarnation. It is just as if reminiscences of a former life were carried over into this life, or from the ancestral life perhaps, we don't know. I could tell you children's dreams which are simply uncanny [...] *They must come from the psychology of the collective unconscious; one could say they were remnants of things they had seen before they were born, and that is really vision*¹¹⁰.

Notons tout d'abord que Jung, bien que différenciant ici terminologiquement « visions » et « rêves », leur attribuant une nature distincte, semble néanmoins leur prêter le même rôle, les comprendre comme des mécanismes semblables, ce qui expliquerait éventuellement l'« ambiguïté terminologique » portant sur ces visions, que nous avons évoquée plus haut et sur laquelle nous reviendrons en détails. Les « grands rêves » et les « grandes visions » sont ainsi des phénomènes lors desquels des contenus de l'inconscient collectif parviennent à la conscience du sujet – ce qui présuppose une faille dans le seuil de conscience, similairement à la manière dont il comprend, en 1934, le mouvement psychique en œuvre dans la psychose et lors de la pratique de l'imagination active :

Der symbolische Prozeß nämlich ist nur dann möglich, wenn man das Ichbewusstsein in das jeweilige Bild eintreten läßt, d.h. wenn gegen das Geschehen des Unbewussten keine Obstruktion gemacht wird. Das bedeutet aber einen temporären Verzicht auf das Subjektsein. Man könnte deshalb den zum Prozess nötigen Zustand auch als eine *freiwillig eingeleitete Psychose* bezeichnen. Die Psychose ist nämlich ein größtenteils unfreiwilliges Nachgeben gegenüber einem Einbruch des Unbewussten, welches in diesem Fall gegenüber dem Bewusstsein ein höheres Potential hat und deshalb die sonst stets intakt gehaltene Bewusstseinschwelle, genannt die *Bewusstseinschwelle*, überflutet. Diese Analogie ist wiederum keine leere Metapher, sondern sogar eine ständige Gefahr des Prozesses, welche zwar drohend, aber glücklicherweise meist in einiger Entfernung stehen bleibt¹¹¹.

Ainsi, une vision, un « grand rêve », l'imagination active, la psychose, procèdent d'un mécanisme similaire, d'une durée et d'une normalité (opposée au pathologique) variable, dans

¹¹⁰ Jung, C.G. *Visions*, p.424.

¹¹¹ Jung, C.G. « Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten ». In *Eranos-Jahrbuch 1934*. Zürich: Rhein-Verlag, 1935, p.224.

lequel le sujet a simplement accès (dans certains rêves, la vision ou l'imagination active) ou bien est aussi submergé (dans certaines visions ou dans la psychose) par les contenus de l'inconscient collectif – autrement dit : des mécanismes par lesquels le sujet a accès au tout-autre.

L'enfant, comme Jung l'explique dans la citation du séminaire *Visions*, n'est pas tout à fait détaché de l'inconscient collectif (ils ne sont pas « tout à fait nés », car leur conscience n'est pas indépendante, détachée, du « tout-autre », de l'inconscient collectif, du « Bardo »), pareillement au « fou », ce pourquoi ces deux catégories d'individus ont accès à des vérités éternelles, « divines » - relayées dans les rêves et les visions.

Jung, écrivant le document autobiographique décrivant sa jeunesse et introduisant ses *Erinnerungen*¹¹², comprend donc ces expériences visionnaires de jeunesse comme des phénomènes naturels, normaux et donc non-pathologiques, de l'enfance, lors desquels il était mis en contact avec ce qu'il théorisa comme l'« inconscient collectif ». Les ingérences régulières du « tout-étranger » dans son enfance se trouvent ainsi expliquées, et expliquent à leur tour une construction particulière de sa conscience lors du sortir de l'enfance, émergeant peu avant sa puberté : la dissociation en deux personnalités distinctes.

2 – AU SORTIR DE L'ENFANCE : UNE PERSONNALITÉ FRAGMENTÉE PARTAGÉE ENTRE DEUX MONDES

a. Un questionnement identitaire

Préalablement au ressenti dissociatoire dont il sera question plus bas, un mouvement psychologique plus large de questionnement sur l'identité personnelle semble avoir eu lieu chez Jung, autour de 7 ans. Il raconte par exemple le jeu d'enfant, innocent mais très significatif, auquel il avait l'habitude de s'adonner à cette période de son enfance. Il s'asseyait sur un rocher familier de son jardin, et :

... dann began ein Gedankenspiel, das etwa so lautete: ‚Ich sitze auf diesem Stein. Ich bin oben und er ist unten.‘ - Der Stein könnte aber auch sagen: ‚Ich‘ und denken: ‚Ich liege hier, auf diesem Hang, und er sitzt auf mir.‘ – Dann erhebt sich die Frage: ‚Bin ich der, der auf dem Stein sitzt, oder bin ich der Stein, auf dem *er* sitzt?‘ – Diese Frage

¹¹² *Erinnerungen*, p.1 sq.

verwirrte mich jeweils, und ich erhob mich, zweifelnd an mir selber und darüber grübelnd, wer jetzt was sei. Das blieb unklar, und meine Unsicherheit war begleitet vom Gefühl einer merkwürdigen und faszinierenden Dunkelheit¹¹³.

L'ego de l'enfant, son moi, est ici clairement faible, son identité propre n'est pas tout à fait déterminée et consciente d'elle-même. Nous verrons dans le deuxième chapitre de cette étude qu'un état psychique similaire, traduit par un questionnement identitaire similaire, se produira lors de sa crise survenue dans les années 1910.

Un changement radical de cet état psychique infantile, accompagné d'un sentiment d'autorité, surgit à un moment étonnamment précis, lors de sa douzième année :

Da gab es einmal einen Augenblick, in dem ich plötzlich das überwältigende Gefühl hatte, soeben aus einem dichten Nebel herausgetreten zu sein, mit dem Bewusstsein, jetzt bin ich. In meinem Rücken war's wie eine Nebelwand, hinter der ich noch nicht war. Aber in jenem Augenblick geschah ich mir. Vorher war ich auch vorhanden, aber alles war nur geschehen. Jetzt wußte ich: jetzt bin ich, jetzt bin ich vorhanden. Vorher hat es mir getan, jetzt aber wollte ich¹¹⁴.

b. La rencontre avec l'autre aliéné en lui-même

Aniéla Jaffé, racontant Jung dans les *Erinnerungen*, distingue plusieurs phases de son enfance. La première période s'achève, dans la narration, avec ses angoisses nocturnes et son impression d'une atmosphère irrespirable liée à la question spirituelle. Autour de cet âge-là, au plaisir qu'il prenait à trouver des camarades de jeux le sortant de son isolement familial (étant fils unique jusqu'à 9 ans)¹¹⁵, fit place à une nouvelle impression :

In jene frühe Kinderzeit fiel mir eine Entdeckung, die ich im Umgang mit meinen ländlichen Schulkameraden machte: *sie alienierten mich*. Ich wurde anders mit ihnen, als wenn ich zuhause allein war. [...] Es schien mir aber, daß ich meine Veränderung dem Einfluß meiner

¹¹³ *Ibid*, p.26.

¹¹⁴ *Ibid*, p.38-39.

¹¹⁵ *Ibid*, p.24 sq.

Kameraden verdankte, die mich irgendwie verführten oder anders zu sein zwangen, als ich zu sein meinte¹¹⁶.

Ainsi, la solitude favorisant l'émergence des angoisses nocturnes précédemment évoquées trouva une positivité face à l'aliénation produite par la collectivité, émanant du monde extérieur. L'angoisse éprouvée devant le tout-étranger trouva sa contrepartie dans le possible danger constitué par la collectivité : le ressenti conscient d'aliénation à lui-même (« je ne me sens pas être moi-même avec les autres ») du petit garçon implique inévitablement un dédoublement, une dissociation de sa personnalité. La personnalité éprouvée et vécue dans la solitude de sa petite enfance se trouve par moments remplacée, comme concurrencée par une altérité à laquelle il s'identifie involontairement, se manifestant dans la collectivité, ou dans l'adaptation à celle-ci (la persona selon la psychologie analytique), avec ses compagnons d'école. L'identification à ce masque social semble, selon la narration, subie, involontaire. Il se sent autre que lui-même avec les autres mais ne provoque pas consciemment ce changement. En outre, *il se sent changé*, il dispose donc d'un recul suffisant pour ne pas s'identifier totalement, à ce moment précis ou a posteriori, à ce masque social.

Au-delà de cette altérité qu'il semblait percevoir consciemment, et de l'éventuel danger qu'elle comportait, le monde extérieur lui paraissait « douteux », « suspect » et « d'une obscure manière, hostile »¹¹⁷. De la même manière, l'histoire que lui racontèrent ses parents à la naissance de sa sœur, selon laquelle celle-ci fut amenée par une cigogne, le mena à se demander s'il ne s'agissait pas d'« une des manigances pour le 'faire marcher' »¹¹⁸ – manigances provenant du monde extérieur. Une méfiance et un scepticisme vis-à-vis de celui-ci s'installèrent pendant ces années, résultant d'événements tels que l'accusation erronée de triche par un professeur¹¹⁹ et aboutissant à ce ressenti : « Die Tiere waren die Lieben und Treuen, die Unveränderlichen und Vertrauenswürdigen, aber den Menschen mißtraute ich mehr denn je »¹²⁰. Cette appréhension particulière du monde et des personnes extérieures, comme un domaine opaque, menaçant et indigne de confiance, semble avoir été quasiment la même que celle qu'il eut, pendant les années précédentes, du « unheimliches Reich ». L'autre

¹¹⁶ *Ibid*, p.25 – italiques ajoutés.

¹¹⁷ *Ibid*, p.26, p.41-42 – trad pers.

¹¹⁸ *Ibid*, p.32, trad pers.

¹¹⁹ *Ibid*, p.70.

¹²⁰ *Ibid*, p.72.

extérieur commençait à ressembler, dans son opposition, au tout-étranger dont il avait déjà fait l'expérience.

Jung trouva entre 10 et 11 ans le moyen de compenser, et même de transcender cette insécurité et cette dissociation liée à l'altérité sociabilisante en taillant un petit personnage sur un bout de règle en bois et en le cachant dans une boîte avec un caillou peint de deux couleurs, le gardant secret de tous. Il explique qu'il inventa une langue secrète pour écrire à ce personnage, donnant ainsi vie, comme nous pouvons en déduire, au symbole qu'il constituait. Reliant, dans leur herméneutique et leur rôle, au sein de la construction consciente qu'il opérait du monde qui l'entourait et qui vivait en lui, ce personnage avec le Phallus onirique et le « unheimliches Reich », il donne forme et vie au monde intime, secret, qu'il appréhendait solitairement et se l'approprie ainsi – s'il a l'impression de dépasser sa dissociation, c'est surtout qu'il se rapproche ainsi de sa personnalité première, et invalide ainsi l'emprise que pouvaient avoir sur lui son masque social et la part négative de sa sociabilisation. Il est intéressant de noter que ce comportement, traduisant la mise en forme d'impulsions intérieures créatrices, refera surface moins de 30 ans plus tard, lorsqu'il plongera dans la crise initiée par sa metanoia. Cet événement clôt les souvenirs de sa première enfance et constitue le préambule à l'état psychique dans lequel il se trouvait en quittant sa campagne d'enfance pour entrer au collège à Bâle.

c. « Personnalité 1 » et « Personnalité 2 », un va-et-vient entre deux mondes

À la même période à laquelle s'imposa la vision de l'étrou sur la cathédrale de Bâle, autour de douze ans, Jung raconte qu'il se fit un jour réprimander par le père d'une famille amie après s'être comporté de manière imprudente sur leur bateau¹²¹. Bien qu'il trouva ces remontrances justifiées, une colère monta en lui, sous l'influence de laquelle il ressentait l'outrage qu'un :

... dicke, ungebildete Klotz es wagen konnte, *mich* zu beleidigen. Dieses *mich* war nicht bloß erwachsen, sondern bedeutend, eine Autorität, eine Person in Amt und Würden, ein alter Mann, Gegenstand von Respekt und Ehrfurcht¹²².

¹²¹ *Erinnerungen*, p.39.

¹²² *Ibid*, p.39.

En prenant conscience du caractère grotesque de cette pensée, il comprit :

Da fiel mir zu meiner größten Verwirrung ein, daß ich eigentlich und in Wirklichkeit zwei verschiedene Personen war. Die eine war der Schuljunge, der die Mathematik nicht begreifen konnte und nicht einmal seiner selbst sicher war, die andere war bedeutend, von großer Autorität, ein Mann, der nicht mit ihm spassen ließ, mächtiger und einflußreicher als dieser Fabrikant [l'homme qui l'avait réprimandé]¹²³.

Nous pouvons ainsi considérer, dans le système de fonctionnement et de compréhension de Jung, que se côtoient deux mondes bien distincts auxquels sont adaptées, ou bien vers lesquels sont tournées deux personnalités : le monde extérieur, grossier, aliénant, parfois illusoire – auquel est adaptée la « personnalité 1 » - et le « unheimliche Reich », secret, spirituel, le monde étrange dans lequel se manifeste le « tout étranger », le monde subtil, dans le sens où l'accès à celui-ci demande une certaine sensibilité, ou une initiation particulière (rêve du Phallus) – auquel est adaptée la « personnalité 2 », proche de Dieu¹²⁴ :

Im Hintergrund wußte ich immer, daß ich Zwei war. Der einer war der Sohn seiner Eltern; der ging zur Schule und war weniger intelligent, aufmerksam, fleißig, anständig und sauber als viele andere; der andere hingegen war erwachsen, ja alt, skeptisch, mißtrauisch, der Menschenwelt fern¹²⁵.

Comme nous avons commencé à le voir, un va-et-vient entre ces deux mondes et ces deux personnalités s'opéra pendant la construction personnelle du jeune homme qu'était Jung. Jusqu'ici, il nous a été possible de constater qu'une personnalité introvertie, solitaire (« personnalité 2 ») avait prédominé jusqu'à sa neuvième année environ. Autour de ce moment-là, sa scolarisation et certainement la naissance d'une petite sœur l'ont forcé à l'extraversion (« personnalité 1 »), jusqu'au point qu'il prenne conscience que l'altérité extérieure l'aliénait à lui-même – à la personnalité qui prévalait auparavant. Puis à nouveau, autour de 11 ans, la mise en forme et la revitalisation du « unheimliches Reich » lui permettent de se rapprocher de sa « personnalité 2 ».

Jung s'exprima à ce propos en ces termes, rapportés par Jaffé :

¹²³ *Ibid*, p.40.

¹²⁴ *Ibid*, p.51.

¹²⁵ *Ibid*, p.50.

Spiel und Gegenspiel zwischen den Persönlichkeiten Nr. 1 und Nr. 2, die sich durch mein ganzes Leben zogen, haben nichts mit einer „Spaltung“ im üblichen medizinischen Sinne zu tun. Im Gegenteil, sie werden bei jedem Menschen gespielt. Vor allem sind es die Religionen, die seit jeher zu Nr. 2 des Menschen, zum „inneren Menschen“, gesprochen haben. In meinem Leben hat Nr. 2 die Hauptrolle gespielt, und ich habe immer versucht, dem freien Lauf zu lassen, was von Innen her an mich heranwollte¹²⁶.

Jung décida donc de concevoir son appréhension d'une part de sa propre intériorité, et de ce qu'il y associait (les phénomènes émanant de ce que nous avons nommé le tout-étranger), et d'autre part du monde extérieur et du relationnel social en ces termes. Ajoutons à cette citation que, bien qu'il affirme que sa « personnalité 2 » a joué le rôle principal dans sa vie, ce ne fut pas toujours le cas, comme nous le verrons¹²⁷. C'est par le prisme de cette conception du monde et de la vie psychique qu'il nous sera possible de comprendre en quoi consistait la crise de milieu de vie dont il fit l'expérience, et ainsi sa « Nekyia » et son « expérience de la folie », si tant est qu'il y en ait eu une.

L'analyse de cette thématique du discours autobiographique de Jung, à laquelle nous nous adonnons dans le passage actuel de notre étude, bien qu'elle puisse paraître de premier abord vétilleuse, est pourtant nécessaire à la compréhension de l'expérience que fit Jung de la psyché, de la « Weltanschauung » qu'il développa à cet égard et finalement à la compréhension du sujet central de notre étude : le discours sur la folie développé dans la narration de *Liber Novus*.

d. La rencontre avec la névrose

La douzième année de Jung semble marquer un nouveau tournant dans sa vie pour plusieurs raisons. Nous avons déjà étudié la vision qui s'imposa à lui après qu'il passa devant la cathédrale de Bâle et les répercussions qu'elle eût dans sa conception de la spiritualité et de l'expérience de Dieu. Un événement d'une nature différente est à inscrire dans l'étude que nous faisons des oscillations entre introversion et extraversion qui ont ponctué son

¹²⁶ *Ibid*, p.51.

¹²⁷ Voir la partie 4 du chapitre I de notre étude.

développement personnel. Jung raconte, toujours dans ses *Erinnerungen*, le coup qu'il prit par un camarade de classe et la perte de connaissance qui en résulta. S'ensuivirent une « phobie scolaire » et une déscolarisation de six mois pendant lesquels il passa son temps à jouer, se promener, lire, et se tourner complètement vers « le monde du mystère » (« die Welt des Geheimnisvollen »¹²⁸), donc vers le « unheimliche Reich », au point de se détourner toujours plus du monde extérieur. Puis une prise de conscience de l'ennui qu'il causait à ses parents, après qu'il eut surpris une discussion que son père tenait avec un ami, lui fit se replonger dans les études dans le but de regagner son estime. La remise au travail ne fut pas aisée et il dû dépasser plusieurs crises d'évanouissement pour atteindre son objectif – surpassement auquel il attribue le mérite de lui avoir fait comprendre ce qu'était une névrose.

Jung écrit avoir senti, pendant cette période d'introversion, qu'il « se fuyait » lui-même¹²⁹, ce qui se symptomatisa sous forme de névrose. Pour Jung, la névrose est un résultante d'une inconscience trop grande de soi, produisant une division de soi-même (la conception de Jung de sa personnalité scindée en Nr. 1 et Nr. 2 ne peut être plus claire...) :

The more manifest so-called normality [nous pourrions aussi utiliser « adaptation »] becomes, the more a strange phenomenon occurs, namely a defensive attitude towards the matters of the background that no longer appear attractive. *One is no longer tempted to have dreams and to experience the appearance of ghosts.* The entire affair becomes *uncanny*, repugnant, repulsive, childish, ridiculous. *Such people begin to build a thick wall of rationalist skepticism and “scientific” attitudes, and seal the entire matter airtight. If anything creeps through nonetheless, it is dismissed as “merely psychological.”* This, however, prompts a true and proper witches' sabbath of incompatible complexes. *Consciousness grows too strong in proportion to the degree in which the background is walled off.* Those people find themselves terribly interesting and important, and become most dreadful bores. It is nothing but an exaggeration, a showing off, but in a manner that has lost the characteristics of experience; it is a pumped-up story, something that is intended to impress. *If such a condition persists, we speak of neurosis*¹³⁰.

¹²⁸ *Erinnerungen*, p.37.

¹²⁹ *Ibid*, p.37.

¹³⁰ *ETH Lectures 1*, p.87 – italiques ajoutés.

Il est intéressant de remarquer à quel point cette définition de la névrose convient à l'analyse à laquelle nous nous livrons dans ce chapitre de notre étude : plus l'individu s'adapte à l'extérieur (la soi-disant normalité devient manifeste), moins l'individu rêve et voit d'esprits (désenchantement du monde ; moi isolé ; identification à Nr. 1 chez Jung¹³¹). L'individu se complait dans une attitude scientifique et rationaliste (Jung de 1902 à 1911-12¹³²) et rejette ce qui ne rentre pas dans cette compréhension par une conception psychologisante du phénomène (par exemple la thèse de doctorat de Jung¹³³) etc. Nous pourrions ajouter la citation suivante à cette définition : « When you are not quite at one with yourself in a given matter, you are approaching a neurotic condition »¹³⁴.

D'après la conception de sa vie psychique, telle que Jaffé la présente dans les *Erinnerungen*, nous comprenons qu'il ne fuit pas sa personnalité 2, puisque cette période se trouve être introvertissante. La névrose en question ici est donc une résultante d'une coupure avec ce que Jung nomme sa personnalité 1. Ainsi, la névrose telle qu'il l'entend à la fin de sa vie, lorsqu'il écrit ces lignes, est à comprendre dans le rapport que l'homme entretient avec les deux facettes de sa personnalité, dans une logique d'équilibre psychique, ou d'aspiration naturelle à l'entièreté, à la totalité : être coupé de la personnalité adaptée au monde intérieur entraîne une névrose (nous développerons ce point en abordant les prémisses de sa *Nekyia*¹³⁵) ; être coupé de la personnalité adaptée au monde extérieur l'est tout autant. Malgré cela, il serait erroné de comprendre que chaque fluctuation intro- ou extravertissante soit névrotique à ses yeux : c'est bien le dépassement d'un certain point, entraînant un réel déséquilibre psychique, qui est névrotique.

Dans le même temps, l'épisode de la vision de l'étrou sur la cathédrale, qui entraîna une tension et une souffrance importante chez le jeune garçon de 12 ans, sans que nous en fassions un diagnostic hasardeux, semble avoir des accents névrotiques lui-aussi. Pourtant, cette fois-ci – et il s'agit bien de la même année que la névrose que nous évoquions précédemment – il semble avoir été coupé de sa « personnalité 2 », puisque c'est la morale judéo-chrétienne inculquée lors de son éducation religieuse (conditionnement de la « personnalité 1 » adaptée au monde extérieur) qui posait problème, qui empêcha l'enfant d'écouter ce qui venait de l'intérieur de lui-même, qu'il refoulait douloureusement.

¹³¹ Voir la partie 4 du chapitre I de notre étude.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Voir *GW 1: Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene : eine psychiatrische Studie.*

¹³⁴ Jung, C.G. *The Tavistock Lectures*, CW 18 | §383.

¹³⁵ Voir la partie 1 de notre chapitre III.

e. La théorie jungienne de la névrose : précisions

L'apparition de deux « névroses » de « type opposé » selon la lecture qu'offre Aniela Jaffé, par son travail éditorial sur les *Erinnerungen*, des mouvements psychiques de l'enfance de Jung, à quelques mois d'intervalle (lors de la douzième année de Jung), semble temporellement problématique selon la compréhension jungienne de ce trouble psychique : le mouvement d'unilatéralisation de l'appréhension du monde, jusqu'au dépassement pathologique du point d'équilibre (névrose), sans que Jung, à notre connaissance, l'ait spécifié en quelque endroit, n'est pas un processus rapide, de l'ordre de quelques semaines. Il serait donc délicat de penser que l'enfant passa d'un extrême à l'autre, d'un déséquilibre au déséquilibre psychique opposé, en l'espace de quelques mois. Deux hypothèses émergent donc face à cette apparente aporie. D'une part, nous pourrions estimer que dans l'effervescence de la période pré-pubère, dont il est question ici, un tel changement puisse avoir lieu. Jung a souvent parlé de cette période comme très spéciale dans la vie psychique de l'humain¹³⁶. Une seconde proposition part du postulat selon lequel, au-delà de la division de la personnalité en deux parts, telle que la présente Jung, chacune des deux personnalités est en outre à concevoir, dans la compréhension jungienne de la psyché, de manière fragmentée.

Jung rédige le 22 juin 1957 un texte, apparemment adressé à un « curatorium » (il semblerait qu'il s'agisse de personnalités impliquées, autour d'Aniela Jaffé, dans le processus de rédaction et d'édition de ce qui sera les *Erinnerungen*), et répondant apparemment à une question de Barbara Hannah sur l'ombre, l'anima et l'animus¹³⁷. Il y mentionne qu'il comprend la conscience comme une synthèse de « petits ilots de conscience » qui s'agglomèrent pendant la jeunesse, un agrégat dont la solidité est à questionner. Cela nous permet de postuler que la vision que Jung avait de sa personnalité de jeunesse et de sa psyché est plus complexe que ce que nous livrent les *Erinnerungen*, et que l'idée que nous avançons de personnalités fragmentées chez le jeune Jung est justifiée.

Ainsi, le fait d'adhérer complètement à un fragment spécifique d'une des deux personnalités composant l'humain, en rejetant tous les autres, produit le déséquilibre nécessaire à inscrire le mouvement psychique sur le spectre névrotique. En reprenant les deux exemples de 1887 (lorsque Jung avait 12 ans), nous observons que, dans le cas de la névrose

¹³⁶ Voir par exemple Jung, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, GW 1 §113.

¹³⁷ *Protocols*, p.95.

surge lors de la déscolarisation de Jung, celui-ci était complètement concentré, comme il le raconte à Jaffé, sur les choses de la nature, miroir vivant du monde mystérieux dans lequel se meut la « personnalité 2 » :

Jeder Stein, jede Pflanze, alles schien belebt und unbeschreiblich. Damals bin ich in die Natur versunken, *bin ich sozusagen in das Wesen der Natur hineingekrochen*, fern aller Menschenwelt¹³⁸.

Ici, nous voyons que l'adhésion totale à cette part de sa « personnalité 2 » se reflétant (projetée) dans la nature va jusqu'à l'identification de l'enfant à la nature. Mentionnons ici que Jung intègre la psyché à la nature, au point de les confondre : la conscience rationalisante est de facto une construction humaine ; en revanche, l'inconscient est une chose de la nature – *est* la nature :

Das Unbewußte als solches ist weder hinterlistig noch böse – es ist Natur, ebenso schön wie furchtbar¹³⁹.

Es gibt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen organischer und psychischer Gestaltung. So wie die Pflanze ihre Blüte hervorbringt, so erzeugt die Psyche ihre Symbole. Jeder Traum legt für diesen Vorgang Zeugnis ab¹⁴⁰.

Dans le second cas, la vision de l'étron sur la cathédrale, l'enfant, comme nous l'avons déjà évoqué, adhéra totalement à cette part de sa « personnalité 1 », formatée par son éducation religieuse, au point de se couper et de refouler, consciemment et péniblement, ses aspirations intérieures.

L'adhésion totale à un fragment d'une des deux personnalités suffit donc à couper le sujet de sa personnalité opposée. L'identification (par laquelle nous entendons l'adhésion poussée à l'extrême) à la totalité d'une des personnalités produisant naturellement le même effet, comme Jung le développa dans *Liber Novus* par exemple. La question de l'harmonie psychique entre ces fragments et entre cette dissociation de la personnalité en l'humain, et ainsi l'aspiration à la totalité, émerge de ces considérations, qui renvoient à la thèse de la coexistence des opposés dans la psyché chez Jung¹⁴¹. Précisons que notre analyse développée

¹³⁸ *Erinnerungen*, p.38 – italiques ajoutés.

¹³⁹ Jung, C.G. *Briefe I*. Aniela Jaffé, Gerhard Adler (eds.), Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1972, p.145. Lettre à une destinataire inconnue, 25 novembre 1932.

¹⁴⁰ Jung, C.G. *Symbole und Traumdeutung*, GW 18 | §512.

¹⁴¹ Nous y reviendrons la partie III de notre étude.

ici tient compte du fait que l'appréhension, par Jung, de sa psyché scindée en deux personnalités est une lecture *a posteriori* de son vécu d'enfant, qu'il s'agit bien du cadre théorique de Jung en 1957/1958 qui fait cette interprétation et y accole ces termes et cette compréhension.

f. Jung et la nature

Nous devons nous attarder sur ce qui vient d'être écrit sur Jung et la nature, que l'inconscient est la nature pour Jung – ceci en raison de la place qu'elle occupait pour l'enfant. En septembre 1956, il écrira à Bollingen que la nature est l'éclosion, l'épanouissement de Dieu (« die Entfaltung »)¹⁴², qu'elle est « un miracle indescriptible, avec l'abîme nécessaire », c'est-à-dire la face sombre de Dieu, le chaos des profondeurs, auquel il sera livré pendant l'expérience qui donna naissance au *Liber Novus*. Il ajoutera que le même Dieu parle également en chacun : les hommes, le monde animal et végétal. Et ainsi nous comprenons la manière dont Jung dénommait la « personnalité 2 » de sa mère : « the natural mind »¹⁴³. Cette facette visionnaire (semblable à l'oracle de Delphes, comme mentionné plus haut) est selon lui bien sûr « unheimlich », mais aussi « archaïque » et « vile » (« ruchlos ») comme la nature et comme la vérité. Les « yeux de l'arrière-plan » (« Augen des Hintergrundes ») constituent un lien constant avec, un accès à l'inconnu, le tout-étranger, le royaume de l'inquiétante étrangeté, avec le *Mysterium*, avec Dieu, « l'esprit des profondeurs », la nature, l'inconscient collectif. Il parle de la « voix n°2 » de sa mère comme de la « voix de la nature » qui disait les vérités profondes et bouleversantes. Il écrira en juin 1957 qu'il mesurait tout à la nature, qu'elle était la « loi morale » la plus haute, mais que ce sont des choses qu'on ne peut pas dire à haute voix – des choses qui ne furent donc pas retranscrites dans ses *Erinnerungen*¹⁴⁴.

g. Jung, un « porous self » dans la modernité

L'analyse réalisée jusqu'à présent (d'un Jung non-pathologiquement clivé, partagé entre deux mondes) repose sur la compréhension qu'eut Jung de son enfance, influencée

¹⁴² *Protocols*, p.34.

¹⁴³ *Erinnerungen*, p.56.

¹⁴⁴ *Protocols*, p.83.

notamment par des traditions familiales, puisque sa grand-mère Augusta Faber se considérait déjà comme étant deux entités différentes, et ne représente qu'une interprétation, si proche soit-elle du vécu conscient de l'enfant, parmi tant d'autres, d'une réalité inaccessible :

Ich hätte mich damals selbstverständlich niemals in dieser Art ausdrücken können, doch lege ich nicht jetzt etwas in meinen damaligen Bewusstseinszustand hinein, sondern ich versuche bloß, mit meinen heutigen Mitteln, jene Dämmerwelt zu erhellen¹⁴⁵.

Une autre théorie nous semble très significative dans son application sur ce cas, permettant d'une part de sortir de la réflexion jungienne, de jeter un regard nouveau sur la personnalité de Jung, et d'autre part d'ancrer notre sujet d'étude dans son contexte historique et culturel : le « buffered self » (« moi isolé ») et le « porous self » (« moi poreux ») telle que développée par Charles Taylor dans son impressionnant *A Secular Age*¹⁴⁶.

Taylor, racontant et analysant l'histoire de la sécularisation du monde occidental moderne, y définit la croyance (la foi) et l'incroyance non comme deux « théories rivales », mais comme deux modalités différentes d'expérience du monde¹⁴⁷. Ainsi, en décrivant des modalités d'expérience d'une plénitude, à laquelle l'humain aspire idéalement, que cette plénitude soit comprise comme morale pour le non-croyant ou spirituelle pour le croyant, il distingue trois conditions de la vie humaine : la plénitude, l'exil, et la condition moyenne.

Nous nous devons ici de tracer deux parallèles importants : tout d'abord, soulignons que cette plénitude à laquelle se réfère Taylor est à comprendre de manière similaire à la totalité à laquelle aspire la personnalité humaine chez Jung¹⁴⁸. Ensuite, Taylor se réfère aux travaux de Peter Berger sur l'œuvre de Robert Musil pour éclairer le lecteur sur ce qu'il entend par « sense of fullness », plénitude :

In this case, the sense of fullness came in an experience which unsettles and breaks through our ordinary sense of being in the world, with its familiar objects, activities and points of reference. These may be moments, as Peter Berger puts it, describing the work of Robert Musil, when 'ordinary reality is "abolished" and something terrifyingly *other* shines through', a state of consciousness which Musil describes as 'der andere Zustand' (the other condition)¹⁴⁹.

¹⁴⁵ *Erinnerungen*, p.71.

¹⁴⁶ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

¹⁴⁷ *Ibid*, p.4 sq.

¹⁴⁸ Voir notre partie III, en particulier le chapitre IV.

¹⁴⁹ Taylor, Charles. *A Secular Age*, p.5 sq.

Nous retrouvons ici des points fondamentaux de notre réflexion sur les expériences de jeunesse de Jung : une expérience qui « perce notre sentiment *ordinaire* d'être au monde, avec ses objets, activités et repères *familiers* », c'est-à-dire ce qui sort de la « normalité », et entre dans l'étranger, dans le « unheimlich ». Un moment où « quelque chose de terriblement *autre* » transparait : le « tout-autre », le « tout-étranger » auquel nous nous référons depuis le début de notre étude. Le « terrifyingly » précisé ici nous rappelle une nouvelle fois le « Schauervolle » du numineux, du tout-autre chez Rudolf Otto. Comme Musil, nous situons l'accès à ce tout-autre dans l'état de conscience modifié du sujet de l'expérience (« der andere Zustand »).

Taylor différencie ensuite la période pré-moderne, « religieuse », et la période moderne, sécularisée, dans chacune de laquelle vivent des contemporains dont l'expérience du monde diffère donc par nature (croyance / incroyance). La rupture se fait selon lui lors de la réformation initiée par Martin Luther : ce mouvement impliqua un remplacement du soi poreux par un « soi discipliné ». C'est notamment cette « discipline » désintéressée de l'homme qui sera le terreau de la transformation de la culture vers un anthropocentrisme menant à la sécularisation de la société et à la transformation de la personnalité vers le moi isolé : « So disengaged discipline frames a new experience of the self as having a telos of autarky »¹⁵⁰.

Cette distinction d'époques, il l'exprime en les termes de deux mondes différents, en accentuant ainsi la division : le monde pré-moderne « enchanté », « le monde des esprits, des démons et des forces morales », et le monde « désenchanté » de la modernité :

People lived in an “enchanted” world. This is perhaps not the best expression; it seems to evoke light and fairies. But I am invoking here its negation, Weber’s expression “disenchantment” as a description of our modern condition. This term has achieved such wide currency in our discussion of these matters, that I’m going to use its antonym to describe a crucial feature of the pre-modern condition. The enchanted world in this sense is the world of spirits, demons, and moral forces which our ancestors lived in¹⁵¹.

Taylor emprunte ici le terme de « disenchantment » à Max Weber, qui lui-même l'avait emprunté à Schiller (« Entzauberung der Welt »). Weber exprime « die Entzauberung » ainsi :

¹⁵⁰ *Ibid*, p.138.

¹⁵¹ *Ibid*, p.25 sq.

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, *daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen*, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: *die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten*. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche¹⁵².

Taylor comprend finalement deux modalités d'être au monde à l'origine de ces deux expériences différentes du monde, ou bien l'expérience de ces deux mondes différents (enchanté / désenchanté) : « the porous self » et « the buffered self »¹⁵³. Le moi poreux, pré-moderne, sensible aux forces invisibles, aux démons et aux esprits du « monde enchanté », totalement intégré à un cosmos soumis au divin ; et le moi isolé de l'individu moderne, coupé du cosmos et du divin, vivant dans un « monde désenchanté » – ce que Jung observera chez beaucoup de ses contemporains, coupés de leur inconscient, c'est-à-dire de leur nature profonde, et par extension, de la nature, Jung comprenant l'essence de l'inconscient comme identique à celle de la nature, comme évoqué plus haut :

Das sind alles Stadtleute, die von der Natur und dem Menschenstall nichts wissen, dachte ich [...]. Natürlich sind Menschen, die von der Natur nichts wissen, neurotisch, denn sie sind an die Wirklichkeiten gar nicht angepaßt¹⁵⁴.

Es gibt keine Götter mehr, die wir um Hilfe anrufen könnten, und die großen Religionen leiden überall in der Welt an einer zunehmenden Anämie, weil alle hilfreichen Numina sich aus den Wäldern, Flüssen, Bergen und Lebewesen geflüchtet haben und die Gottmenschen in den

¹⁵² Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1919, p.16 – italiques ajoutés.

¹⁵³ Taylor, Charles. *A Secular Age*, p.27.

¹⁵⁴ *Erinnerungen*, p.170.

Untergrund verschwunden sind, das heißt ins Unbewußte, wo sie vermutlich unter den Überresten unserer Vergangenheit ein schmachliches Dasein fristen, beherrscht von der großen Déesse Raison, die unsere überwältigende Illusion ist¹⁵⁵.

Nous reviendrons sur ces considérations du Jung « Kulturphilosoph », pour reprendre le terme de Véronique Liard¹⁵⁶, concernant l'homme coupé de la nature¹⁵⁷.

Or – revenons à la citation de Max Weber –, pour Jung, et nous nous attarderons sur ces points plus en détails, le monde est plein de forces mystérieuses qui influent sur la vie des hommes, qu'il les nomme « esprits », « névroses », « complexes » selon le contexte dans lequel il s'exprime ; pour Jung, la magie existe et permet justement, entre autres, d'entrer en contact ou de dominer un esprit, un fantôme, une névrose¹⁵⁸. Pour Jung, il est important que l'homme vive dans un monde qui est en partie inexplicable, dans lequel se passent des choses inattendues, inattendues au sens de numineuses – et c'est cela, vivre le *Mysterium*. C'est donc le moi poreux qui vit le *Mysterium*. En outre, l'intellectualisation et la rationalisation de la culture auxquelles se réfère Weber ne signifient pas un progrès pour Jung, mais une maladie, la névrose, de par l'appréhension unilatérale du monde¹⁵⁹.

Notre propos est dès lors le suivant : analysant la narration des expériences enfantines de Jung, et nous verrons que cela s'applique autant à sa vie d'adulte, nous pouvons en conclure qu'il était, d'après la théorie de Taylor, un « porous self » au sein de la modernité. Une question s'impose à ce constat, celle de savoir si cet état constituait une rareté à cette époque. Le sentiment exprimé par Robert Musil à propos de l'accès au tout-autre par « den anderen Zustand » nous en donne une première idée. Au regard de notre analyse précédente des expériences que Jung eut dès sa petite enfance, nous avons établi qu'un mouvement de va-et-vient avait lieu pour lui pendant ces années entre le royaume de l'inquiétante étrangeté et le monde extérieur, la société, entre la personnalité 1 et la personnalité 2. Nous en déduisons, pour reprendre notre réflexion, que la porosité de la personnalité de Jung, probablement héritée de sa famille maternelle, devait être innée. Le conditionnement religieux (confessionnel) de son éducation, la rencontre avec le monde extérieur à travers ses

¹⁵⁵ Jung, C.G. *Symbole und Traumdeutung*, GW 18 | §598.

¹⁵⁶ Liard Véronique. *Carl Gustav Jung 'Kulturphilosoph'*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

¹⁵⁷ Voir la partie 1 de notre chapitre III.

¹⁵⁸ Voir notre chapitre IV.

¹⁵⁹ Voir la partie 1 de notre chapitre III.

camarades de classe, et sa scolarisation notamment, lui imposèrent de refouler cette porosité et d'adopter un moi isolé, plus adapté à la socialisation dans ce contexte culturel. Rappelons ici, au regard des idées de Taylor sur la sécularisation de la culture occidentale et sur la transformation de l'expérience personnelle du monde (moi poreux / moi isolé), ainsi que sur la place du mouvement de réformation au sein de cette évolution culturelle, que Jung fut élevé dans une famille et une société protestante (de confession zwinglienne) et que ses premières années à la campagne ne devaient guère différer d'une vie vécue quelques siècles auparavant.

Ce moi poreux de Jung, comme le définit Taylor, s'exprime très clairement dans la manière dont l'enfant ressent et interprète l'action intérieure de forces qu'il ne parvient pas à dominer :

Ich fragte mich: 'Wer spricht eigentlich so? Wer hat die Unverschämtheit, einen Phallus so nackt in einem Tempel darzustellen? Wer macht mich denken, daß Gott so abscheulich seine Kirche zerstört? War es der Teufel, der das arrangiert hat?' *Ich habe nie daran gezweifelt, daß es Gott oder der Teufel gewesen war, der so sprach und solches tat, denn ich fühlte genau, daß nicht ich es war, der die Gedanken und Bilder sich ersonnen hatte*¹⁶⁰.

Ich begann zu grübeln: Was muß man von Gott denken? Ich hatte jenen Einfall von Gott und dem Münster nicht selber gemacht, noch viel weniger, jenen Traum, der mich, als ich drei Jahre alt war, befallen hatte. Es war ein stärkerer Wille als der meinige, der mich beides aufgenötigt hatte. Hatte die Natur in mir es getan? Aber die Natur ist ja nichts anderes als der Schöpferwille. Es half auch nichts, den Teufel hierfür anzuklagen, denn er war auch eine Kreatur Gottes. Gott allein war wirklich – ein verheerendes Feuer und eine unbeschreibliche Gnade¹⁶¹.

... ich verstand Religion als etwas, was Gott in mir tut; sie ist ein Akt Seinerseits, dem ich einfach ausgeliefert bin, denn Er ist der Stärkere¹⁶².

¹⁶⁰ *Erinnerungen*, p.53 – italiques ajoutés.

¹⁶¹ *Ibid*, p.61.

¹⁶² *Ibid*, p.62.

... doch bestand immer ein hintergründiges Gefühl, daß noch etwas anderes als ich selber dabei [in mir] war – etwa wie wenn ein Hauch aus der großen Welt der Gestirne und der endlosen Räume mich berührt hätte, oder wie wenn ein Geist unsichtbar ins Zimmer getreten wäre, Einer, der längst vergangen und doch immerwährend bis in ferne Zukunft im Zeitlosen gegenwärtig wäre. Peripetien dieser Art waren umschwebt vom Halo eines Numen¹⁶³.

h. Un secret à double tranchant, le *Mysterium*

Avec ce nouveau regard, éclairé par les idées de Taylor, que nous pouvons jeter sur la personnalité de Jung grandissant, intéressons-nous de plus près à une remarque centrale des *Erinnerungen*, bien trop souvent oubliée par la littérature, « überlesen » : « Meine ganze Jugend kann unter dem Begriff des Geheimnisses verstanden werden »¹⁶⁴. Ce secret, qu'il a depuis le rêve du Phallus souterrain selon ses dires, auquel appartient aussi la vision de l'étron sur la cathédrale, qu'est-ce exactement ? Ce secret, c'est le *Mysterium* – il intervertit à plusieurs reprises ces deux mots dans ses interviews à Jaffé en 1957. Jaffé, reprenant Jung, écrit à ce propos :

Mit jenem Erlebnis vom Münster war endlich etwas Tatsächliches vorhanden, das zum großen Geheimnis gehörte – so als hätte ich immer von Steinen gesprochen, die vom Himmel fallen, und nun hielte ich einen in der Hand. Aber es war ein beschämendes Erlebnis. Ich war in etwas *Übles* hineingestoßen, in etwas *Böses* und *Finsteres*, und *es war auch zugleich wie eine Auszeichnung*. [...] *So bekam ich das Gefühl, ausgestoßen oder auserwählt, verflucht oder gesegnet zu sein*¹⁶⁵.

Il ajoute à ces propos, comme on peut le lire dans les *Protocols*, que cela lui apparaissait parfois comme une grâce divine (« Gottesgnade »), et à d'autres moments comme quelque chose de trop chaud pour qu'on puisse le toucher¹⁶⁶ – rappelons-nous ses propos sur l'archétype de la grande mère, arrivant après la personnalité mana : personne ne pourrait supporter la terreur qu'elle engendrerait. À chaque niveau d'évolution d'une vie personnelle

¹⁶³ *Ibid*, p.71.

¹⁶⁴ *Ibid*, p.47.

¹⁶⁵ *Ibid*, p.47 – italiques ajoutés.

¹⁶⁶ Voir *Protocols*, p.42 sq., p.62 sq.

correspond une expérience numineuse trop grande pour que le sujet ne s’y brûle les ailes, nous le verrons avec les personnages rencontrés par Jung pendant son expérience du *Liber Novus*.

Jung décrit donc ce *Mysterium* par des termes opposés, relevant du Bien et du Mal : « Übles » ; « Böses » ; « Finsteres » ; « das Gefühl, ausgestoßen [oder verflucht] zu sein » ; et dans le même temps « eine Auszeichnung » ; « das Gefühl, [...] auserwählt [oder gesegnet] zu sein ». Le Bien est quelque chose qui lui est enseigné dans ses cours de religion, à l’école, dans sa famille, et consiste en une morale qui n’apporta par exemple jamais la grâce à son père. En revanche, le fait d’avoir fait l’expérience, à douze ans, « des Übles », du Mal, lui permit de faire l’expérience bien plus vivante et profonde de la « Gnade ». Ainsi, il sembla comprendre assez tôt qu’une vision limitée, conditionnée du Bien, permet d’éviter le Mal. En revanche, l’expérience du Mal permet d’approfondir l’expérience de vie et d’accéder à un niveau supérieur, à une expérience plus vivante du Bien, en ce qu’il nomme « la grâce » :

In der Familie meiner Mutter waren sechs Pfarrer, und nicht nur mein Vater war Pfarrer, sondern auch zwei seiner Brüder. So hörte ich viele religiöse Gespräche, theologische Diskussionen und Predigten. Dabei hatte ich immer das Gefühl: ‚Ja, ja, das ist ganz schön. Aber wie verhält es sich mit dem Geheimnis? Es ist ja auch das Geheimnis der Gnade. Ihr wißt nichts davon. Ihr wißt nicht, daß Gott will, daß ich sogar das Unrecht tue, das Verfluchte denke, um seine Gnade zu erleben¹⁶⁷.

Dans un passage des *Protocols* daté de novembre 1957, supprimé dans les *Erinnerungen*, Jung explique dans le cadre d’une discussion sur son ouvrage *Antwort auf Hiob* l’importance, dans le nouvel éon succédant à celui du Poisson, que Dieu s’incarne en l’homme. Il souligne que ce n’est pas uniquement le bon Dieu dont il s’agit, mais aussi sa face sombre. Le Bien ne peut exister sans le Mal. Il ajoute qu’il ne veut pas, à la fin de sa vie, uniquement rendre des comptes au « bon Dieu », mais aussi au « Dieu sombre », celui des ténèbres ; qu’il faut, lorsque cela est exigé à l’homme (par ce que nous avons nommé plus haut le « principe supérieur »), vivre les ténèbres – tout en en ayant conscience. Il évoque aussi le fait que la majorité des gens ne peuvent entendre cette vérité, et qu’on ne vit vraiment que si l’on rend des comptes à la face ténébreuse de Dieu¹⁶⁸. Dans les *Erinnerungen*, on peut lire : « Immer mußte ich dem inneren Gesetz folgen, das mir auferlegt war und mir keine Freiheit der Wahl

¹⁶⁷ *Erinnerungen*, p.47 sq.

¹⁶⁸ Voir *Protocols*, p.27 sqq., p.41 sq.

ließ. Allerdings folgte ich ihn nicht immer »¹⁶⁹. Nous voyons que cela se trouve dans une continuité de sens parfaite avec sa compréhension de Dieu à douze ans. Il déclare à Jaffé en janvier 1957 que son opus magnum (« Hauptwerk ») a débuté à onze ans et qu'il résume toute sa vie : « pénétrer le secret de la personnalité »¹⁷⁰.

Nous comprenons donc que cette immense tâche qui s'imposa à lui consiste en l'exploration du *Mysterium*, des profondeurs ténébreuses de l'être desquelles les hommes se détournent. Non pas qu'il eut un intérêt pour le « Mal », mais parce qu'il comprit qu'il devait suivre les directives du principe supérieur, qui se tient au-delà de la morale et des désirs du moi (« Jenseits von Gut und Böse », si nous pouvons nous permettre), et qui le dirigea maintes fois vers l'obscurité.

Nous avons affirmé dans la partie précédente que c'est le moi poreux de Jung qui vivait le *Mysterium*. Jung, dont nous écrivions plus haut qu'il était en contact constant avec l'« arrière-plan », racontera à Jaffé en 1957 qu'il pensait après sa douzième année et dans la même logique, qu'il était seul avec Dieu, qui pouvait exiger de lui des choses horribles (pensons une nouvelle fois à la vision de l'étron sur la cathédrale de Bâle, qui s'imposa à lui). Qu'il devait bien sûr remplir les devoirs extérieurs qui lui étaient prescrits, comme étudier, travailler, mais qu'il était, au-delà de cela (« im Hintergrund » !), seul avec Dieu. En Août 1957, il emploie d'autres termes pour exprimer la même idée à Jaffé, en expliquant que la possibilité d'un épanouissement total n'est possible que dans un monde infini (« unendliche Welt » - il est ici indubitable que ce monde est le même que le monde enchanté du moi poreux chez Taylor). Il dira ici que la question déterminante d'une vie est de savoir si l'on est lié, si l'on se réfère à l'infini ; que ce qui est vraiment vivant et permanent est l'illimité (« Grenzenlose »). Il compare ensuite la conscience de soi, limitée, à la nature illimitée de l'inconscient, mettant en emphase l'importance d'être constamment relié à celui-ci.

Il est donc clair que Jung, utilisant une terminologie différente à chaque période de sa vie (Dieu, l'arrière-plan, l'inconscient – collectif évidemment) exprime ici la même idée : la nécessité absolue, pour l'épanouissement de la personnalité, de se trouver en contact constant avec ce principe supérieur – et donc, de faire l'expérience de la porosité du moi. Cette appréhension de lui-même et du monde est naturellement celle qu'il eut à la fin de sa vie et diffère de celle du petit garçon aux prises avec ces forces qui le dépassent, le font souffrir, le terrifient parfois, mais lui apportent aussi la grâce. Nous verrons qu'il essaiera de la refouler,

¹⁶⁹ *Erinnerungen*, p.358.

¹⁷⁰ *Protocols*, p.14.

et ainsi de transformer son expérience du monde, mais que les forces invisibles du monde enchanté s'imposent à lui à partir de 1912-1913, entraînant ainsi un énième changement, qui sera néanmoins pérenne à ce moment. En mai 1957, il écrit pour ses *Erinnerungen* que celui qui lui parlait lorsqu'il était seul, qui venait du 18^e s. (sa personnalité 2), a toujours été là, même avant sa naissance – justifiant ainsi notre idée de l'existence antérieure de cette personnalité à la personnalité 1 – et qu'« il » venait à Jung lorsqu'il n'était plus seul et l'emmenait des centaines en arrière. Or, il écrivait avant ces affirmations qu'il était seul au milieu de ses camarades. Ce qu'il dit en filigrane ici, c'est qu'il n'est plus seul lorsqu'il est cette personnalité 2, lorsque son moi devient poreux, le monde enchanté s'impose, avec Dieu et toutes les entités trop subtiles pour être appréhendées par le moi isolé dans le monde désenchanté.

3 – JUNG ETUDIANT : UN INTÉRÊT SIGNIFICATIF POUR L'OCCULTISME

Nous ne nous attarderons pas ici sur la suite des mouvements psychiques, que nous nous sommes efforcé de décrire jusque-là, pendant l'adolescence de Jung – il nous semble que notre propos est clair : le moi poreux, présent dès le début chez Jung, se vit, au fil du développement de l'enfant, accepté puis refoulé à plusieurs reprises. Narrant le va-et-vient entre ces deux appréhensions du monde (ces deux personnalités), et le dilemme qu'elles lui imposèrent :

Vom sechzehnten bis zum neunzehnten Lebensjahr hob sich langsam die Wolke meines Dilemmas. Damit verbesserte sich meine depressive Gemütsverfassung, und Nr. 1 trat immer deutlicher hervor. Die Schule und das städtische Leben nahmen mich in Anspruch, auch durchdrang oder verdrängte mein vermehrtes Wissen allmählich die Welt der ahnungsvollen Eingebungen¹⁷¹.

C'est à cette période qu'il lut ceux qui deviendront ses grandes influences philosophiques : Héraclite le toucha le plus parmi les philosophes antiques, puis Schopenhauer et Kant furent ses grandes découvertes. Pourtant, arrivant à la fin de son lycée :

Was ich dabei am peinlichsten empfand, war die Verhinderung und Lähmung meiner Versuche, die Trennung der beiden Welten in mir aufzuheben. Immer wieder traten Ereignisse ein, die mich aus meinem

¹⁷¹ *Erinnerungen*, p.73.

gewöhnlichen Alltagsdasein hinaus in die grenzenlose ‚Gotteswelt‘ drängten¹⁷².

Ich versuchte, die Persönlichkeit Nr. 2 auszulöschen, aber es wollte mir nicht gelingen. Ich konnte sie zwar in der Schule und in der Gegenwart meiner Klassenkameraden vergessen, auch entschwand sie mir beim Studium der Naturwissenschaften, aber sobald ich allein zu Hause oder in der Natur war, kamen Schopenhauer und Kant wieder mächtig zurück und mit ihnen die große ‚Gotteswelt‘¹⁷³.

Jener Zeit war erfüllt vom Widerstreit der Gedanken. Schopenhauer und das Christentum einerseits wollten sich nicht reimen, und andererseits wollte sich Nr. 1 vom Druck oder der Melancholie von Nr. 2 befreien. Nicht Nr. 2 war deprimiert, sondern Nr. 1, wenn er sich an Nr. 2 erinnerte¹⁷⁴.

a. Le choix de la médecine

Le rapport de Jung avec le royaume de l'inquiétante étrangeté reste toutefois le même que pendant son enfance, comme l'exprime clairement un de ses rêves, dans lequel il tente de préserver une faible lumière entre ses mains, du vent et de la brume d'une nuit sombre :

Ich wußte auch, daß das Lichtlein mein Bewusstsein war. [...] Er ist zwar unendlich klein und zerbrechlich im Vergleich zu den Mächten der Dunkelheit, aber eben doch ein Licht, mein einziges Licht¹⁷⁵.

Le lecteur, en fonction de ses connaissances cliniques en psychologie analytique, pourra interpréter cette image comme il le souhaite. Le rapport entre sa conscience et le « unheimliche Reich » est néanmoins très significatif ici.

Cette période s'approche de l'examen de la Maturité (l'équivalent du baccalauréat pour la Suisse – « Matura »). Jung doit trouver une voie, choisir des études qui lui conviennent et se

¹⁷² *Ibid*, p.77.

¹⁷³ *Ibid*, p.80.

¹⁷⁴ *Ibid*, p.85.

¹⁷⁵ *Ibid*, p.93.

trouve dans un nouveau dilemme, toujours tiraillé entre ses deux appréhensions du monde : la personnalité 1 souhaite étudier les sciences naturelles ; la personnalité 2 la philosophie et l'histoire. Il raconte dans les *Erinnerungen* comment une série de deux rêves lui permit de se décider pour les sciences naturelles¹⁷⁶. Mais son ambition lui donne l'idée, les perspectives de carrière après des études de sciences naturelles n'étant pas assez élevées pour lui, d'étudier la médecine. Dans le même mouvement que celui de ses rêves lui ayant indiqué la poursuite d'études correspondant à la personnalité 1, cette époque fut celle où il fit un choix entre ses deux appréhensions du monde apparemment irréconciliables :

Mein Weltbild erfuhr damals eine Drehung um weitere 90 Grad: ich erkannte, daß mein Weg unwiderruflich in das *Außen*, in das *Beschränkte*, das Finstere der *Dreidimensionalität* führte¹⁷⁷.

Ich mußte Nr. 2 hinter mir lassen, das war mir klar, aber unter keinen Umständen durfte ich ihn vor mir selber verleugnen oder ihn gar als ungültig erklären. Das wäre Selbstvertümmelung gewesen [...]. Ich selber fühlte mich in zunehmenden Maße *identisch mit Nr. 1*, und *dieser Zustand* erwies sich als ein bloßer Teil des viel umfänglicheren Nr. 2, mit dem ich mich aus eben diesem Grunde nicht mehr identisch fühlen konnte. Nr. 2 war in der Tat ein ‚Gespenst‘, das heißt ein Geist, der an Macht dem Weltdunkel gewachsen war. [...] *Auf alle Fälle war ein Schnitt zwischen mir und Nr. 2 geschehen, der mich Nr. 1 zuteilte und im selben Maße mich von Nr. 2 abtrennte*¹⁷⁸.

Soulignons dans la première citation le choix terminologique identique à celui discuté à la fin de la partie « Un secret à double tranchant, le *Mysterium* » de notre étude. Soulignons aussi dans la seconde citation l'emploi de « Zustand », corroborant ainsi notre compréhension de ces appréhensions du monde comme deux états de conscience différents, entraînant deux expériences différentes du monde (moi isolé et monde désenchanté / moi poreux et monde enchanté). Quoi qu'il en soit, il est clair qu'à partir de ce moment, Jung s'identifie à son moi isolé, impliquant une expérience limitée du monde et refoulant les possibles expériences du monde enchanté, du « *unheimliche Reich* ».

¹⁷⁶ *Ibid*, p.89 sq.

¹⁷⁷ *Ibid*, p.93 – italiques ajoutés.

¹⁷⁸ *Ibid*, p.94 – italiques ajoutés.

b. Un intérêt particulier pour l'occultisme

Jung commence ses études au printemps 1895. Au début de l'année 1896, son père meurt, à la suite de quoi deux rêves s'imposent à Jung, qui le firent s'interroger sur la question de la vie après la mort. Au cours de ses études, l'intérêt pour les sciences naturelles s'amenuisa et Jung comprit, après ses lectures philosophiques, que la base de la connaissance (« Kenntnis » et « Erkenntnis ») est la psyché – qu'il utilise comme synonyme d'âme (« Seele »¹⁷⁹) – et que sans elle, le fait même de connaissance n'était pas possible. Il raconte cette période comme une époque très stimulante, intellectuellement, concernant les amitiés, les questionnements religieux... Il entre dans le cercle Zofingia où il rencontre son ami Albert Oeri, et où il tient des conférences sur la théologie et la philosophie. Néanmoins, il ne lui était pas possible de trouver des savoirs clairs à ce sujet, mis à part quelques « spéculations philosophiques », comme celles de C.G. Carus. C'est alors qu'il découvrit à la fin de son second semestre un ouvrage sur les débuts du spiritisme dans la bibliothèque de son père¹⁸⁰ et qu'il vit dans les apparitions d'esprits, pour les témoignages desquelles il avait un sentiment ambivalent mais qu'il concevait comme authentiques, des phénomènes psychiques objectifs, révélant la nature objective de l'âme : ces histoires avaient lieu à toutes les époques, dans tous les coins du monde et dans des contextes culturels et religieux totalement différents. Jung lut alors toute la littérature sur le spiritisme qu'il put trouver : Duprel¹⁸¹, Eschenmayer¹⁸², Passavant¹⁸³, Kerner¹⁸⁴, Görres¹⁸⁵, Swedenborg¹⁸⁶, Alan Kardec¹⁸⁷, Aksakow¹⁸⁸.

Il est intéressant de souligner ici, comme discuté dans la partie précédente, que Jung s'identifiait désormais à son moi isolé (sans dénigrer son autre personnalité) et appréhendait ces choses de manière intellectuelle (lectures, réflexion etc.) – et que ce moi était atteint de mélancolie lorsqu'il pensait au monde du moi poreux (de la personnalité 2). Or, il écrit à propos de cette découverte personnelle du spiritisme :

¹⁷⁹ *Erinnerungen*, p.105.

¹⁸⁰ *Ibid*, p.105 sq.

¹⁸¹ Carl du Prel (1839-1899), philosophe et occultiste allemand.

¹⁸² Carl August von Eschenmayer (1768-1852), médecin, philosophe et occultiste allemand.

¹⁸³ Johann Karl Passavant (1790-1857), médecin allemand.

¹⁸⁴ Justinus Andreas Christian Kerner (1786-1862), médecin et poète allemand, auteur du fameux *Die Seherin von Prevorst* (Kerner, Justinus. *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen, und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsre*. 2 Bde. Tübingen & Stuttgart: Cotta, 1829).

¹⁸⁵ Johann Joseph von Görres (1776-1848), écrivain et philosophe de la nature allemand.

¹⁸⁶ *Erinnerungen* p.106 - Emanuel Swedenborg (1688.1772), scientifique, théologien, théosophe, philosophe et mystique suédois.

¹⁸⁷ De son vrai nom Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), pédagogue français, fondateur du spiritisme.

¹⁸⁸ Aleksandr Nikolaïevitch Aksakov (1832-1903), auteur, psychologue et spiritiste russe.

Ich war zwar auch nicht sicher in bezug auf die absolute Zuverlässigkeit der Berichte, aber warum sollte es schließlich keinen Spuk geben? Woher wußten wir überhaupt, da'etwas ‚unmöglich‘ war? [...] Ich selber fand solche Möglichkeiten überaus interessant und anziehend. Sie verschönerten mein Dasein um ein Vielfaches. Die Welt gewann an Tiefe und Hintergrund¹⁸⁹.

Ainsi, le sentiment qu'il décrit ici confirme une nouvelle fois notre application de la théorie de Taylor sur la personnalité de Jung. Le spiritisme est par nature une chose du « monde enchanté », dont un moi poreux peut faire l'expérience. Mais ici, c'est par un intérêt intellectuel que Jung appréhende cela : il lit des rapports écrits et réfléchit à ce sujet, mais ne se livre pas encore à des expériences dans ce domaine. Cet intérêt permet au monde de « gagner en profondeur et en arrière-plan » : le monde du moi isolé se trouve ainsi un peu moins désenchanté, et Jung s'en réjouit (« Sie verschönerten mein Dasein um ein Vielfaches »). Il est saisissant de s'apercevoir qu'il s'agit ici d'une première tentative, inconsciente, de *coniunctio oppositorum* dans la vie de Jung ! Il trouve une synthèse dans l'appréhension intellectuelle (Personnalité 1, moi isolé) de faits spirites (monde enchanté) et produit ainsi un « enchantement du monde désenchanté » de son moi isolé, un enchantement qui lui est bénéfique. Voici donc Jung, étudiant, empruntant pour la première fois la « voie du milieu »¹⁹⁰.

Dans ce contexte, Jung s'implique dans la société d'étudiants de Zofingue, où il donne plusieurs conférences, notamment sur les phénomènes spirites, et participe activement aux différentes discussions. Dans une conférence qu'il y donne le 15 mai 1897, il explique que les phénomènes spirites prouvent l'existence de l'âme comme un « principe vital indépendant de l'espace et du temps et ainsi immortel »¹⁹¹. Comme souligné par Sonu Shamdasani dans un article à ce sujet, Jung concentre dans cette présentation ses références sur des scientifiques célèbres ayant étudié des phénomènes spirites, comme Crookes, Zöllner, Wallace¹⁹². Ici aussi, on comprend les aspirations de Jung à une synthèse constructive entre des champs opposés : en ouvrant la science rationaliste et matérialiste (monde désenchanté) à l'étude des

¹⁸⁹ *Erinnerungen*, p.106.

¹⁹⁰ Voir la partie 1 de notre chapitre IV.

¹⁹¹ Shamdasani, Sonu. « "S. W." and C. G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity. » *History of Psychiatry* 26, 3 (2015), pp.288-302, p.3 sq.

¹⁹² *Ibid*, p.4.

phénomènes spirites (monde désenchanté), les découvertes pourraient élargir grandement l'horizon limité des moi isolés.

c. Les séances avec Helly Preiswerk

Entre 1895 et 1896 (contrairement à ce qui est affirmé dans les *Erinnerungen*¹⁹³) un phénomène inexplicable a lieu chez Jung alors qu'il s'y trouve avec sa mère et la servante (il nous faut relever l'erreur dans la narration des *Erinnerungen*, indiquant que sa sœur se trouvait à l'école, et quelques paragraphes plus tard, que sa sœur se trouvait dans la pièce avec sa mère¹⁹⁴). Un bruit semblable à un coup de feu retentit dans la pièce dans laquelle sa mère cousait. Après vérification, Jung comprend qu'il s'agit d'un couteau à pain qui se brisa net en quatre morceaux alors qu'il se trouvait dans le buffet. De cet événement incompréhensible, Jung dit qu'il eut un effet profond sur lui et l'utilise pour introduire ses séances de spiritisme avec sa petite cousine, Helene Preiswerk. Cependant, il n'explique pas en quoi consista l'influence qu'eut sur lui cet épisode. Nous verrons que Jung, au début des séances de médiumnité de sa cousine, croyait en l'authenticité des phénomènes qu'il pouvait observer et en leur origine spirite. Ceci implique que son moi était à nouveau poreux, qu'il faisait l'expérience du monde enchanté, qu'il ne l'appréhendait plus uniquement intellectuellement (bien que cette fonction ait eu une importance prépondérante à ce moment), mais aussi par l'expérience directe – cette nouvelle appréhension du monde et de lui-même consistant en une nouvelle variation sur la « voie du milieu » initiée par son intérêt intellectuel pour l'occultisme. Il nous semble dès lors que c'est cet événement du couteau à pain brisé qui déclencha cette nouvelle variation : si Jung en parle comme du phénomène qui précéda directement les séances de médiumnité, c'est probablement parce que le moi isolé de Jung, plongé dans ses études et dans une lecture et réflexion intellectuelle sur le spiritisme, se retrouva à ce moment face à un phénomène qu'il comprit comme provenant du monde enchanté. De là, la curiosité de Jung l'entraîna à s'ouvrir de manière plus importante à cela et à chercher à en faire l'expérience, rendant ainsi son moi un peu plus poreux, si l'on nous permet l'expression.

¹⁹³ *Erinnerungen*, p.111.

¹⁹⁴ *Ibid*, p.112 sq.

Les séances d'Helene Preiswerk commencèrent donc entre 1895 et 1896. Jung, racontant les événements lors de son séminaire de 1925 les situe en 1896¹⁹⁵ et Stephanie Zumstein-Preiswerk, dans la biographie qu'elle consacre à Helly, précise que la première séance de la médium eut lieu en la présence de Luggy, sa sœur, Emmy Zinsstag, une amie, de Carl Gustav et de Emilie Preiswerk en un soir de juin 1895¹⁹⁶. Ces séances sont le matériau qu'analysa Jung pour sa thèse de doctorat, publiée en 1902 sous le titre *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene : eine Psychiatrische Studie*¹⁹⁷.

Cette première séance donc, initiée par Carl Gustav et Louise (pour laquelle Jung nourrissait des sentiments secrets et à laquelle il offrira des ouvrages spiritistes qu'il dédicacera en 1896 et 1897¹⁹⁸), n'était à l'origine pas centrée sur Helene, dont le don de médiumnité n'était pas encore révélé, mais il s'agissait d'une table tournante (« Tischrücken »), une table sur laquelle un verre retourné était posé, et autour de laquelle les participants, assis, formaient une chaîne en se touchant le bout des doigts. Le verre se mit à trembler, la table à s'agiter¹⁹⁹. Helene devint blême, expliqua que le grand-père (l'Antiste Samuel Preiswerk) leur rendait visite et qu'elle devait partir pendant ce temps. Elle tomba inanimée au sol, et fut allongée sur un sofa. Carl demanda alors à l'« esprit » possédant Helly où elle se trouvait. Une voix d'homme âgé sortit de la bouche d'Helly pour répondre qu'Helly voyageait à ce moment au-dessus du pôle nord en direction de Sao Paulo, dans le but d'empêcher sa sœur Bertha de se marier avec un autochtone. La voix continue ensuite en expliquant qu'Helly était arrivée trop tard et que Bertha venait d'accoucher d'un « petit nègre »²⁰⁰. Quelques semaines après la fin de la séance, la famille Preiswerk reçoit une lettre de Bertha, dans laquelle elle avoue être mariée depuis deux ans, avoir une fille du même âge qui venait d'avoir un petit frère. Elle y ajoutait qu'il n'y avait aucune honte à avoir des enfants à la peau foncée au Brésil. C.G., après un rapide calcul, se rendit compte que l'enfant était né à la date de la première séance d'Helene. L'étonnement subjuguait l'ensemble du groupe présent à cette séance, à part la médium, qui expliqua qu'elle avait été présente lors de l'accouchement.

Comment expliquer cet événement ? Helene ne pouvait apparemment être informée du mariage et des enfants de sa sœur, et dans l'hypothèse où elle en avait connaissance secrètement, il serait compliqué de concevoir qu'elle ait pu prévoir aussi précisément la

¹⁹⁵ AP, p.3.

¹⁹⁶ Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium*, p.53.

¹⁹⁷ GW 1.

¹⁹⁸ Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium*, p.123 n.43.

¹⁹⁹ *Ibid*, p.53.

²⁰⁰ *Ibid*, p.54.

naissance d'un deuxième enfant. Ce mystère alimenta ainsi le *Mysterium* que Jung avait refoulé et qu'il tentait d'appréhender intellectuellement. Le *Mysterium* avait repris vie et Jung dut accepter qu'il ne puisse trouver d'explication rationnelle à ceci.

Au cours des séances suivantes, Helene tombait en transe et différentes personnalités parlaient à travers son corps, dans des voix et avec des accents différents: des membres de la famille décédés, un esprit prénommé Ivenes etc.²⁰¹ Cet esprit narre différentes histoires de réincarnation aux participants (incluant désormais des camarades étudiants de Jung) et décrit des systèmes cosmologiques contenant différents types de forces.

Ainsi, si l'idée de la table tournante avait été en partie initiée par jeu, dans un sérieux que très relatif²⁰², Jung s'engagea désormais avec gravité dans cette affaire. S'il est clair, à la lecture de la thèse de doctorat de Jung, qu'il émettait en 1902 un jugement précis sur ces séances et qu'il les interprétait à la lumière de ses connaissances psychopathologiques – ce qui peut en certains passages sembler très réducteur au lecteur de l'analyse –, il n'en est pas ainsi au moment où elles avaient lieu. Sonu Shamdasani a trouvé le fragment d'un manuscrit de Jung témoignant de cet intérêt sérieux, daté de 1898, décrivant les séances et se référant à sa cousine comme « die Seherin », la voyante²⁰³. Il y élabore aussi sur le sujet du système d'énergie développé par sa cousine et le met en rapport avec des travaux personnels qu'il présenta à la Zofingia et se réfère à la notion de « Perispirit » du spiritiste Alan Kardec, témoignant ainsi du sérieux de sa démarche. Ce sérieux est attesté en d'autres endroits, comme par Gustav Steiner, qui écrira plus tard : « einer meiner nächsten [...] Freunde [geriet] in Schwulitäten und Ängste, als ihn Jung nämlich während Wochen und Monaten zu seinen spiritistischen Glaubensartikeln bekehren wollte... »²⁰⁴.

Nous comprenons, comme évoqué plus haut, l'effet qu'eut sur Jung la première séance d'Helene Preiswerk comme la réouverture du *Mysterium* : il eut l'impression que les forces subtiles, suprasensibles, se manifestaient lors des séances dans le monde sensible. Ainsi, le monde se retrouva à nouveau peuplé d'esprits et enchanté. Jung tentait de comprendre ces événements auxquels il assistait, et de les interpréter, mais son moi était à nouveau poreux, ouvert aux possibilités du monde infini.

²⁰¹ voir Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium* et Jung, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene, GW 1*.

²⁰² Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium*, p.53

²⁰³ Shamdasani, Sonu. « "S. W." and C. G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity », p.11.

²⁰⁴ Steiner, Gustav. « Gustav Steiner, Erinnerungen an Carl Gustav Jung aus der Studentenzeit ». *Basler Stadtbuch* 117-163. Basel: Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1965., p.143 sq.

d. La découverte du *Zarathustra* de Nietzsche

C'est à l'été/automne 1898²⁰⁵ ou bien entre l'été et l'automne 1899²⁰⁶ qu'il s'adonna finalement à la lecture de Nietzsche, qu'il avait jusque-là repoussée, par crainte de se rendre compte qu'il lui ressemblait « wenigstens in dem Punkte des 'Geheimnisses', das ihn in seiner Umwelt isolierte »²⁰⁷. Jung suspectait que Nietzsche ait aussi eu un secret semblable au sien, qui le fit passer pour un être singulier – au sens péjoratif du terme – et le mena à sa perte (il va sans dire que Jung était au courant de l'état mental dans lequel se trouvait Nietzsche depuis huit ou neuf années – preuve en est qu'il adressa ses courriers de 1899 concernant Nietzsche à la sœur de celui-ci). Le jeune homme connaissait déjà le poids de la connaissance secrète :

Meine ganze Jugend kann unter dem Begriff des Geheimnisses verstanden werden. Ich kann dadurch in eine fast unerträgliche Einsamkeit [...]. So war damals meine Beziehung zur Welt vorgebildet, wie sie heute ist: auch heute bin ich einsam, weil ich Dinge weiß und andeuten muß, die die anderen nicht wissen und meistens auch gar nicht wissen wollen²⁰⁸.

Or, nous avons déduit plus tôt que ce secret de Jung était le *Mysterium*. Le jeune Jung donc, avant même d'avoir lu Nietzsche, pressentait le fait que lui aussi ait pu avoir accès au *Mysterium*, et certainement par conséquent le danger que cela, que cet état représentait – puisque nous avons établi que l'accès au *Mysterium* dépend d'un état spécifique de la conscience, du moi poreux. « Ich fürchtete mich vor der möglichen Erkenntnis, daß ich wie Nietzsche 'Auch Einer' war »²⁰⁹. Finalement, la lecture du *Zarathoustra*²¹⁰ s'avère une expérience aussi profonde que fut celle du *Faust* de Goethe²¹¹ quelques années plus tôt, Faust auquel il compare *Zarathoustra* :

²⁰⁵ Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium*, p.82.

²⁰⁶ AP p.7 : Jung dit avoir lu le *Zarathoustra* quand il avait 24ans ; Dans séminaire du 20 fev 1935 sur *Zarathoustra* il dit avoir lu *Zarathoustra* pour la première fois à 23ans [Jung, C.G., *Nietzsche's Zarathoustra: Notes on the seminar given in 1934-1939 by C.G. Jung*. Ed. by James L. Jarrett. Princeton: Princeton University Press, 1988, p.391] ; le 26 octobre 1899, Jung écrit à Elisabeth Förster-Nietzsche, la sœur de Nietzsche, pour poser une question sur un cas de cryptomnésie dans le *Zarathoustra* [Bishop, Paul. « The Jung/Förster-Nietzsche Correspondence. » *German Life and Letters*, 46, 1993, 319-330, p.321]. Il reçoit une première réponse d'Elisabeth Förster-Nietzsche écrite le 24 novembre 1899 [Bishop, Paul, *The Dionysan Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1995, p.84] ; Voir aussi à ce propos le texte *Kryptomnesie* dans *GW 1*.

²⁰⁷ *Erinnerungen*, p.109.

²⁰⁸ *Ibid*, p.47.

²⁰⁹ *Ibid*, p.109.

²¹⁰ Nietzsche, Friedrich W. *Also Sprach Zarathoustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz: E. Schmeitzner, 1883.

²¹¹ Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust* (2 vol.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verl., 1994.

Zarathustra war der Faust Nietzsches, und Nr. 2 war mein Zarathustra, [...] und Zarathustra war – das stand mir fest – morbid. War Nr. 2 auch krankhaft? Diese Möglichkeit versetzte mich in einen Schrecken, den ich lange Zeit nicht wahrhaben wollte, der mich aber trotzdem in Atem hielt und sich immer wieder zu ungelegener Zeit meldete und mich zum Nachdenken über mich selber zwang. Nietzsche hatte sein Nr. 2 erst später in seinem Leben entdeckt, nach der Lebensmitte, während ich Nr. 2 schon seit früher Jugend kannte. Nietzsche hat naiv und unvorsichtigerweise über diesem Arrheton, dem nicht zu Nennenden, gesprochen, wie wenn alles in Ordnung wäre. Ich habe aber sehr bald gesehen, daß man damit schlechte Erfahrungen macht. [...] Gerade vermöge seiner Genialität hätte er doch beizeiten merken müssen, daß etwas nicht stimmte. Das also, dachte ich, war sein krankhaftes Mißverständnis: daß er Nr. 2 ungescheut und ahnungslos herausließ auf eine Welt, die von dergleichen Dingen nichts wußte und nichts verstand. [...] Wie der 'Faust' eine Tür öffnete, so schlug mir 'Zarathustra' eine zu, und dies gründlich und auf lange Zeit hinaus²¹².

Nous verrons que cette fameuse porte à laquelle se réfère Jung, celle du monde enchanté, restera fermée plus de quatorze ans, jusqu'à l'hiver 1913. Il n'est alors pas étonnant qu'il réalisa une nouvelle lecture du *Zarathustra*, bien plus approfondie, « for the first time with consciousness »²¹³, en novembre 1914, alors qu'il est plongé dans sa Nekyia.

Il est à noter ici qu'Helene Preiswerk, alors en transe médiumnique, mit en garde Jung à deux reprises, parlant de la voix de l'Antiste Samuel Preiswerk, contre l'« hérésie » (die « Irrlehre ») de Nietzsche – ceci lors de l'été/automne 1898²¹⁴. Stephanie Zumstein-Preiswerk livre la version d'une de ces séances retranscrite par Emma Zinsstag, dans laquelle on peut lire le message que délivra la voix à C.G. :

Carl, glaub deinem Großvater! Die Nietzschesche Lehre enthält viele Irrtümer in bezug auf Gott [...]. Erschrecke nur. Ich bin's. Ich warne dich vor Nietzsche. Er hat einen Pakt mit dem Antichrist geschlossen.

²¹² *Erinnerungen* p.109 sq. – italiques ajoutés.

²¹³ Jung, C.G. *Nietzsche's Zarathustra*, p.259.

²¹⁴ Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium*, p.82 sq.

Er ist überheblich. Hoffe du auf den allmächtigen Gott. Er wird sich dir offenbaren²¹⁵.

e. La découverte de la psychiatrie

À la fin de l'été 1899, Jung invite plusieurs amis étudiants à participer à une séance d'Helene. Celle-ci, troublée, ne parvient pas à entrer en transe et tente de s'auto-hypnotiser pour satisfaire les attentes de son cousin, dont elle était amoureuse²¹⁶. Elle joua finalement la comédie, ce qui fut découvert et entraîna la risée des amis de Jung, qui ne le supporta pas²¹⁷. Pour autant, contrairement à ce que Jung affirme dans sa dissertation de 1902, les séances ne s'arrêtèrent pas là et il continua d'expérimenter quelques temps avec le don de sa cousine qui quitta finalement Bâle pour Montpellier en octobre 1899²¹⁸. Jung dira en 1925 de cette période d'étude et d'expérimentations avec sa cousine qu'elle contient l'origine de toutes ses idées²¹⁹, comme l'avait compris Henri Ellenberger :

The germinal cell of Jung's analytic psychology is to be found in his discussions of the Zofingia Students Association and in his experiments with his young medium cousin, Helene Preiswerk²²⁰.

Cette déception et la clôture de la difficile lecture de Nietzsche marquèrent un tournant dans la vie de Jung. En finissant les séances de sa cousine, il savait qu'il avait été témoin de faits objectifs sur la vie de l'âme, bien que, l'expérience s'étant terminée de manière insatisfaisante, il ne sut qu'en penser et qu'en dire²²¹ : il ne pouvait s'appuyer sur aucun système pour interpréter ou comprendre ces observations. Quant à Nietzsche, il connaissait l'état mental dans lequel il se trouvait et se rendit compte que les spéculations philosophiques et les idées seules n'étaient que trop volatiles :

Ich hatte verstanden, daß eine neue Idee oder auch nur ein ungewöhnlicher Aspekt allein durch Tatsachen vermittelt werden kann. Tatsachen bleiben liegen und lassen sich auf die Dauer nicht unter den

²¹⁵ *Ibid*, p.83.

²¹⁶ *Ibid*, p.90.

²¹⁷ *Ibid*, p.92.

²¹⁸ *Ibid*, p.95.

²¹⁹ *AP*, p.7.

²²⁰ Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London : Fontana Press, 1970, p.687.

²²¹ *Erinnerungen*, p.114.

Tisch wischen [...]. Ich sah ein, daß ich eigentlich aus Mangel an besserem nur redete, anstatt Tatsachen vorzulegen, und an letzteren gebrach es mir völlig. Ich hatte nichts in den Händen. Mehr denn je trieb es mich zur Empirie. Ich nahm es den Philosophen übel, daß sie von all dem redeten, was keiner Erfahrung zugänglich war und überall da schwiegen, wo man auf eine Erfahrung hätte Antworten sollen²²².

Alors qu'il avait rencontré lors de ses études Friedrich von Müller, un interniste renommé en Allemagne qui lui proposa un poste d'assistant à Munich, Jung découvre en préparant son examen d'Etat la quatrième édition du traité de psychiatrie rédigé par Krafft-Ebing²²³, une discipline pour laquelle il n'avait pas une franche prédilection et qui ne jouissait pas d'un prestige particulier dans le monde de la médecine, la psychologie des maladies mentales étant quasi-inexistante et l'état de la psychiatrie étant encore peu développé autour de 1900²²⁴. Il raconte à Jaffé qu'à la lecture de l'avant-propos de l'ouvrage, il fut pris d'une excitation soudaine, réalisant sur le coup qu'il devait continuer sur la voie de la psychiatrie. Le passage en question explicite – ou du moins la compréhension singulière qu'il en eut²²⁵ – la nature subjective des traités de psychiatrie et définit les psychoses comme des « maladies de la personne »²²⁶. Selon Sonu Shamdasani, Jung lut cela comme l'interrogation à laquelle il tenta de répondre à travers son œuvre : « comment la psychiatrie peut-elle être une science, compte tenu de son caractère inéluctablement subjectif ? »²²⁷. De par cette lecture, il vit que la psychiatrie lui permettrait de faire se rencontrer les aspirations de ses deux personnalités : la personnalité 1, scientifique, s'intéressant à la médecine ; la personnalité 2, influencée par la philosophie et s'intéressant aux choses de l'âme²²⁸. Nous pouvons aussi formuler cela d'une autre façon : comment étudier scientifiquement (personnalité 1 / monde désenchanté) la subjectivité de l'âme humaine (personnalité 2 / monde enchanté). Ou bien :

Hier war das gemeinsame Feld der Erfahrung von biologischen und geistigen Tatsachen, welches ich überall gesucht und nicht gefunden

²²² *Ibid*, p.111.

²²³ Krafft-Ebing, Richard von. *Lehrbuch der Psychiatrie. Auf klinischer Grundlage, für praktische Ärzte und Studierende* (5è ed.). Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1893.

²²⁴ *Erinnerungen*, p.115.

²²⁵ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.44 sq.

²²⁶ *Erinnerungen*, p.115.

²²⁷ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.45.

²²⁸ *Erinnerungen*, p.115 sq.

hatte. Hier war endlich der Ort, wo der Zusammenstoß von Natur und Geist zum Ereignis wurde²²⁹.

Nous comprenons donc que la découverte de cette discipline, aux allures d'une illumination, lui permit de prolonger la synthèse, la *coniunctio oppositorum*, qu'il avait débutée pendant ses études en s'engageant sur « la voie du milieu » :

Es war, wie wenn zwei Ströme sich vereinigt hätten und in einer großen Bewegung mich unwiderruflich zu fernen Zielen führten. Es war das hochgemute Gefühl ‚geeinter Zwienatur‘, das mich wie auf magischer Woge durch Examen trug, das ich als Bester bestand²³⁰.

4 – LA CARRIÈRE AU BURGHÖLZLI : LE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE

a. Le début de carrière au Burghölzli

Jung intègre ainsi la clinique universitaire du Burghölzli, dirigée à cette époque par le psychiatre Eugen Bleuler, au 10 décembre 1900 en tant qu'assistant. L'aspiration semi-consciente à la réunion de deux tendances opposées en son être, telle qu'exprimée dans l'enthousiasme subséquent à la découverte de la psychiatrie et par extension dans son choix de carrière, se trouva rapidement étouffée par les obligations de sa nouvelle fonction et sa manière d'aborder celle-ci. Il ne mit un pied en dehors de la clinique pendant les six premiers mois afin de se plonger dans la lecture de la revue « Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie », créée en 1844²³¹. Jung entra plus en détails sur cette période lors d'une interview de mai 1957 qu'il donna à Jaffé, affirmant qu'il se rendit compte en entrant au Burghölzli que les connaissances médicales acquises lors de ses études ne lui seraient d'aucune utilité dans cette clinique et qu'il ressentit par conséquent le besoin de travailler intensément en ce début de carrière, menant une vie quasi-monacale, au point que ses collègues ne le croient mélancolique. Il passa donc son temps libre entre la bibliothèque et sa chambre pour étudier l'histoire de la psychologie et penser à sa dissertation de doctorat.

Cette soif de savoir livresque, intellectuel, eut le même effet que l'élan similaire qui précéda ses années d'étude, à savoir l'identification à la personnalité 1, au moi isolé (cette

²²⁹ *Ibid*, p.116.

²³⁰ *Ibid*, p.116.

²³¹ *Ibid*, p.120.

fois-ci dans tous les sens du terme !), et par conséquent le refoulement du moi poreux et du monde enchanté :

Vom sechzehnten bis neunzehnten Lebensjahr hob sich langsam die Wolke meines Dilemmas. Damit besserte sich meine depressive Gemütsverfassung, und Nr. 1 trat immer deutlicher hervor. Die Schule und das städtische Leben nahmen mich in Anspruch, auch durchdrang oder *verdrängte mein vermehrtes Wissen allmählich die Welt der ahnungsvollen Eingebungen*²³².

Les *Erinnerungen* narrent le désenchantement du monde qui eut lieu pour Jung à cette époque – et ainsi naturellement la perte de porosité du moi (ou selon la terminologie employée par Jung : l'identification à Nr. 1) – en ces termes :

Mit der Arbeit im Burghölzli begann mein Leben in einer ungeteilten Wirklichkeit, ganz nur Absicht, Bewußtheit, Pflicht und Verantwortung. Es war der Eintritt ins Weltkloster, und die Unterwerfung unter das Gelübde, nur das Wahrscheinliche, das Durchschnittliche, das Banale und das Sinnarme zu glauben, allem Fremden und Bedeutenden abzusagen und alles Ungewöhnliche auf das Gewöhnliche zu reduzieren²³³.

Il va sans dire que ce passage exprime très clairement la perte du *Mysterium*, et de son tout-étranger, le moindre élément inhabituel étant soit refoulé, soit *réduit* à des lois rationnelles habituelles – et donc *mutilé* à leur profit.

Précisons néanmoins que l'intérêt qui le motiva pendant ce début de carrière et entraîna les mouvements psychiques que nous venons d'étudier était le même que celui qui le motivait depuis ses onze ans :

Das therapeutische Interesse lag mir damals fern, aber die pathologische Varianten der sogenannten Normalität zogen mich mächtig an, da sie mir die ersehnte Möglichkeit zu einer tieferen Erkenntnis der Psyche überhaupt boten²³⁴.

²³² *Ibid*, p.73 – italiques ajoutés.

²³³ *Ibid*, p.119.

²³⁴ *Ibid*, p.120.

La connaissance de la psyché, en d'autres mots la connaissance des « mystères de la personnalité »²³⁵ était toujours l'intérêt moteur de sa dynamique. Notons aussi qu'il semblerait, si nous nous conformons à cette affirmation, qu'il remettait déjà en question le concept de normalité en 1900 et comprenait le morbide comme une variante sur le spectre, sur le continuum de l'expérience humaine. Cette compréhension de la psyché perdurera à travers l'ensemble de sa vie, de sa thèse de doctorat²³⁶, en passant par les profondes interrogations philosophiques du *Liber Novus*²³⁷.

b. Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene : eine psychiatrische Studie

Jung, dès le début de sa carrière au Burghölzli, se distanca de la psychiatrie descriptive qui régnait à l'époque pour poursuivre la quête qui l'animait et dont il était question dans le paragraphe précédent de notre étude, qu'il trouva exprimée dans l'introduction à l'ouvrage de psychiatrie de Krafft-Ebing.

Vom sogenannten psychiatrischen Standpunkt aus, der damals vorherrschte, ging es den Ärzten nicht um *den Geisteskranken als Menschen, als Individualität*, sondern man hatte den Patienten Nr. X mit einer langen Liste von Diagnosen und Symptome zu behandeln. *Man ,etikettierte' ihn, stempelte ihn ab mit einer Diagnose*, und damit war der Fall zum größten Teil erledigt. *Die Psychologie des Geisteskranken spielte überhaupt keine Rolle*²³⁸.

Comme nous l'avons souligné plus haut, ce qui avait décidé Jung à opter pour la psychiatrie était l'élément subjectif chez le malade : qu'une subjectivité « saine », celle du médecin, allait à la rencontre d'une subjectivité « anormale », celle du malade, ce qui lui permettait de découvrir de nouveaux territoires sur le spectre de l'expérience de la conscience et de la personnalité humaines. Or, la psychiatrie descriptive telle que pratiquée à l'époque ne permettait pas cette approche et ne semblait intéresser le jeune psychiatre que très peu. La raison pour laquelle Freud passionna Jung en premier lieu, c'est qu'il intégrait la psychologie

²³⁵ *Ibid*, p.210.

²³⁶ *GW* 1.

²³⁷ Voir la partie III de notre étude.

²³⁸ *Erinnerungen*, p.121 – italiques ajoutés.

dans la psychiatrie en s'intéressant à la psychologie de la névrose (de l'hystérie), du rêve etc. – notamment en se consacrant à des études de cas individuels. Nous reviendrons bientôt sur ce point.

S'il se révèle que Jung s'était intéressé de près au spiritisme dans la dernière décennie du 19^e siècle afin de tenter de comprendre les « phénomènes anormaux » appréhendables par la conscience, il semblerait que, à la suite de sa découverte de la psychiatrie comme vocation en 1899, il se soit converti à une approche relevant des sciences naturelles²³⁹, comme en témoignent ses propos tenus lors de réunions de la Zofingia, qui traduisirent en 1900 des conceptions parfois opposées à certaines qu'il défendit quelques mois ou années plus tôt, notamment sur l'existence de Dieu et la religion²⁴⁰. Dans le même mouvement, Jung lut le fameux ouvrage de Théodore Flournoy *Des Indes à la Planète Mars*²⁴¹ entre 1900 et 1901, qui lui fit grande impression. Flournoy y réalise une étude de cas individuel – fait rare à cette époque –, dans laquelle il analyse les fantasmes et productions d'une jeune « somnambule » dans une approche psychologique. Ainsi, si l'ébauche d'étude des séances d'Helene Preiswerk, à laquelle Jung travailla dans les dernières années de 1890, se trouve être modelée sur l'étude que Justinus Kerner réalisa de Friederike Hauffe (la voyante de Prevorst), l'étude finale qu'il en publia, c'est-à-dire sa thèse de doctorat, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene : eine psychiatrische Studie*²⁴², est, elle, modelée sur l'analyse que Flournoy fit d'Helene Smith²⁴³. Ce glissement référentiel exprime avant tout un changement épistémologique et conceptuel, traduisant les intérêts et les croyances de Jung : du spiritualisme, il passa à la psychologie.

Dans sa dissertation, Jung prend donc une attitude scientifique objective, critique (bien différente de celle qu'il eut à l'époque des séances, comme en témoignent les notes qu'il prit à ce moment-là !) pour étudier un cas psychiatrique, pathologique, d'« infériorité psychopathique »²⁴⁴ : le somnambulisme et ses productions – désormais considérées comme des « états délirants »²⁴⁵ et des « hallucinations »²⁴⁶. Helene Preiswerk, dans le fragment de

²³⁹ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.201.

²⁴⁰ *Ibid*, p.201.

²⁴¹ Flournoy, Théodore, *Des Indes à la planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolie*. Genf: Ch. Eggimann & Cie, 1900.

²⁴² GW 1.

²⁴³ Shamdasani, Sonu. « "S. W." and C. G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity », p.13.

²⁴⁴ GW 1 §1.

²⁴⁵ GW 1 §7.

²⁴⁶ GW 1 §8, 11.

manuscrit original étudiant ces séances, était dénommée « die Seherin »²⁴⁷. Dans la thèse de doctorat, elle est « die Kranke »²⁴⁸. Jung, pour réaliser son étude de cas, s'appuie sur les développements publiés les années précédentes par Flournoy, comme évoqué précédemment, par Binet sur les somnambulismes²⁴⁹, par Richet sur l'« hémisomnambulisme »²⁵⁰, par Janet sur l'hystérie²⁵¹, sur les automatismes psychologiques et l'autosuggestion²⁵², par Hagen sur les hallucinations²⁵³, par Freud sur les rêves²⁵⁴ et sur l'hystérie avec Breuer²⁵⁵, par Maury sur les états hypnagogiques²⁵⁶, par Hecker sur les visions²⁵⁷, par Prince sur les visions²⁵⁸, par Ribot sur la personnalité²⁵⁹, par Forel sur l'hypnotisme²⁶⁰, par Pick sur la « rêverie pathologique » et l'hystérie²⁶¹, par Loewenfeld sur l'hystérie et sur l'hypnose²⁶², par Myers sur l'écriture automatique²⁶³, ainsi que beaucoup d'autres, ce qui témoigne de sa plongée dans la littérature scientifique à l'époque.

Ainsi, Jung tente d'expliquer, au prisme de ces théories psychologiques, les différents phénomènes qu'il put observer chez sa cousine. Il analyse les visions comme des rêves nocturnes, que la patiente a dans un état somnambulique, et qui se prolongent dans une modification de l'état de la conscience jusqu'à la veille (hypnagogique ou

²⁴⁷ Shandasani, Sonu. « "S. W." and C. G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity », p.10.

²⁴⁸ GW 1 §7.

²⁴⁹ Binet, Alfred. *Les Altérations de la Personnalité*. Paris Felix Alcan Editeur, 1892 – GW 1 §5.

²⁵⁰ Richet, Charles. « La Suggestion Mentale et le Calcul des Probabilités ». *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 18, 1884 – GW 1 §77.

²⁵¹ Janet, Pierre. *Der Geisteszustand der Hysterischen: die psychischen Stigmata*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1894 – GW 1 §73.

²⁵² Janet, Pierre. *L'Automatisme Psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Felix Alcan, 1889 – GW 1 §86.

²⁵³ Hagen, F.W. « Zur Theorie der Hallucination ». *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, XXV, 1868 – GW 1 §97.

²⁵⁴ Freud, *die Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1900 – GW 1 §97.

²⁵⁵ Breuer, Josef; Freud, Sigmund. *Studien über Hysterie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1895 – GW 1 §133.

²⁵⁶ Maury, Alfred. *Le Sommeil et les Rêves. Études sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent*. Paris: Didier et Cie, 1861 – GW 1 §101.

²⁵⁷ Hecker, J.F.K., *Ueber Visionen (Psychologische Studie zur Geschichte der Jeanne d'Arc). Eine Vorlesung gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin am 29. Januar 1848*. Berlin: Enslin, 1848 – GW 1 §101.

²⁵⁸ Prince, Morton. « An Experimental Study of Visions ». *Journal of the Boston Society of Medical Sciences*, Vol. III No.3, 1898 – GW 1 §110.

²⁵⁹ Ribot, Théodule. *Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien*. Berlin: Reimer, 1894 – GW 1 §112.

²⁶⁰ Forel, August. *Der Hypnotismus. Seine Bedeutung und seine Handhabung oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung*. Stuttgart: F. Enke 1889 – GW 1 §117.

²⁶¹ Pick, A. « Über pathologische Träumerei und ihre Beziehung zur Hysterie ». *Jahrbücher für Psychiatrie*. Bd. XIV. Heft 3, 1896 – GW 1 §117.

²⁶² Loewenfeld, L. « Über hysterische Schlafzustände, deren Beziehungen zur Hypnose und zur Grande hystérie ». *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 22: 715-738, 1891; Loewenfeld, L. « Über hysterische Schlafzustände, deren Beziehungen zur Hypnose und zur Grande hystérie ». *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 23: 40-69, 1892; Loewenfeld, L. *Der Hypnotismus. Handbuch der Lehre von der Hypnose und der Suggestion. Mit besond. Berücksichtigung ihrer Bedeutung für Medicin und Rechtspflege*. Wiesbaden: J.F. Bergmann, 1901 – GW 1 §125.

²⁶³ Myers, F.W.H. « Automatic Writing or the rationale of the planchette ». *Contemporary Review* 47: 233-249, 1885.

hypnopompique²⁶⁴). La double-conscience et la construction de personnalités autonomes sont expliquées par l'hémisomnambulisme, l'autosuggestion et la dissociation de la personnalité²⁶⁵, les automatismes moteurs par l'autosuggestion et l'hypnose²⁶⁶, tout comme l'écriture automatique²⁶⁷. Les hallucinations sont ici le fruit d'un approfondissement de l'hypnose et de l'autosuggestion dus par exemple à l'obscurité de la pièce, conjugués à la dissociation de la personnalité déjà présente²⁶⁸, ou à l'état hypnagogique influencé par la suggestion opérée par l'apparition de lumières entoptiques²⁶⁹. La constitution d'une personnalité autonome, rendant l'automatisme de plus en plus étranger à la conscience (objectivation), renforce la suggestion et approfondit le phénomène psychologique²⁷⁰ et ses différentes manifestations.

Comme mentionné plus haut, il est intéressant de remarquer qu'ici déjà, en 1902, Jung ne fait pas de distinction radicale entre l'état sain (« normal ») et pathologique, et relativise cette idée de normalité. Il semblerait qu'il ne se borne pas uniquement à observer ces états considérés comme pathologiques dans le but d'accéder à une connaissance plus profonde de la psychologie et de la personnalité « normale ». Il reconnaît plutôt la coexistence d'états différents sur un continuum commun que serait l'expérience de la conscience – influençant la construction et les modifications de la personnalité :

Tatsächlich lassen sich einerseits diese Zustände nur mit größter Schwierigkeit, unter Umständen gar nicht von den genannten Neurosen abtrennen, andererseits aber weisen gewisse Züge über das Gebiet der pathologischen Minderwertigkeit hinaus auf eine mehr als bloß analogische Verwandtschaft mit Erscheinungen der normalen Psychologie, ja sogar der Psychologie des Mehrwertigen, des Genies²⁷¹.

Diese Überlegungen haben mich bewogen, einige Beobachtungen zu veröffentlichen, die vielleicht dazu beitragen, unsere Kenntnisse über

²⁶⁴ GW 1 §43.

²⁶⁵ GW 1 §44 ; GW 1 §87.

²⁶⁶ GW 1 §86.

²⁶⁷ GW 1 §87 ; GW 1 §96.

²⁶⁸ GW 1 §97.

²⁶⁹ GW 1 §100.

²⁷⁰ GW 1 §98.

²⁷¹ GW 1 §3.

die Beziehungen hysterischer Dämmerzustände zu geschichtlichen und normalpsychologischen Problemen zu erweitern²⁷².

Jung se place ainsi dans la continuité de psychologues tels que Binet, qu'il cite dans une note de bas de page :

Les hystériques ne sont pour nous que des sujets d'élection, agrandissant des phénomènes qu'on doit nécessairement retrouver à quelque degré chez une foule d'autres personnes qui ne sont ni atteintes ni même effleurées par la névrose hystérique²⁷³.

Un point, qui s'ajoute à la « conversion » vers une approche psychologique scientifique de ces problèmes et phénomènes « anormaux » qui s'opéra chez Jung, doit être ici mis en lumière. Il nous semble, à la lecture de sa thèse de doctorat, que des exagérations, si ce ne sont des aberrations, se soient glissées dans son étude, tant il tenta d'expliquer chaque phénomène observé au prisme de théories scientifiques publiées et validées par le monde médical de l'époque. L'exemple des « mouvements automatiques de la table » et des phénomènes télépathiques, interprétés comme l'effet d'automatismes moteurs, est significatif :

Ich konnte nur konstatieren daß, sobald ihre [Helene Preiswerk's] Hände auf dem Tische lagen, auch sofort die typischen Bewegungen auftraten. [...] Bei sehr empfänglichen Personen und in allen jenen Fällen, wo scheinbar spontan die Bewegung auftritt, übernehmen die intendierten Zitterbewegungen, die ja subjektiv nicht wahrnehmbar sind, die Rolle des ‚agent provocateur‘. Dadurch können gelegentlich Personen, die für sich allein niemals automatische Bewegungen größeren Kalibers erreichen, die unbewusste Leitung der Tischbewegungen übernehmen, vorausgesetzt, dass ihre Zitterbewegungen so stark sind, dass das Medium deren Sinn versteht. Das Medium übernimmt in diesem Falle die leisen Oszillationen und gibt sie in erheblichem Grade verstärkt wieder, nur in seltenen Fällen im anscheinend gleichen Momente, meist erst einige Sekunden später und offenbart auf diesem Wege den bewussten oder unbewussten Gedankeninhalt des ‚agent‘. Es können mittelst dieses einfachen

²⁷² GW 1 §35.

²⁷³ GW 1 p.76 n.86.

Mechanismus oft beim ersten Anblick verblüffende Fälle von Gedankenlesen zustande kommen²⁷⁴.

Cette interprétation très ambitieuse et parsemée d'imprécisions ne repose pas sur une méthode scientifique valide permettant de corroborer l'ensemble de l'analyse. Nous pouvons en conclure que, dans ses efforts pour expliquer psychologiquement l'ensemble des observations qu'il fit des séances de sa cousine, Jung se perd à certains moments dans des interprétations exagérées qui témoignent – et c'est ce qui nous intéresse ici – de son application à l'explication à tout prix rationaliste des choses : de l'appréhension des phénomènes « anormaux » du tout-étranger (ici « occultes ») par la personnalité 1, étouffant Nr.2 : Jung refoule le moi poreux, désenchantant son monde au profit d'un scientisme appartenant au monde du moi isolé.

c. Les noces d'un « moi isolé »

En 1902, Jung se fiance à Emma Rauschenbach, qu'il avait rencontrée en 1896, et l'épouse le 14 février 1903, après le semestre d'hiver qu'il passa à Paris. Il écrit à ce sujet en mai 1902 dans ses journaux intimes, les *Cahiers Noirs* : « Ich bin nicht mehr mit mir allein, und das schaurig-schöne Einsamkeitsgefühl kann ich nur noch künstlich mir in Erinnerung rufen. Das ist die Schattenseite des Glückes der Liebe »²⁷⁵. Cette « sensation angoissante et belle de la solitude » reflète notamment bien l'inquiétante étrangeté – ou les possibilités du « unheimliches Reich » - entourant l'expérience du moi poreux, qu'il quitta ainsi par son engagement avec l'altérité extérieure que représentait sa future femme. Le « côté sombre » de l'expérience amoureuse est en effet pour lui, à ce moment, le sacrifice qu'il doit faire d'une part de sa personnalité, Nr. 2, pour se consacrer complètement aux choses du monde. Le mouvement d'extraversion initié par la pratique des sciences naturelles et l'adhésion – parfois exagérée – au paradigme qu'elle impliqua pour Jung (rejet du spiritisme et du « religieux » au sens large, du monde enchanté etc.) trouva ainsi son prolongement et sa totalisation dans le geste de l'engagement amoureux et de son expression officielle : fiançailles, mariage. C'est donc un Jung mutilé d'une partie de sa personnalité, estropié de son organe de perception du monde enchanté, qui se marie et débute sa carrière de psychiatre, dans une attitude

²⁷⁴ GW 1 §82.

²⁷⁵ Shamdasani, Sonu. « Einleitung », In Jung, C.G. *Das Rote Buch. Liber Novus*. Hrsg und eingel. von Sonu Shamdasani, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2009, p.198.

d'identification à l'unilatéralité de l'être. Ceci se traduit en outre par l'abandon en 1902 de ses *Cahiers Noirs*, dans lesquels il transcrivait les choses de la solitude. Un autre exemple se trouve dans le cours qu'il donna au Bernoullianum de Bâle le 5 février 1905 sur les phénomènes spirites²⁷⁶, dans lequel il relègue, de manière très critique (c'est désormais un gouffre qui le sépare de ses vues de 1896-1899), le spiritisme à une pseudo-science, à une secte ; il y met sur un pied d'égalité le mystique et l'hystérique, le visionnaire et le somnambule (considéré comme pathologique à l'époque) :

Überall drängten sich mystische, überempfindsame, hysterische Züge hervor. Gespräche über das Leben nach dem Tode, über Somnambule und Geisterseher, über animalischen Magnetismus waren an der Tagesordnung²⁷⁷.

Plus ironique encore, il y tient les propos suivants sur la voyante de Prevorst, qui se passeront de commentaires après l'étude que nous venons d'en livrer: « Das protestantische Publikum schwärmte für die empfindsame Poesie des Justinus Kerner und seiner Seherin, der Frau Friederike Hauffe »²⁷⁸. Cette période, de 1900 à 1912, sera la seule dans la vie de Jung où de telles considérations, traduisant bien sa conception du monde de l'époque, seront défendues. Pour autant, soulignons qu'il ne perd pas son intérêt pour ces phénomènes spécifiques : il écrit dessus et n'hésite pas à consulter des mediums lorsque leurs prouesses lui sont contées²⁷⁹. C'est sa compréhension, son interprétation du phénomène, qui s'est transformée dans ces années-là.

d. Contexte de la psychiatrie autour de 1900

C'est donc dans ces dispositions personnelles, familiales, professionnelles et psychiques que se poursuit la carrière de Jung au Burghölzli. Il nous faut, pour comprendre le travail que Jung y réalisa et pouvoir situer sa contribution entre 1900 et 1911 à l'histoire de la psychiatrie et de la psychologie, contextualiser celle-ci au sein des avancées qui se firent dans cette discipline²⁸⁰. Comme il l'écrivit dans ses *Wandlungen und Symbole der Libido*, il nous

²⁷⁶ Jung, C.G. *Über spiritistische Erscheinungen*, GW 18. Publié aussi dans les *Basler Nachrichten*, nos. 311— 316 (12– 17 Nov. 1905).

²⁷⁷ GW 18 §700.

²⁷⁸ GW 18 §700.

²⁷⁹ Merci à Sonu Shamdasani pour ces informations.

²⁸⁰ Voir à ce sujet pour une étude détaillée, l'excellent Bernet, Brigitta. *Schizophrenie. Entstehung und Entwicklung eines psychiatrischen Krankheitsbildes um 1900*. Zurich: Chronos Verlag, 2013.

faut noter qu'en tant que psychiatre affecté dans une clinique universitaire, il fut en contact à cette époque avant tout avec des cas graves de troubles mentaux²⁸¹. C'est donc des développements sur « la folie », au sens large du terme, que la psychiatrie lui doit entre 1900 et 1911 : la « *dementia praecox* ».

Au cours du 19^e siècle, la recherche en psychologie passa du domaine de la philosophie à celui de la psychiatrie, en passant par la neurologie. Dans ce mouvement, la folie fut conceptualisée médicalement, en une entité spécifique, la psychose – ainsi comme une maladie – et sa classification nosologique fut constamment réévaluée au sein de cette catégorie entre la fin du 19^e et le début du 20^e siècle. Emil Kraepelin crée en 1896 une nouvelle entité nosologique, « *dementia praecox* », dans la cinquième édition de son manuel de psychiatrie²⁸², entité précisée dans la sixième édition de 1899²⁸³. Dans cette dernière, Kraepelin divise les psychoses entre « *dementia praecox* » et « folie maniaco-dépressive » (« manisch-depressive Irresein »²⁸⁴). Il décrit la *dementia praecox* comme une détérioration mentale progressive apparaissant tôt dans la vie du malade²⁸⁵, regroupant ainsi en une « entité de maladie présumée plusieurs formes de folie décrites précédemment : hétérophrénie, 'la catatonie de Kahlbaum', et 'certaines formes de paranoïa qui subissent une détérioration précoce' »²⁸⁶.

À cette époque, une autre entité nosologique est isolée sans être clairement délimitée de la *dementia praecox* sur le spectre psychotique : la paranoïa, à laquelle Eugen Bleuler consacre un ouvrage en 1906²⁸⁷, et qui diffère de la *dementia praecox* en raison de délires profonds. Ici, Bleuler distingue « le fou » des personnalités obsessives, hystériques et intellectuellement limitées. Le terme « schizophrénie » est introduit en 1908 par Eugen Bleuler alors qu'il donne une conférence lors d'un meeting de l'association allemande de psychiatrie à Berlin. Dans un article publié la même année, il explique que le syndrome n'étant ni une réelle démence, ni nécessairement précoce, il préfère remplacer le terme *dementia praecox* par celui de schizophrénie, celui-ci décrivant mieux selon lui le symptôme principal de la maladie : le fractionnement du fonctionnement psychique²⁸⁸.

²⁸¹ *Wandlungen*, p.55 n.2.

²⁸² Kraepelin, Emil. *Psychiatrie: Ein Lehrbuch für Studierende und Aerzte*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1896.

²⁸³ Kraepelin, Emil. *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Aerzte*. 6. Auflage, Leipzig J. A. Barth, 1899.

²⁸⁴ *Ibid*, p.V.

²⁸⁵ *Ibid*, p.80.

²⁸⁶ Escamilla, Michael. *Bleuler, Jung, and the Creation of Schizophrenias*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2016, p.44 – traduction personnelle.

²⁸⁷ Bleuler, Eugen. *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Halle a.S.: Verlag von Carl Marhold, 1906.

²⁸⁸ Bleuler, Eugen « Die Prognose der dementia praecox (Schizophreniegruppe) ». *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 436–464. – p.436.

En 1911, Bleuler publie son ouvrage de référence : *Dementia Praecox oder die Gruppe der Schizophrenien*²⁸⁹ et s'écarte de l'approche biologique de Kraepelin en adoptant un angle plus psychologique, sans pour autant s'exprimer catégoriquement sur l'étiologie de la schizophrénie. Il réduit le classement des sept symptômes pathognomiques de Kraepelin à seulement deux : l'incohérence de la pensée (néologismes, stéréotypies) et l'absence d'émotion, et différencie cinq « sous-groupes » (deuxième section de l'ouvrage) de ces processus psychotiques endogènes : paranoïa, catatonie, hébéphrénie, *schizophrenia simplex* et les « groupes spéciaux ».

Depuis cette époque, les deux entités kraepeliniennes « *dementia praecox* » et « maniaque-dépression » perdurent, avec quelques changements, sous les termes de « schizophrénie » et « trouble bipolaire ». Très peu d'avancées scientifiques ont eu lieu sur le terrain nosographique, mises à part des précisions diagnostiques, comme indiquées dans les manuels psychiatriques diagnostiques de référence prévalent aux Etats-Unis (Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders – plus connu sous son sigle DSM) et en Europe (Classification Internationale des Maladies – CIM ou ICD). Le changement le plus important est la prédominance, aujourd'hui, de l'approche pharmacologique. Le traitement de la folie est ainsi aujourd'hui avant tout concentré sur la médication en vue d'atténuer les symptômes handicapants, plutôt que de traiter la racine du problème ou son étiologie (toujours aussi mystérieuse) par la psychothérapie. Mentionnons tout de même une des rares exceptions que représente le travail de John Weir Perry, le programme de traitement *Diabasis* qu'il créa, ainsi que son ouvrage de référence : *The Self in Psychotic Process*²⁹⁰, préfacé par C.G. Jung lui-même.

e. Les travaux psychiatriques de Jung entre 1902 et 1911

Nous ne nous attarderons pas sur les développements théoriques réalisés par Jung entre 1902 et 1911 puisque de multiples études ont été publiées à ce propos et nous contenterons donc d'en donner un résumé non exhaustif. On trouve une très bonne analyse détaillée et contextualisée des travaux de Bleuler et Jung au Burghölzli dans l'ouvrage de Michael Escamilla : *Bleuler, Jung, and the Creation of Schizophrenias*.

²⁸⁹ Bleuler, Eugen. *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1911.

²⁹⁰ Perry, John Weir. *The Self in Psychotic Process. Its symbolization in schizophrenia*. Whitefish: Literary Licensing LLC, 2011.

À partir de 1902, Jung dirige des expériences sur les associations verbales à la clinique du Burghölzli, réalisées notamment avec Franz Riklin sen., s'appuyant sur la psychologie expérimentale développée par Wundt. Les résultats de ces expérimentations (on pense notamment à la découverte des complexes à tonalité affective), qui amenèrent à Jung une reconnaissance scientifique mondiale, furent publiés dans six articles dans le *Journal für Psychologie und Neurologie*²⁹¹ avant d'être republiés dans le fameux *Diagnostische Assoziationsstudien* en 1906²⁹². Un deuxième tome, publié en 1909, contient six autres essais à ce sujet. C'est notamment suite à ces travaux que Jung fut invité avec Freud à l'Université Clark en 1909²⁹³.

En 1906, Jung termine l'ouvrage *Über die Psychologie der Dementia Praecox*²⁹⁴, qui ne sera publié qu'en 1907, et dans lequel il utilise la méthode d'associations verbales pour comprendre les délires ainsi que les processus psychiques à l'action dans la *dementia praecox*, toujours dans une approche psychologique et donc correspondant à la psychanalyse naissante de Freud. Il indique à la fin de sa vie qu'il s'agissait de la première fois qu'il put avoir un aperçu de la cohérence du monde intérieur – ou des propos – d'une schizophrène, jusqu'ici toujours considéré comme dénué de sens²⁹⁵. Jung analyse dans cet ouvrage un cas en profondeur, celui de Babette S., une couturière zurichoise internée depuis une vingtaine d'années au moment de l'étude en raison d'une forme paranoïde de *dementia praecox*²⁹⁶. Il découvre dans ses délires deux points importants notamment, en accord avec la théorie freudienne : l'accomplissement de souhait (Wunscherfüllung) et le complexe sexuel. Il est intéressant de noter le caractère mythologique et religieux des associations de la patiente

²⁹¹ Jung, C.G.; Riklin, Franz. « Experimentelle Untersuchung über Assoziationen Gesunder », *Journal für Psychologie und Neurologie* (Leipzig), III (1904), 55– 83, 145– 64, 193– 214, 238– 308, and IV (1905), 24– 67. 109– 23; « Analyse der Assoziationen eines Epileptikers », *Journal für Psychologie und Neurologie*, V (1905): 2, 73– 90; « Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperimente », *Journal für Psychologie und Neurologie*, VI (1905): 1/ 2, 1– 36; « Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen », *Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie* (Leipzig), XXVIII (1905; n.s. XVI): 196 (Sept.), 653– 66; « Psychoanalyse und Assoziationsexperiment », *Journal für Psychologie und Neurologie*, VII (1906): 1– 2, 1– 24; « Assoziation, Traum und hysterisches Symptom », *Journal für Psychologie und Neurologie*, VIII (1906): 1– 2, 25– 60; « Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment », *Journal für Psychologie und Neurologie*, IX (1907): 4, 188– 97. Republished in *Diagnostische Assoziationsstudien*, Vol. II (1909), pp. 67– 76 (IX. Beitrag).

²⁹² *Diagnostische Assoziationsstudien: Beiträge zur experimentellen Psychopathologie*, edited by C. G. Jung, Vol. I (Leipzig, 1906; 2nd edn., 1911; 3rd edn., 1915).

²⁹³ *Erinnerungen*, p.127.

²⁹⁴ *GW 3, Über die Psychologie der Dementia praecox: Ein Versuch* (Halle a. S., 1907) – il l'avait néanmoins déjà fait parvenir à Freud en 1906 (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*. Hrsg. von William McGuire und Wolfgang Sauerländer. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974, p.14).

²⁹⁵ *Erinnerungen*, p.131.

²⁹⁶ *Ibid*, p.132.

autour du complexe érotique²⁹⁷ et de ses délires de grandeur, dans lesquels elle prévoit son ascension prochaine et s'identifie à Marie²⁹⁸.

Vient ensuite *Der Inhalt der Psychose*²⁹⁹, une communication tenue à l'Hôtel de Ville de Zurich le 16 janvier 1908 et publié la même année. Jung y adopte, comme Bleuler, une approche psychologique dans son étude du trouble mental et tente de dessiner une psychologie de ce qu'il nomme encore *dementia praecox*, bien qu'il critique la dénomination dans les mêmes termes que le fit Bleuler la même année³⁰⁰. En analysant les associations de plusieurs de ses patients, il trouve un sens dans leurs délires lui indiquant l'existence d'un monde intérieur riche fonctionnant pour lui-même, incompréhensible pour autrui car coupé de la réalité extérieure³⁰¹. Ainsi, il découvre par exemple chez un patient apathique une vie intérieure riche et florissante que personne ne suspectait³⁰². Il en conclut que le monde intérieur, « jener Seite der Seele, die uns abgewendet ist »³⁰³, appelé fantaisie (« Phantasie ») par le sens commun, devient pour le psychotique la réalité, et le monde extérieur, normalement compris comme « la réalité », devient pour lui un rêve lointain³⁰⁴.

En 1909, Jung démissionne du Burghölzli, réalise un voyage aux Etats-Unis avec Freud et Ferenczi à l'invitation de Stanley Hall de la Clark University, et commence l'étude de la mythologie, dans le but de percer le symbolisme des productions psychotiques. Il donnera des conférences à ce propos à l'Université de Zurich fin janvier 1910 et en mai 1910 à Herisau notamment. La fin de l'année 1910 est consacrée au travail sur les *Wandlungen und Symbole der Libido*.

5 – LE TOURNANT THÉORIQUE DES *WANDLUNGEN UND SYMBOLE DER LIBIDO*

a. Première partie de l'ouvrage

²⁹⁷ GW 3 §278.

²⁹⁸ GW 3 §279.

²⁹⁹ GW 3, *Der Inhalt der Psychose*; publié comme 3è tome des *Schriften zur angewandten Seelenkunde*, éditées par Sigmund Freud (Leipzig and Vienna, 1908).

³⁰⁰ GW 3 §330.

³⁰¹ GW 3 §383.

³⁰² GW 3 §383.

³⁰³ GW 3 §385.

³⁰⁴ GW 3 §385.

Dans la première partie des *Wandlungen*, publiée en 1911 comme article dans le troisième *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschung*³⁰⁵, dont il était à cette époque éditeur, Jung distingue deux types de pensées : la pensée dirigée (« gerichtetes Denken »), rationnelle et logique, dirigée vers le monde extérieur à des fins d'adaptation (socialisation), et la pensée non-dirigée, ou fantaisie, fonctionnant par images et affects, détournée de la réalité extérieure, vers le monde intérieur, et produisant ce que Jung appellera plus tard une introversion de la libido. En caractérisant ces deux types de pensées, Jung regroupe différents processus de pensée dans la pensée non-dirigée : ceux des « primitifs » et des « anciens » (trouvés dans la mythologie par exemple), ceux des enfants, ceux trouvés dans les rêves et ceux propres aux délires des malades mentaux. Il est intéressant de souligner que ces réflexions impliquent – ou plutôt confirment celles exprimées à ce sujet dès sa thèse de doctorat – un continuum sur lequel se trouvent les processus de pensée schizophréniques (ou ce qu'il dénomma personnellement à cette époque « Introversionsneurose ») et les fantaisies d'une psyché saine : les délires morbides et les fantaisies saines appartiennent au même spectre de l'expérience de conscience.

Il postule ensuite la récapitulation ontogénétique de la phylogénie dans la psychologie humaine, et ainsi l'existence d'une couche impersonnelle de l'inconscient – ce sont les prémices du concept d'« inconscient collectif ». Il écrit à ce propos :

Man kann sagen, wenn es gelänge, alle Tradition in der Welt mit einem Male abzuschneiden, so würde mit der nächsten Generation die ganze Mythologie und Religionsgeschichte wieder von vorne beginnen³⁰⁶.

Ainsi, il comprend la schizophrénie comme le relâchement de la couche phylogénétique de l'inconscient. La pensée non-dirigée, tournant l'individu vers son monde intérieur (introversion), produit une régression. Cette régression atteint tout d'abord le matériel personnel, infantile de l'inconscient (tout comme chez Freud), et dans le cas d'une intensification de la régression due à une psychose ou un refoulement violent (et ainsi morbide), elle parvient aux couches historiques de l'inconscient (joliment nommées « l'enfance de l'humanité ») et active ses contenus archaïques. Dans cette logique, Jung explique par exemple les hallucinations par une régression ayant atteint le système perceptif de l'individu.

Dans la version de 1912 des *Wandlungen*, Jung ne diagnose pas son sujet d'étude, Miss Miller, mais se contente d'analyser ses productions. Néanmoins, au début du chapitre « Der

³⁰⁵ Jung, C.G. « Wandlungen und Symbole der Libido », *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig), III, 1911.

³⁰⁶ *Wandlungen*, p.39.

Schöpferhymnus », il compare son état d'introversion à la *dementia praecox* et le décrit de la même manière qu'il dépeignit la *dementia praecox* dans son exposé de 1908, par un renversement du caractère de réalité du monde intérieur et du monde extérieur :

Nachdem das Leben der Städte mit seinen vielen Eindrücken ihr Interesse an sich gerissen hatte [...], atmet sie auf dem Meer erleichtert auf und versinkt nach all der Äußerlichkeit ganz in Innerlichkeit mit absichtlicher Abspaltung der Umgebung, so daß die Dinge ihre Realität verlieren und die Träume zur Wirklichkeit werden³⁰⁷.

Dans une note de bas de page correspondante, il relativise le mauvais pronostic de la *dementia praecox*, expliquant ce dernier par la théorisation, ou plutôt la classification, de cette maladie par des psychiatres qui ne sont au contact que des cas les plus graves du trouble. Jung compare ensuite la *dementia praecox* à la schizophrénie de Bleuler et à la psychasthénie de Janet, insinuant que le cas Miller (qu'il comprend comme le refoulement d'une tendance érotique, ensuite transformée en production écrite créative) appartient à ces nombreux cas moins graves, qui ne requièrent pas l'internement psychiatrique du sujet. Il confirme donc sa vision d'un état « normal », sain, d'introversion produisant un renversement de la réalité intérieure et extérieure. La différence principale entre santé mentale et folie se trouvant ici dans le maintien ou la perte de lien avec le monde extérieur.

b. Seconde partie de l'ouvrage

Dans la seconde partie des *Wandlungen*, Jung redéfinit la théorie freudienne de la libido, considérant que cette dernière ne peut s'appliquer à la psychologie de la *dementia praecox* : il explique que la perte absolue de fonction du réel (Janet) ne peut être attribuée à la seule perte des fonctions sexuelles de la psyché, puisque la réalité n'est pas une fonction sexuelle. Au contraire, dans le cas de la plupart des névroses, la part sexuelle de libido est refoulée, produisant une régression dans le domaine sexuel, mais l'adaptation psychologique à la réalité extérieure est toujours garantie par une part non-sexuelle de la libido. Jung distingue ensuite hystérie et schizophrénie en écrivant : « [Der Schizophrene] ist *mehr als autoerotisch*, er

³⁰⁷ *Ibid*, p.54 sq.

bildet ein *intrapsychisches Realitätsequivalent* »³⁰⁸. Ces considérations le mènent à adopter une conception énergétique de la libido.

Continuant sur ces développements, Jung postule que la libido non-sexuelle retirée de la réalité dans la schizophrénie, normalement utilisée par la psyché à des fins d'adaptation, de socialisation, provoque une régression à un mode plus ancien, archaïque, d'adaptation : l'utilisation de la pensée non-dirigée, prise par le malade mental littéralement (dont les contenus ne sont pas reconnus comme des symboles) : c'est la vie symbolique dans laquelle le symbole est considéré comme applicable à, ou valide pour la réalité extérieure. Ceci implique l'existence de deux types de vérités : la « vérité réelle » (« real wahr »³⁰⁹) – appartenant à la réalité extérieure – et la « vérité psychologique » (« psychologisch wahr »³¹⁰) – appartenant au monde intérieur –, à laquelle le symbole appartient.

Jung change de style, basculant de la terminologie clinique au langage mythologique, ou imagé, en utilisant sa méthode d'amplification pour analyser les processus psychologiques en action dans une transformation de la libido particulière : l'introversio entraînant une métamorphose de la personnalité, qu'il décrit comme un périple trouvé dans la mythologie sous le terme de « Nekyia ». À ce sujet, que Jung utilisa pour illustrer sa crise de 1913 (s'appuyant sur le chapitre du même titre de l'*Odyssée* d'Homère), il nous semble plus judicieux d'utiliser les termes de catabase et d'anabase, signifiant la descente dans et la remontée des profondeurs, plutôt que l'appel des morts à proprement parler.

Dans cette partie de l'ouvrage, Jung postule une condition névrotique nécessaire à l'amorce de la descente dans les propres profondeurs (introversio) : l'enfant, se séparant de la mère (la mère symbolique, représentant autant la mère biologique que l'inconscient) en allant à l'encontre de la vie extérieure, aura adulte un sens de désunion (évitons « dissociation » !) d'avec lui-même (« uneins mit sich selbst »³¹¹), de division : il est séparé de son inconscient. Ainsi, il aspire à la mort, au retour dans la mère et descend dans ses propres profondeurs : ce mouvement psychique introduit la catabase.

Après la descente vient le moment du combat avec la mère terrible (die « furchtbare Mutter »³¹²), avec l'aspiration paralysante aux profondeurs. Il faut bien comprendre que ces différentes expressions imagées représentent les mêmes processus psychiques. Le seul moyen

³⁰⁸ *Ibid*, p.143.

³⁰⁹ *Ibid*, p.21.

³¹⁰ *Ibid*, p.21.

³¹¹ *Ibid*, p.359.

³¹² *Ibid*, p.178.

de dépasser ce conflit est le sacrifice de cette aspiration, de cette nostalgie, c'est-à-dire de la personnalité infantile :

... und das ist jener gefährliche Augenblick, in dem die Entscheidung fällt zwischen Vernichtung und neuem Leben. Bleibt die Libido im Wunderreich der inneren Welt hängen, so ist der Mensch für die Oberwelt zum Schatten geworden, er ist so gut als ein Toter oder Schwerkranker³¹³.

Comment ne pas penser au tableau clinique de la catatonie à la lecture de cette phrase ! En revanche, si l'individu commet le sacrifice, la métamorphose de la personnalité se produira (la personnalité infantile sacrifiée faisant place à la personnalité adulte) et l'anabase pourra se produire – exprimée par une aspiration religieuse notamment.

Cette pensée sur la vie psychique, ses troubles, ses transformations et sa place dans la Nekyia sera celle de Jung au début de sa crise, entre octobre 1913 et août 1914. Notons ici que les *Wandlungen* décrivent une évolution progressive de la libido. Jung ne parle pas dans cette ouvrage de pathologie (c'est aussi la raison pour laquelle il ne fait pas le diagnostic de son sujet d'étude) mais d'une métamorphose de la libido par étapes, des détours que fait la libido dans un certain but – par exemple chez Miss Frank Miller à des fins de sublimation d'un désir érotique.

c. Le nouveau langage des *Wandlungen*

Nous observons, à l'étude de la seconde partie des *Wandlungen*, un changement net dans le langage que Jung utilise pour décrire les processus psychiques dont il est question. Il est primordial de comprendre que ce langage différent reflète un mode de pensée différent, le langage étant le reflet de la pensée dans une certaine mesure. À la base des changements épistémologiques, méthodologiques (méthode d'amplification !) et conceptuels exprimés dans les *Wandlungen* se trouve donc un changement linguistique. Jung dira plus tard à quel point la conception de la seconde partie des *Wandlungen* lui fut douloureuse et comment elle émergea dans un langage correspondant à celui des archétypes³¹⁴.

³¹³ *Ibid*, p.285.

³¹⁴ *Protocols*, p.144 sq. (Itw. du 30 septembre 1957).

Ce langage des archétypes est le symbole, un langage imagé reflétant une pensée d'un autre ordre – la pensée non-dirigée – et que Jung utilisa pour décrire la vie et les processus de la psyché. Jung comprend à ce moment de sa carrière que la pensée de la psychologie classique n'est pas en mesure de saisir la réalité psychique, puisqu'elle utilise des signes et concepts abstraits ne reflétant qu'une image vide, morte, rigide de cette réalité. Ainsi, il affirme en 1912 dans *Die Neue Bahnen der Psychologie*³¹⁵ que la psychologie expérimentale, la science exacte, ne peut rien enseigner sur l'âme humaine, et que celui qui veut savoir doit vivre les choses, faire l'expérience totale des choses de la vie³¹⁶. Prenons, pour bien cerner ce changement, deux descriptions que Jung fit d'un mouvement psychique psychotique : la première datant de 1906 et la seconde des *Wandlungen* en 1912.

On lit dans *Über die Psychologie der Dementia Praecox*:

Je eingehender und schärfer wir analysieren, desto mehr sehen wir, daß in zahlreichen Fällen am *Eingang der Krankheit ein starker Affekt steht*, von dem aus sich die einleitenden Verstimmungen entwickeln. Man fühlt sich in solchen Fällen versucht, dem Komplex Kausalbedeutung beizumessen, immerhin mit der bereits erwähnten Einschränkung, daß der Komplex neben seinen psychologischen Wirkungen noch ein X (Toxin?) erzeugt, welches mit am Zerstörungswerke hilft. [...] Sei dem, wie ihm wolle; die psychologischen Folgen bleiben die gleichen: *die Psyche befreit sich nicht mehr von dem Komplex*. Die Besserung tritt ein mit der Verödung des Komplexes, aber mit ihm geht auch ein verschieden großer Anteil der Persönlichkeit zugrunde, so daß der Frühdemente im besten Falle mit einer psychischen Verstümmelung davonkommt. Die Entfernung der Frühdementen von der Wirklichkeit, der Verlust der Anteilnahme am objektiven Geschehen, ist nicht schwer zu erklären, wenn man annimmt, daß sie dauernd im Banne eines nicht mehr überwundenen Komplexes stehen. Wessen ganzes Interesse durch einen Komplex gefesselt ist, der muß für die Umgebung absterben. Janets normale ‚fonction du réel‘ muß damit aufhören. Wer einen starken Komplex hat, der denkt im Komplex weiter, er träumt mit

³¹⁵ Jung, C.G. « Neue Bahnen der Psychologie », *Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst* (Zurich), 1912.

³¹⁶ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.63 sq.

offenen Augen und paßt sich psychologisch der Umgebung nicht mehr an³¹⁷.

Nous voyons ici que la *dementia praecox* est comprise en termes de fixation de complexe, monopolisant ainsi toute l'attention du sujet. L'hypothèse d'une toxine témoigne de l'influence de l'approche biologique de l'école allemande de psychologie. La possibilité d'une guérison est mentionnée, une guérison qui consisterait en l'atrophie du complexe, entraînant des séquelles irréversibles. L'aliénation de la réalité est centrale dans la compréhension de la maladie.

Voici le second exemple, provenant du chapitre «Der Kampf um die Befreiung der Mutter» des *Wandlungen*, sur l'état d'introversion:

Doch, wie Mephistopheles sagt, "Die Gefahr ist groß". Diese Tiefe ist verlockend, sie ist die Mutter und – der Tod. Wenn die Libido die lichte Oberwelt verläßt, sei es aus Entschluß des Menschen oder aus abnehmender Lebenskraft, so sinkt sie in die eigene Tiefe zurück, in die Quelle, aus der sie einst geflossen, und kehrt zurück zu jener Bruchstelle, dem Nabel, durch den sie einst in diesen Körper eingetreten ist. Diese Bruchstelle heißt Mutter, denn aus ihr kam uns die Quelle der Libido. Darum, wenn irgendein großes Werk zu tun ist, vor dem der schwache Mensch, an seiner Kraft verzweifelnd, zurückweicht, dann strömt seine Libido zu jenem Quellpunkt zurück – und das ist jener gefährliche Augenblick, in dem die Entscheidung fällt zwischen Vernichtung und neuem Leben. Bleibt die Libido im Wunderreich der inneren Welt hängen, so ist der Mensch für die Oberwelt zum Schatten geworden, er ist so gut als ein Toten oder Schwerkranken (Fußnote: „Diese Formel gilt in erster Linie auch für die Dementia Praecox“!). Gelingt es aber der Libido, sich wieder loszureißen und zur Oberwelt emporzudringen, dann zeigt sich ein Wunder: Diese Unterweltsfahrt war ein Jungbrunnen für sie gewesen, und aus ihrem scheinbare Tode erwacht neue Fruchtbarkeit.³¹⁸

³¹⁷ GW 3 §195.

³¹⁸ *Wandlungen*, p.284 sq.

Les différences entre ces deux citations sont assez claires. Jung utilise ici des symboles, de grandes images mythologiques, pour décrire la descente dans l'inconscient et le processus de psychose, un langage qui lui permet de transcrire de manière optimale le sens vivant de l'expérience de l'inconscient. La *dementia praecox* est comprise comme un danger psychologique dans le mouvement d'introversion de la libido. La maladie émerge lorsque le sujet descend dans ses propres profondeurs et ne parvient pas à se libérer de la mère symbolique par le combat et le sacrifice. La théorie des complexes n'est plus mentionnée: le schizophrène est celui qui ne parvient pas à sortir des profondeurs. C'est donc ici que se trouve une des révolutions produites par cette nouvelle pensée symbolique : un moyen de sortir des profondeurs, de revenir à la réalité extérieure après le combat avec la mère et le sacrifice de la personnalité infantile, émerge. Ce mouvement signifie d'une part la possibilité de guérison d'une psychose, et d'autre part la possibilité d'une métamorphose de la personnalité humaine.

d. Le langage d'un nouveau paradigme

Ce nouveau langage, témoin d'une nouvelle vision de la vie psychique, s'accompagne donc dans les *Wandlungen* d'une transformation épistémologique : on observe un glissement dans le champ de connaissance dans lequel se meut la pensée de Jung : de la psychiatrie clinique et expérimentale, il passe à la psychologie dynamique et en profite pour mettre un pied – nécessaire – dans la philosophie. La redéfinition de la libido, centrale dans la conception psychologique jungienne, est influencée directement et ouvertement par la notion de volonté de Schopenhauer :

Diese Betrachtung führt uns auf einen Libidobegriff, der über die Grenzen naturwissenschaftlicher Formung zu einer philosophischen Anschauung sich erweitert, zu einem Begriff des Willens überhaupt. [...] Ich verweise im übrigen auf die hier entsprechenden Ausführungen Schopenhauers³¹⁹.

Dans son séminaire de 1925, Jung déclara :

From Schopenhauer I got a very enlightening point of view. His fundamental standpoint is that the will as a blind urge to existence is

³¹⁹ *Wandlungen*, p.139.

aimless; it simply “happened to the creative will to make the world.” This is his position in *The World as Will and Idea*. However, in *Will in Nature* he drifts into a teleological attitude, though this is in direct opposition to his original thesis, something, be it said, which not infrequently happens to a philosopher. In this latter work he assumes that there is direction in the creating will, and this point of view I took as mine. My first conception of the libido then was not that it was a formless stream so to speak, but that it was archetypal in character. That is to say, libido never comes up from the unconscious in a formless state, but always in images. Using a figure of speech, the ore brought up from the mine of the unconscious is always crystallized³²⁰.

Cette nouvelle définition de la libido permet, comme nous l’avons vu tout à l’heure, l’ouverture du concept à la compréhension de la psychose. La pensée sur les processus psychiques prend donc des aspects philosophiques à partir de ce moment-là. Ce constat est aussi celui fait, et un des principaux reproches adressés à Jung, par Freud et Lou Andreas-Salome, comme on peut le lire dans leur correspondance³²¹. Concernant les différentes infirmités et les timides aveux de Jung concernant son entreprise comme étant en partie philosophique, voir l’exhaustif résumé et l’analyse qu’en donne Ernst Falzeder dans son introduction au premier tome des *ETH Lectures*³²². Dans les *Wandlungen*, la question de la psychose est donc surtout traitée de manière quasi-philosophique, dans son rapport à la réalité. Les descriptions détaillées du processus de décompensation à l’aide de concepts figés, de statistiques, d’associations d’idées se rapportant à l’anamnèse du malade, ne sont plus d’actualité dans cette période-là. L’écrit n’est plus purement scientifique, il est lié à des considérations philosophiques donc et à des recherches anthropologiques.

Jung lui-même explique dans les *Wandlungen* que la « philosophie n’est, à l’intérieur, qu’une mythologie affinée, sublimée »³²³, que les deux domaines ont le même but. Ne peut-on pas comprendre dans cette affirmation que sa pensée empreinte de mythologie sera dorénavant une pensée relevant dans une certaine mesure de la philosophie ? La recherche de son propre mythe, dont il sera bientôt question dans notre étude, qui fait suite aux

³²⁰ AP, p.4.

³²¹ Andreas-Salome, Lou. *Correspondance avec Sigmund Freud, 1912-1936, suivie du Journal d'une année, 1912-1913*, Gallimard, 1970.

³²² *ETH lectures 1*, p.xxxix – xliv

³²³ *Wandlungen*, p.397.

Wandlungen et qui poussera Jung à ce qu'il nomma l'expérience de l'inconscient et à la production de *Liber Novus*, ne serait-elle pas une recherche entre autres philosophique ? Cette interrogation sur le mythe personnel n'induirait-elle donc pas que Jung passe de la psychiatrie de sa première décennie de carrière à l'introspection qui conduira au *Livre Rouge* (et plus après à sa théorie personnelle de la psychologie), par la philosophie, par une appréhension philosophique de la vie psychique ? Il semblerait que la réponse à ces questions, bien qu'il nous faille éviter tout manichéisme, soit en partie positive.

e. Les deux types de vérités : les prémices de la découverte de la réalité de l'âme (« die Wirklichkeit der Seele »).

Jung définit, comme mentionné plus haut, deux types de vérités dans les *Wandlungen* : la vérité réelle (du monde extérieur), dominée et appréhendable par la rationalité, et la vérité psychologique, à laquelle appartient le symbole :

Das Symbol, vom Standpunkt des real Wahren aus betrachtet, ist zwar täuschend, aber es ist *psychologisch* wahr, denn es war und ist die Brücke zu allen größten Errungenschaften der Menschheit³²⁴.

Il se repose sur la conception épistémologique kantienne pour justifier cette affirmation, développée dans la *Kritik der Reinen Vernunft*³²⁵, ouvrage dans lequel Kant se confronte notamment au rationalisme. Dans la note de bas de page correspondant à la citation précédente, il écrit :

Es handelt sich hier um ein schonungsloses Wahrmachen des durch Kant fixierten erkenntnistheoretischen Standpunktes nicht bloß für die Theorie, sondern, was wichtiger ist, auch für die Praxis³²⁶.

Le symbole est dès lors vrai pour Jung, car il est appréhendable par les sens, et objet de connaissance, qui *fait* sens. Jung écrit plus loin dans cette note :

Wie der Mensch ein zwiefaches Wesen ist, nämlich ein Kultur- und ein Tierwesen, so scheint er auch zweierlei Wahrheit zu bedürfen, der Kulturwahrheit, das heißt der symbolistischen, transzendenten Theorie, und der Naturwahrheit, welche unserem Begriffe des 'real Wahren'

³²⁴ *Wandlungen*, p.230 sq.

³²⁵ Kant, Immanuel. *Theoretische Philosophie. Textausgabe und Kommentar. Band I: Kritik der reinen Vernunft.* von Georg Mohr neu edierte und kommentierte Ausg. zum Kant-Jubiläum. Frankfurt : Suhrkamp, 2004.

³²⁶ *Wandlungen*, p.230 n.58.

entspricht. In demselben Maße, wie die reale Wahrheit eine bloß figürliche Ausdeutung der Realitätsapperzeption ist, ist auch die religiös-symbolische Theorie bloß eine figürliche Ausdeutung gewisser endopsychischer Apperzeptionen. Ein ganz wesentlicher Unterschied ist es aber, daß der transsubjektiven Wirklichkeit eine transzendente Unterlage unabhängig in Dauer und Bestand durch die denkbar besten Garantien zugesichert ist, während den psychologischen Phänomenen eine transzendente Unterlage von subjektiver Beschränkung und Hinfälligkeit infolge zwingender empirischer Data zuerkannt werden muß. Daher ist die reale Wahrheit das relativ universell Gültige, die psychologische Wahrheit dagegen ein bloß funktionelles Phänomen innerhalb einer menschlichen Kulturepoche³²⁷.

Plusieurs remarques doivent être faites à la lecture de ce passage. Premièrement, Jung définit plus précisément ici les conditions des deux types de vérités dont il est question ici. Il souligne que la vérité réelle est l'interprétation (« Ausdeutungen ») de l'apperception de la réalité (extérieure), et que la vérité psychologique est l'interprétation de l'apperception endopsychique. La réalité définie ici n'est qu'extérieure, elle correspond au monde extérieur. Le rapport entre vérité et réalité est, comme il est classiquement entendu par la philosophie occidentale, un rapport herméneutique : la vérité est une interprétation de la réalité ; la vérité relève par exemple du discours sur la réalité. Or Jung ne va ici pas si loin que d'allouer à l'expérience intérieure, psychologique, une qualité de réalité, dépossédant ainsi la vérité psychologique d'un référent *réel* : celle-ci correspond à une apperception d'un phénomène psychique *subjectif*. D'après sa compréhension, le monde intérieur n'est considéré – et de manière erronée, car il ne s'agirait ici que d'un équivalent – comme réalité que par le schizophrène (« er bildet ein intrapsychisches Realitätsequivalent »³²⁸)

Dans la suite logique de ces réflexions, la « réalité transsubjective » - extérieure – est soutenue par une base transcendantale, relevant du « Ding-an-sich » kantien, alors que la base transcendantale du phénomène psychologique est limitée par son caractère subjectif : le « Ding-an-sich » intérieur – c'est-à-dire l'archétype ! – n'existe pas encore dans la pensée de Jung.

³²⁷ *Ibid*, p.231 n.58.

³²⁸ *Ibid*, p.143.

Ce n'est dès lors pas surprenant que la lecture que fit Jung du *Pragmatisme* de William James³²⁹ à New York en 1912 lui laissa une si forte impression, au point qu'il décida d'appliquer la loi pragmatique à partir de ce moment à ses réflexions³³⁰. Notons que cette lecture (Jung se trouvait aux États-Unis à l'automne 1912) eu lieu après qu'il eut terminé la rédaction des *Wandlungen*, ce qui exclut une possible lecture active³³¹ du pragmatisme jamesien incluse dans cet ouvrage.

Le pragmatisme de James est à considérer en deux parties : il s'agit d'une part d'une méthode d'interprétation, et d'autre part d'une théorie empirique de la vérité – rappelons-nous que Jung aimait à se définir comme un empiriste³³². D'une part, le pragmatisme donne la signification d'une idée, d'un concept, d'autre part il en certifie la validité, la vérité. Cette dernière possède deux définitions : la satisfaction qu'elle procure au sujet de la réflexion (satisfaction qui vérifie l'adaptation de l'idée à la réalité) et la référence (le savoir produit par cette vérité peut-il être relié à une expérience immédiate ?). James fusionne ensuite ces deux versions de la vérité dans le concept de « workability » : cette vérité fonctionne-t-elle ?

Nous trouvons ici à l'état de gestation la fameuse idée, cruciale dans l'œuvre de Jung, développée notamment dans le *Liber Novus* et dans *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*³³³ : « wirklich ist, was wirkt ». Or, la « Wirklichkeit » dont il est question dans ces deux références est la réalité, ce qui n'est pas encore le cas lors de la rédaction des *Wandlungen*, comme nous l'avons vu plus haut. Dans cet ouvrage sont acceptées deux vérités mais qu'une seule réalité : celle du monde extérieur. Mais la vérité pragmatique de James est toutefois similaire aux vérités de Jung : elle en constante émergence, elle évolue selon son environnement, il ne s'agit pas d'un cadre de compréhension figé.

Nous postulons dès lors que cette nouvelle compréhension correspond aux prémices d'une des grandes découvertes de l'œuvre de Jung : celle de la « réalité de l'âme ». Nous verrons qu'au contact de la figure d'Élie, pendant l'expérience qui donna naissance au *Livre Rouge*, Jung apprendra, comprendra, et fera l'expérience de la réalité de l'âme, la réalité intérieure³³⁴, mettant celle-ci en opposition à – et donc sur un pied d'égalité avec – la réalité

³²⁹ James, William. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. London: Longmans, Green, and Co., 1921[1907]. La version que Jung possédait est l'édition anglaise de 1911.

³³⁰ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.61.

³³¹ Au sens d'influence consciemment acquise.

³³² Falzeder, Ernst. « Introduction to Volume 1 ». In Jung, C.G. *History of Modern Psychology. Lectures Delivered at ETH Zurich. Volume 1, 1933-1934*. Hrsg. von Ernst Falzeder. Princeton: Princeton University Press, 2019, p.xxxix sq.

³³³ GW 7.

³³⁴ Voir partie II/1.

extérieure. Dans ce mouvement, le référent de réalité de la vérité intérieure (psychologique), dont celle-ci était dépossédée comme nous l'avons vu plus haut, sera rendu à cette vérité.

f. Miss Miller : l'Anima inspiratrice.

Jung, narrant la genèse des *Wandlungen* à ses étudiants en 1925, explique :

I came upon a German book called *Mythology and Symbolism*. I went through the three or four volumes at top speed, reading like mad, in fact, until I became as bewildered as ever I had been in the clinic. I had left the hospital, by the way, in 1909,²¹ after being there eight years, but now it seemed to me I was living in an insane asylum of my own making. I went about with all these fantastic figures: centaurs, nymphs, satyrs, gods and goddesses, as though they were patients and I was analyzing them. I read a Greek or a Negro myth as if a lunatic were telling me his anamnesis—I lost myself in puzzling what it could possibly mean. Slowly out of all this came the *Psychology of the Unconscious*, for in the midst of it I came upon the Miller fantasies, and they acted like a catalyser upon all the material I had gathered together in my mind. I saw in Miss Miller a person who, like myself, had had mythological fantasies, fantasies and dreams of a thoroughly impersonal character. Their impersonality I readily recognized, as well as the fact that they must come from the lower “cellars,” though I did not give the name of collective unconscious to them. This then is the way the book grew up³³⁵.

Quelques jours plus tard, Jung leur explique le caractère projectif de sa relation à son sujet d'étude en 1910-1912 :

... the *Psychology of the Unconscious*, can be taken as myself and that an analysis of it leads inevitably into an analysis of my own unconscious processes³³⁶.

I took Miss Miller's fantasies as such an autonomous form of thinking [pensée non-dirigée], but I did not realize that she stood for

³³⁵ AP, p.24 sq.

³³⁶ AP, p.28.

that form of thinking in myself. She took over my fantasy and became stage director to it, if one interprets the book subjectively. In other words, she became an anima figure, a carrier of an inferior function of which I was very little conscious. I was in my consciousness an active thinker accustomed to subjecting my thoughts to the most rigorous sort of direction, and therefore fantasizing was a mental process that was directly repellent to me. [...] it was against all the intellectual ideals I had developed for myself, and so great was my resistance to it, that I could only admit the fact in myself through the process of projecting my material into Miss Miller's. Or, to put it even more strongly, passive thinking seemed to me such a weak and perverted thing that I could only handle it through a diseased woman. [...] I had to realize then that in Miss Miller I was analyzing my own fantasy function, which because it was so repressed, like hers, was semi-morbid. When a function is repressed that way, it becomes contaminated by material from the collective unconscious. So Miss Miller would, in a way, be a description of my impure thinking; and thus in this book the question of the inferior function and the anima comes up³³⁷.

La transformation de la pensée de Jung sur la psyché provient donc selon lui, comme il le comprit plus tard, de l'influence de Frank Miller, sur laquelle (ou sur les productions de laquelle) il projeta sa propre fonction psychique inférieure en la forme de la pensée non-dirigée. Il déclara dans le même séminaire qu'il était « hanté par des mauvais rêves » pendant l'écriture de l'ouvrage, ce qui témoigne de l'activation de contenus inconscients à cette époque. Par cette projection, Jung put se confronter indirectement à cette pensée particulière peuplée de contenus impersonnels, mythologiques, qui l'habitaient et auxquels il ne pouvait faire face de manière plus directe – les accepter comme siens et assimiler cette pensée et ses contenus. Nous pouvons ainsi considérer les *Wandlungen* comme une production dans laquelle sont synthétisés le matériel de Miss Miller, le matériel amassé par Jung pendant ses recherches sur la mythologie et la pensée imaginaire de Jung projetée sur Miller.

Dans son article *A Woman Called Frank*³³⁸, Sonu Shamdasani a montré que la capacité revendiquée de Miss Miller à imposer certaines suggestions aux autres, à son peintre par

³³⁷ AP, p.28 sq.

³³⁸ Shamdasani, Sonu. « A Woman called Frank. » *Spring*, 50 (1990), p.26-56.

exemple, est en réalité le même phénomène qui a lieu entre Miller et Jung lorsque celui-ci analyse le matériel de son sujet d'étude³³⁹. Jung se retrouve ainsi à faire l'expérience lui-même de l'expérience originelle que Miss Miller put faire du monde imaginal par une technique que l'on pourrait comparer à une imagination active médiatisée, indirecte – et en ceci, il fait l'expérience de sa propre fonction inférieure de pensée imaginante. Cette nouvelle manière de penser, imposée indirectement par Miss Miller à Jung, permit donc une transformation de son appréhension de la vie psychique puisqu'il put ainsi commencer à vivre personnellement le symbole indirectement et *sans en avoir conscience*.

Nous ne pouvons, dès lors, ignorer la similitude entre les productions de Miss Miller et celles que nous découvrirons dans les témoignages de la crise de Jung consécutive à la parution des *Wandlungen* et transcrites dans le *Livre Rouge*. L'explication livrée par Jung vis-à-vis de la projection sur Miss Miller atteste tout à fait cette observation. Nous pouvons donc estimer, si nous nous fions à la rhétorique de la version de 1952 des *Wandlungen* et acceptons l'affirmation selon laquelle la production de Miss Miller témoigne des prodromes d'une crise psychique (nous savons aujourd'hui qu'il ne s'agissait probablement pas d'une psychose³⁴⁰), que les *Wandlungen*, en tant que matériel produit sous la suggestion de Miss Miller, constituent les prodromes de la crise personnelle de Jung, qui ne tardera pas à se faire sentir – dès lors que la projection sera retirée et qu'il devra faire face directement à cette fonction inférieure et à ces contenus, reconnus comme siens.

On trouve donc dans les *Wandlungen*, de par les implications personnelles de ce travail pour Jung, le commencement d'une transformation de sa conception de la vie psychique, situant l'ouvrage comme le premier écrit vraiment personnel, « jungien » pourrions-nous dire. Cette transformation initiera ensuite, par le retrait des projections en question ici, une transformation de la personnalité chez Jung, les « prodromes » des troubles mentaux de Miss Miller étant par conséquent les prodromes de Jung, de sa crise de 1913, dans une certaine mesure : le retrait de la projection sur Miller entraînera la rencontre de Jung avec sa « fonction inférieure », avec cette appréhension particulière du monde et de lui-même (pensée non-dirigée) qu'il refoulait à l'époque, et par conséquent l'engagement dans un processus de transformation de la personnalité comme nous le verrons plus tard³⁴¹. Ainsi, et nous nous

³³⁹ *Ibid*, p.45.

³⁴⁰ Voir à ce sujet Shamdasani, « A woman called Frank », et Serina, Florent. « Le cas Miss Miller, de Théodore Flournoy à Carl Gustav Jung. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 144 (2016), p.11-28.

³⁴¹ Voir parties II et III de notre étude.

avançons sur un des grands postulats de notre étude, le processus de transformation de la personnalité décrit dans les *Wandlungen* se révélera identique à celui transcrit dans le *Liber Novus*, décrivant la métamorphose de la personnalité de Jung, car le premier était une projection des possibilités finalement vécues dans le second : dans les *Wandlungen*, Jung *pensa* un processus de transformation de la personnalité qu'il ne reconnut pas comme sien ; dans le *Liber Novus*, après le retrait des projections, Jung *vécut* par conséquent la transformation de sa propre personnalité.

g. Après les *Wandlungen* : la réouverture du *Mysterium*

À la suite de l'écriture des *Wandlungen*, Jung se posa la question initiatrice de sa propre transformation, sur la nature de ce qu'il venait d'écrire et l'existence de son mythe personnel :

I had written a book about the hero, I had explained the myths of past peoples, but what about my own myth? I had to admit I had none; I knew theirs but none of my own, nor did anyone else have one today. Moreover, we were without an understanding of the unconscious³⁴².

So wurde dieses Buch ein Markstein, gesetzt an der Stelle, wo sich zwei Wege trennten. Um seiner Unvollkommen- und Unvollendetheit willen wurde es zum Programm der folgenden Jahrzehnte meines Lebens. Kaum hatte ich nämlich das Manuskript abgeschlossen, dämmerte es mir, was es heißt, mit einem Mythos oder ohne denselben zu leben. [...] Mir ahnte, daß der Mythos einen Sinn hatte, den ich vermissen müßte, wenn ich außerhalb desselben im Nebel der eigenen Spekulation leben würde. Ich fand mich gedrängt, mich allen Ernstes zu fragen: ‚Was ist der Mythos, den du lebst?‘ Ich konnte die Antwort darauf nicht geben, sondern mußte mir eingestehen, daß ich eigentlich weder mit einem Mythos noch innerhalb eines solchen lebte, sondern vielmehr in einer unsicheren Wolke von Ansichtsmöglichkeiten, die ich allerdings mit steigendem Mißtrauen betrachtete. Ich wußte nicht, daß ich einen Mythos lebte, und wenn ich es auch gewußt hätte, so würde ich damit den Mythos, der mein Leben über meinen Kopf weg anordnete, doch

³⁴² AP, p.26.

nicht gekannt haben. So ergab sich mir natürlicherweise der Entschluß, ‚meinen‘ Mythos kennenzulernen...³⁴³

La question du mythe personnel se révèle ainsi initiatrice de sa métamorphose car, par celle-ci, il ramena le sujet qu’il venait de traiter (la créativité mythologique de la psyché) à lui-même, plutôt que de continuer de le projeter. Ce questionnement agit en quelque sorte comme une formule qui lui permit le retrait de la projection qui avait eu lieu pendant l’écriture des *Wandlungen* en recentrant le sujet sur lui et ainsi de faire face à sa propre pensée imaginaire sans la médiation de Miss Miller.

La pensée antérieure aux *Wandlungen* est clairement formatée et celle des *Wandlungen* est une projection d’une tendance intérieure, ou comme nous l’avons vu, il s’agit de la pensée de son âme, une pensée de sa psyché inconsciente. Sa pensée consciente ne se l’est donc pas encore appropriée, ce n’est pas une pensée individuelle dans le sens d’une pensée instiguée par l’âme et médiatisée par le Moi – il s’agit plutôt de ce qu’on pourrait appeler une pensée surpersonnelle, qui est initiée par l’âme et ne passe pas par un contrôle de la conscience – ou autrement dit, une pensée inconsciente qui est manipulée inconsciemment par le moi. Les *Wandlungen* pourraient ainsi donc être considérées comme un travail réalisé par une pensée surpersonnelle sur un matériel projeté, donc considéré comme extérieur, comme objectif, ce qui explique le grand changement que représentent les années 1911-1912 en termes d’évolution de pensée pour Jung. Après les *Wandlungen*, les projections sont retirées, ce qui signifie qu’il ramène d’une part sa fonction de pensée imaginaire, et d’autre part ce matériel mythologique projeté sur Miller à l’intérieur de lui-même : ce mouvement d’introjection entraînera une « ungewöhnliche Belebung des Unbewussten »³⁴⁴ qui se manifestera par une sensation de déséquilibre psychique et dans les grands rêves et les visions qui commencèrent respectivement en décembre 1912 (rêve de la colombe et des douze morts³⁴⁵) et en octobre 1913, comme nous le verrons. Ce processus psychique, exprimé d’une autre manière, est un retour vers le moi poreux, et donc la réouverture du monde enchanté (« l’activation de l’inconscient ») : le *Mysterium*, dans lequel il entrera consciemment pour la première fois au début de son expérience visionnaire.

³⁴³ *Wandlungen*, p.9 – Préface à la quatrième édition, septembre 1950.

³⁴⁴ *Erinnerungen*, p.175.

³⁴⁵ *Ibid*, p.175.

PARTIE II

II/ L'expérience périlleuse de l'inconscient.

Octobre 1913. Jung a 38 ans et a atteint une renommée scientifique internationale pour ses travaux psychiatriques, portant notamment sur la psychose, il possède un cabinet de psychothérapie fréquenté par une importante patientèle et a fondé une grande famille que l'on pourrait qualifier de « modèle » selon les traditions suisses de l'époque. Il voyage alors en train en direction de Schaffhausen. Il perd conscience lorsque le train entre dans un tunnel et une vision, qui se répétera dans le même mois, s'impose à lui : Jung voit les pays d'Europe septentrionale recouverts par les flots, détruisant la vie sur leur passage. Selon ses dires, il ne se serait pas douté que quelque événement extérieur puisse être signifié par ces symboles, et il interprète logiquement sa vision comme une submersion de sa personnalité consciente par les flots de l'inconscient – il faut souligner que Jung, contrairement à ce qui a pu parfois être écrit, s'est d'abord questionné sur son état mental, et n'a pas immédiatement cherché à interpréter cette vision comme un potentiel événement collectif. Son sentiment de perplexité et de faiblesse décrit à cette occasion peut être compris comme l'action numineuse (sans qu'il n'utilise encore cette terminologie) de l'événement : un sentiment d'impuissance face à la démesure du tout autre. Celui-ci entraîne la prise de conscience qu'il avait à faire ici à un « grand rêve » provenant des couches phylogénétiques de l'inconscient, selon sa compréhension de la psyché à l'époque. Jung comprenait à cette époque le relâchement des couches phylogénétiques de la psyché comme les prodromes et les symptômes de la schizophrénie, ce qui explique sa crainte consécutive à la vision.

Cet épisode préfigure la confrontation de Jung à ce qu'il comprit plus tard comme étant la partie collective de sa psyché inconsciente, sa propre *Nekyia*, retranscrite dans le *Liber Novus*. Cette confrontation sera suivie tout du long par des flots d'émotions et de visions intenses, selon les dires de Jung, et une crainte de sombrer dans la psychose, de perdre pied avec la réalité. Ce sentiment d'une rare violence si l'on en croit le témoignage de l'intéressé, accompagne constamment la lecture du *Liber Novus*, et compose un chapitre trouble et polémique de l'histoire de la psychologie au XXe siècle : la prétendue folie de Jung. Cette

« maladie créatrice » comme la nomma Ellenberger,³⁴⁶ aboutira en premier lieu à une transformation de la personnalité chez Jung, ce qu'il conceptualisa plus tard avec le terme d' « individuation », puis à la théorisation de la psychologie analytique.

Il est nécessaire de désormais questionner l'histoire de la prétendue folie de Jung. Nous savons que cette histoire prend racine d'une part dans les cercles freudiens, critiques de l'œuvre de Jung, cercles dont l'habitude de pathologisation des rivaux à des fins de discrédit est déjà bien connue³⁴⁷. Mais de nombreux ouvrages écrits par des jungiens ou des biographes professionnels, ne pouvant être accusés de la même partialité, comportent des diagnostics similaires. Ceux-ci se sont appuyés avant tout sur le premier témoignage détaillé que Jung fit de son expérience, dans son « autobiographie ».

Intéressons-nous donc dans un premier temps aux origines, aux raisons et aux développements de ce que nous pouvons appeler la perspective négative de cette « histoire de la folie » de Jung : celle qui se propagea dans les cercles freudiens, chez les partisans de la légende freudo-centrique, et dans les historiographies antagonistes à Jung et son œuvre. Il sera ainsi possible d'analyser les témoignages directs que Jung donna de son expérience de la folie dans ses documents autobiographiques pour essayer de cerner ce dont il s'agit exactement. Nous pourrons ensuite étudier la diffusion de ces témoignages dans les hagiographies et biographies de Jung, lesquelles ne sont pas avares, similairement à ce que l'on trouve dans ses pathographies, de diagnostics à distance du sujet d'étude. Ces diagnostics que nous trouvons dans la « perspective positive » de cette histoire participent, de par leur source et leur pertinence, à l'élaboration d'une mythologisation de l'expérience de la folie de Jung, débutée par écrit dans les *Erinnerungen* et par oral dans les témoignages qu'il en fit à ses disciples proches. Il sera finalement possible de mettre en perspective et d'analyser, au prisme d'éléments nous étant parvenus depuis la parution des *Erinnerungen*, l'expérience que Jung fit, en reprenant point par point ses dires afin d'en juger les bienfondés. L'écart entre ces matériaux de recherche nous permettra de confirmer ou d'infirmer, notre hypothèse originelle selon laquelle un travail de recherche sérieux sur l'histoire de la psychologie doit considérer celle de la prétendue folie de Jung comme une légende aux fondements bancals.

³⁴⁶ Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious*, p.672 – Ellenberger introduisit l'idée de maladie créatrice dans son essai de 1964 (Ellenberger, Henri F. « La notion de maladie créatrice ». *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, Volume 3, Issue 1 June 1964 , pp. 25-41).

³⁴⁷ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.25 sq.

1 - L'HISTOIRE DE LA FOLIE DE JUNG CHEZ SES CRITIQUES

Les rumeurs concernant une possible « folie » chez Jung sont apparues dans les cercles psychanalytiques opposés au mouvement qui deviendrait la psychologie analytique, et avant tout dans l'école viennoise, sous l'impulsion de Freud et de ses plus proches disciples, lorsque les relations entre Freud et Jung se faisaient plus tendues, à partir de 1911-1912. Ces oui-dire vont d'accusations de rejet du rationalisme et de la science empirique par Jung, jusqu'à celles de folie psychotique, en passant par les diffamations de mysticisme. Ils sont aujourd'hui connus de tous, après avoir été colportés dans les mouvements psychanalytiques et s'être inscrits dans divers ouvrages de réception de l'histoire de la psychanalyse au XX^e siècle. Ce n'est pas notre propos ici de lister exhaustivement les écrits relayant ces rumeurs, mais plutôt d'en rappeler l'origine pour remettre en question les fondements de cette légende de la soi-disant folie de Jung chez ses critiques. Nous pouvons tout de même citer certains exemples, à commencer par un des proches disciples de Freud, Ernest Jones. En 1913, finissant alors son article « The God Complex »³⁴⁸, portant sur le narcissisme pathologique, Jones écrit dans une lettre à Freud qu'il y fait indirectement référence à Jung³⁴⁹. Ce diagnostic sera repris entre autres par Kurt Robert Eissler en 1982 et par Richard Noll en 1994 et 1997³⁵⁰.

Quelques 40 ans plus tard, il inscrivit mot pour mot « Jung is crazy », citant Freud, dans le manuscrit du second tome de la biographie qu'il dédia au neurologue viennois³⁵¹. Vincent Brome qualifie en 1978 Jung de « personnalité cyclothymique qui souffrit d'une psychose maniaco-dépressive » dans son ouvrage *Jung, Man and Myth*³⁵².

a. Les origines de cette légende dans les cercles freudiens

³⁴⁸ Jones, Ernest. « The God Complex ». In *Essays in Applied Psychoanalysis. Vol. II.* Ed. By Ernest Jones. London: The Hogarth Press Ltd, 1951 [1913].

³⁴⁹ Elms, Alan C. « Jung's lives » *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 41, no 4 (Fall 2005), p.334 – Voir Freud, Sigmund; Jones, Ernest. *The complete correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908–1939.* Edited by Paskauskas, R. A., & Steiner, R., Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1993, p.189.

³⁵⁰ Voir Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even.* London: Karnac, 2005, p.72; Noll, Richard. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement,* Princeton: Princeton University Press, 1994; Noll, Richard. *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung,* New York: Random House, 1997.

³⁵¹ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *The Freud Files,* p.277.

³⁵² Voir Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even,* p.75.

Ces rumeurs, relevant du diagnostic de l' « analyse sauvage » très questionnable quant à son sérieux et à sa pertinence, nous en retrouvons les prémices dans la correspondance entre Freud et Jung. Nous connaissons l'habitude qu'avaient les pionniers de la psychanalyse de s'analyser les uns les autres³⁵³, ainsi que celle, dont les raisons sont plus discutables (nous y reviendrons), d'émettre des diagnostics privés ou publics selon de vagues traits de caractère repérés personnellement ou dans les écrits d'un collègue, diagnostics ensuite amplifiés par la rumeur.

Ainsi, nous pouvons d'abord repérer dans les lettres que s'échangeait Freud et Jung entre début 1909 et début 1913 des autodiagnostic, censés expliquer certaines réactions dont ils semblaient craindre que l'autre ne s'en froisse.

[D]ieser Identifikationstrieb (ich habe in meinem elften Lebensjahr eine sog. *traumatische Neurose* durchgemacht!) ist schon bedeutend milder geworden, jedoch spukt er immer noch von Zeit zu Zeit. Aber ich glaube jetzt, in das Rekonvaleszenzstadium eingetreten zu sein, dank den Prügeln, die das Schicksal mir neulich zugedacht hat.³⁵⁴

*Ich habe offenbar noch eine traumatische Hyperästhesie bei nachlassender Korrespondenz (réponse tardive de Jung à sa dernière lettre), deren Genese mir sehr gut erinnerlich ist (Fließ), und möchte solche Erfahrung in Arglosigkeit nicht wieder machen.*³⁵⁵

In den letzten 14 Tagen hat mich bloß der Teufel geplagt in Gestalt des *Neurosenundankes*. Deshalb werde ich doch aber der Psa nicht untreu.³⁵⁶

Mein Münchener Zustand war nicht folgenschwerer als der ähnliche im Essighaus in Bremen:!, er klang abends ab und ließ mich die Nacht darauf vortrefflich schlafen. *Nach meiner privaten Diagnostik* war es wieder eine qualifizierte Migräne (vom Typus der M. ophthalm.), *nicht*

³⁵³ Voir Falzeder, Ernst. *Psychoanalytic Filiations: Mapping the Psychoanalytic Movement*. London and New York: Routledge, 2018; en particulier le chapitre 3.

³⁵⁴ Lettre de Jung à Freud, du 7 mars 1909 (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.230).

³⁵⁵ Lettre du 9 mars 1909 de Freud à Jung (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.232).

³⁵⁶ Lettre du 11 mars 1909 de Jung à Freud (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.234).

*ohne psy** Ausfüllung, der namzuspüren** mir jetzt leider die Zeit mangelt. Der Speisesaal des Parkhotels ist -mir übrigens verhängnisvoll. Vor sechs Jahren habe ich erst einen ersten solchen Zustand gehabt, vor vier Jahren einen zweiten. Also ein Stückmen Neurose, um das man sim doch kümmern sollte.*³⁵⁷

Ces autodiagnosics firent place, dès que les échanges se tendirent (dans les « Geheimbriefe »), au diagnostic de l'autre, toujours avec cette tendance à utiliser une nosographie relativement précise soutenant l'impression de sérieux quant à cette entreprise particulière. La défense était alors brandie soit par l'autodiagnostic réalisé précédemment dans leurs échanges, comme preuve de leur sincérité et de leur conscience aiguë d'eux-mêmes, ou bien par celui réalisé par un ou une collègue, renforçant l'objectivité de celui-ci. Il semblerait que ce type d'échange était nécessaire à la recherche d'équilibre dans leur relation privée.

Durch *meine Neurose* sind Sie nicht zu Schaden gekommen, wie Sie meinen.³⁵⁸

*Ich bin nämlich gar nicht neurotisch - unberufen! Ich habe mich nämlich lege artis et tout humblement analysieren lassen, was mir sehr gut bekommen ist. Sie wissen ja, wie weit ein Patient mit Selbstanalyse kommt, nämlich nicht aus der Neurose heraus - wie Sie. Wann Sie dann selber einmal ganz komplexfrei geworden sind und gar nicht mehr Vater spielen an Ihren Söhnen...*³⁵⁹

Es ist unter uns Analytikern ausgemacht, daß keiner sich *seines Stückes Neurose* zu schämen braucht. *Wer aber bei abnormem Benehmen unaufhörlich schreit, er sei normal, erweckt den Verdacht, daß ihm die Krankheitseinsicht fehlt.* Ich schlage Ihnen also vor, daß wir unsere privaten Beziehungen überhaupt aufgeben.³⁶⁰

³⁵⁷ Lettre du 29 novembre 1912 de Freud à Jung (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.581).

³⁵⁸ Lettre du 5 décembre 1912 de Freud à Jung (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.589).

³⁵⁹ Lettre du 18 décembre 1912 de Jung à Freud (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.594).

³⁶⁰ Lettre du 3 janvier 1913 de Freud à Jung (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.598).

En parallèle à cela apparaît dans leur correspondance la conscience des « abus » des psychanalystes à user de leur art à des fins de discrédit du travail et de la personne d'un rival, ce dont Jung et Freud pâtiront tous deux. Concernant Jung, la conscience d'une part des accusations de mysticisme à son encontre, puis celle des « insinuations de complexes » :

Ihr Ruf von der Demenz wird dem Schimpf ‚Mystiker‘ eine ganze Weile Stand halten.³⁶¹

Ich höre das in diesen Tagen von allen möglichen Seiten, so daß ich mit Schmerz konstatieren muß, daß ein größerer Teil der Psychoanalytiker die Psa zu dem Zweck mißbraucht, um andere und deren Fortschritte zu entwerten durch die bekannten Komplexinsinuationen (übrigens wie wenn das irgend etwas erklärte! Erbärmliche Theorie). Ein' besonders abgeschmackter Blödsinn wird herumgeboten, welcher sagt, daß ich infolge von Analerotismus meine Libidotheorie verfaßt hätte. Wenn ich daran denke, *wer* diese »Theorie« ersonnen hat, dann wird mir bange um die Zukunft der Analyse.³⁶²

Die Mißbräuche der 'TA, auf die Sie hindeuten, in der Polemik und zur Abwehr des Neuen, machen mich selbst seit längerer Zeit nachdenklich; ich weiß nicht, ob sie ganz zu verhüten sind, und kann vorläufig nur das Hausmittelchen dagegen empfehlen, daß sich jeder von uns mit der eigenen Neurose eifriger beschäftige als mit der des Nächsten.³⁶³

Ainsi, au dérangeant « blond Siegfried », comme ses rivaux viennois aimaient à surnommer Jung³⁶⁴, se substitua Jung, le dissident psychiquement troublé par une certaine névrose, dans l'idée que s'en faisaient certains membres du cercle viennois à partir de 1912:

Freud to James Jackson Putnam, 20 August 1912: After the disgraceful defection of Adler, a gifted thinker but a malicious paranoiac, I am now in trouble with our friend, Jung, who apparently has not outgrown his own neurosis.³⁶⁵

³⁶¹ Lettre du 12 mai 1911 de Freud à Jung (*Erinnerungen* p.372).

³⁶² Lettre du 3 décembre 1912 de Jung à Freud, (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.584).

³⁶³ Lettre de Freud à Jung, le 5 décembre 1912 (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.587).

³⁶⁴ Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious*, p.689 n.41 ; Wehr, Gerhard. *Carl Gustav Jung: Leben, Werk, Wirkung*, Munich: Kösel Verlag 1985, p.133.

³⁶⁵ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *The Freud Files*, p.92.

Précisons ici, et nous ne ferons que l'évoquer car ce n'est pas le propos de notre étude actuelle, que Jung ne sera pas le dernier à utiliser ces « insinuations de complexes » contre Freud.

b. La propagation de la légende chez les freudiens

La suspicion d'une névrose était relativement normale, comme nous le voyons dans les remarques de Freud à ce sujet. Cependant, cette soi-disant névrose se transforma dans les courriers de Freud et ses proches entre fin août 1912 et début décembre 1912 en « folie » et en « paranoïa », bien plus proches de l'entité nosologique de la psychose.³⁶⁶

Cette aggravation dans les accusations à l'encontre de Jung à cette période précise peut certainement s'expliquer en partie par les conférences que Jung donna à la Fordham University de New York en septembre, dans lesquelles il se démarque publiquement de la théorie freudienne et de la lecture que fit Freud de la seconde partie des *Wandlungen*, vraisemblablement réalisée en avance, autour de mi-septembre, sur les autres lecteurs du *Jahrbuch*.³⁶⁷ Il serait étonnant de considérer cet accroissement des divergences théoriques comme « une folie » de la part de Jung. Du côté des relations personnelles, en dehors des considérations théoriques des travaux respectifs de Freud et de Jung, on ressent uniquement une incompréhension et un agacement de Freud devant ce qu'il considérait être une blessure exagérée de Jung vis-à-vis du Geste de Kreuzlingen³⁶⁸. Aucun autre élément ne permettant d'expliquer l'aggravation des accusations à l'encontre de Jung, il faut se rendre à l'évidence : c'est ce qui relie ces deux aspects de leur relation (privée et professionnelle/théorique), que nous venons d'évoquer, qui produisit cela : les positions politiques de l'un et l'autre au sein du mouvement psychanalytique.

³⁶⁶ Voir les exemples que donne Sonu Shamdasani des lettres de Freud à Ferenczi 9.12.1912, de Freud à Abraham 1.6.1913 dans *Jung stripped bare* p.72. Nous voyons avec la lettre de Jones à Freud du 25.4.1913 citée après, la propagation de l'idée dans le cercle en question ; à propos de la proximité fondamentale entre « folie » et psychose », voir Roudinesco, Élisabeth; Plon, Michel. *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris: Fayard, 1997, p.311 sq. : « la première [manière de penser le phénomène de la folie] consiste à l[e] faire entrer dans le cadre nosologique construit par le savoir psychiatrique et à l[e] considérer comme une psychose (paranoïa, schizophrénie, psychose maniaco-dépressive) ».

³⁶⁷ Lou Andreas-Salome l'a lue autour du 7 novembre 1912 d'après son journal; Emma Jung en envoie les *Separata* à Freud le 10 septembre 1912. Freud dit à Jung les avoir lus dans sa lettre du 14 novembre 1912 (Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.573 sq.) et l'évoque dans les cours qu'il donnait à Vienne à cette époque le 2 novembre 1912 en parlant de la « défection » de Jung et discutant leurs divergences théoriques.

³⁶⁸ Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*, p.573 sq.

Ces diagnostics sauvages sortirent du cadre privé des cercles psychanalytiques, conversations, échanges épistolaires entre psychanalystes, pour entrer dans le domaine public, tout d'abord sous forme d'insinuations plus indirectes que ce que nous observons dans les échanges précités. En 1914, Freud publie dans le *Jahrbuch* sa « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique », dans laquelle s'opère une complète « réécriture de l'histoire » de la psychanalyse, qui servira ensuite de base à toutes ses biographies³⁶⁹. Cet « écrit terroriste »³⁷⁰ adresse des critiques différentes aux diverses branches dissidentes à la « science officielle » de la psychanalyse. Au sein de celles-ci, l'école de Zurich et plus ou moins directement, son fondateur, Jung. La véhémence du propos n'ira pas jusqu'à traiter Jung de fou, mais dépeindra sa théorie comme « peu claire, opaque, embrouillée »³⁷¹, reposant sur un concept de la libido « abstrait et mystérieux pour les sages et pour les fous »³⁷². C'est donc l'abstraction mystérieuse (et par-là le manque de scientificité et d'empirisme), et le propos confus de la théorie qui sont attaqués, avec en arrière-plan la pensée et la personne de Jung qui en rédigea les écrits fondateurs. À défaut d'être applicable à la science, cette pensée correspondrait plus aux « raisonnements abstraits de l'éthique et de la mystique religieuse »³⁷³ : la théorie jungienne est donc « un nouveau système religieux-éthique ». L'implicite du propos se fait plus ténu lorsque Freud parle de l'« illumination » de Jung³⁷⁴ (terme ironique convenant autant à la folie qu'à la mystique), et lorsqu'il conclut en souhaitant « une heureuse ascension » (vers les cieux religieux) aux dissidents, leur préférant le « monde souterrain » de la psychanalyse³⁷⁵. À travers l'intégralité de l'écrit, nous retrouvons donc le mythe du Jung perdu dans le mysticisme et coupé de la science – des propos étrangement opposés à ceux que Freud tenait auprès de Jung trois ans auparavant. Des propos aussi qu'il ne sera pas le dernier à relayer, comme il le fit dans une lettre de 1915 à l'attention de James Putnam :

Er [Jung] war ein mir sympathischer Mensch, solange er blind dahinlebte wie ich. Dann kam bei ihm eine ethisch-religiöse Krisis mit

³⁶⁹ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *The Freud Files*, p.143.

³⁷⁰ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *Le dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*. Paris : Empêcheurs de tourner en rond, 2006, p.142.

³⁷¹ Freud, Sigmund. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. Leipzig / Wien / Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924 [1914], p.64.

³⁷² *Ibid*, p.67.

³⁷³ *Ibid*, p.66.

³⁷⁴ *Ibid*, p.70.

³⁷⁵ *Ibid*, p.72.

höherer Sittlichkeit, Wiedergeburt und Bergson und gleichzeitig Lüge, Brutalität und antisemitische Überhebungen gegen mich³⁷⁶.

Nous voyons ainsi que les fondements de cette légende d'un Jung balancé entre la psychose et la mystique chez ses critiques ne sont pas crédibles. Nous retrouverons précisément cette thématique dans un chapitre du *Liber Novus*, « Nox Secunda », très critique vis-à-vis de la psychiatrie du début du XX^e, dans lequel une caricature de psychiatre fait interner de force le Moi en établissant un diagnostic, rappelant le sérieux d'une analyse sauvage, de « paranoïa religieuse »³⁷⁷. La légende est apparue dans un climat délétère dans lequel la pathologisation du rival permettait le discrédit de sa personne et de son œuvre, et ainsi, pour le critique de l'époque, d'asseoir sa position au sein du mouvement psychanalytique fondé par Freud.

2 – LE TÉMOIGNAGE DE JUNG SUR SA « NEKYIA »

Analysons maintenant ce que Jung dit de l'angoisse et de la souffrance qui le prirent avant et pendant son expérience de l'inconscient. Nous ne ferons que récapituler les grandes visions qu'il eut puis nous étudierons le témoignage que Jung en fit. Le témoignage sur lequel nous nous reposons principalement, celui inclus dans les *Erinnerungen*, est paru à la fin de la vie de Jung et représente la source principale ayant servi à l'élaboration de l'immense majorité des hagiographies et biographies dont il fait l'objet, l'écrit ayant été longtemps considéré comme son autobiographie³⁷⁸. D'autres documents autobiographiques traitant de son expérience de la folie sont parus depuis, mais ont été moins utilisés d'une part en raison de leur parution tardive³⁷⁹, et d'autre part car aucun n'entre autant dans les détails que les *Erinnerungen*.

³⁷⁶ Voir Wehr, Gerhard. *Carl Gustav Jung: Leben, Werk, Wirkung*, p.147.

³⁷⁷ *LN*, p.294.

³⁷⁸ Voir Shamdassani, Sonu. « Memories, dreams, omissions. » *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 57 (1995): 115-137; ainsi que Maillard, Christine. « 'Le livre de Madame Jaffé'. *Ma Vie* de C.G. Jung: remémoration, légitimation, monumentalisation. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 104 (automne 2002): 79-97.

³⁷⁹ *AP*, 1989 ; Mais disponible pour public anglophone et germanophone à partir de 1977 dans Eliade, Mircea. « Eliade's interview for 'Combat' 1952. » In *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. William McGuire and Richard Hull (eds.) Princeton: Princeton University Press. Bollingen series XCVII, 1977[1952]; citons aussi éventuellement la retranscription de l'interview de Jung menée par E.A. Bennett : Bennet, E. A., *Meetings with Jung: Conversations Recorded by During the Years 1946-1961*. London: Anchor Press, 1982; Zurich: Daimon Verlag, 1985.

a. Le séminaire de 1925

Le premier témoignage de Jung sur sa Nekyia que nous évoquerons, eut lieu lors du séminaire qu'il donna en 1925 – cet événement représente la première et seule fois que Jung parla de son expérience en public. Ce séminaire ne fut néanmoins publié qu'en 1989 et les cinquante copies des notes prises sur le séminaire ne furent distribuées qu'à certains des disciples de Jung³⁸⁰. Bien qu'il s'agisse de la première description que Jung fit de sa Nekyia, il n'y a, à notre connaissance, pas de correspondance entre les disciples de Jung, ou d'écrit, détaillant et diffusant cette histoire. Puisque le témoignage ne fut pas publié avant 1989, et que les premières biographies de Jung relatant sa Nekyia datent du début des années 1960 (comme nous le verrons plus tard), on ne peut considérer la version contenue dans ce séminaire comme la source principale de diffusion de l'histoire de la folie de Jung parmi ses hagiographes et biographes. La première publication relatant l'expérience est une interview que Jung donna à Mircea Eliade pour la revue française *Combat* en 1952, mais seulement accessible au public germanophone et anglophone à partir de 1977, lorsque l'article fut publié, traduit vers l'anglais, dans *C.G. Jung Speaking*³⁸¹. Les *Erinnerungen* sont donc le premier ouvrage publié détaillant l'histoire de la Nekyia de Jung et le texte peut être ainsi considéré comme la source principale de la diffusion de l'histoire de la morbidité de Jung : jusqu'au milieu des années 1990, tous les biographes de Jung se reposèrent sur cette version de l'épisode pour construire leurs analyses³⁸².

Jung raconte lors du séminaire de 1925 certaines des grandes visions et les grands événements qui ponctuèrent sa Nekyia, et discute des similarités entre l'état d'esprit dans lequel il se trouva à ce moment et le processus psychique en action dans la *dementia praecox*. Dans le cinquième cours, Jung narre sa vision d'octobre 1913 et la confrontation avec la voix de l'Anima qui tentait de le persuader qu'il faisait de l'art³⁸³. La vision d'octobre 1913 est à nouveau discutée dans le sixième cours, ainsi que sa « conscious descent within the

³⁸⁰ Shamdasani, Sonu, « Introduction ». In Jung, C.G., *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925 by C. G. Jung*. Bollingen Series XCIX, Revised Edition edited by Sonu Shamdasani. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, p.xxi

³⁸¹ Eliade, Mircea. « Eliade's interview for 'Combat' 1952. » – Dans cette interview donnée à la conférence d'Eranos de 1952, Jung discute de son dernier ouvrage publié « Réponse à Job », de sa compréhension psychologique de l'alchimie, de la réalité de l'expérience religieuse, de son concept d'inconscient collectif ainsi que de sa Nekyia.

³⁸² Jusqu'à la publication de Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions. »

³⁸³ *AP*, p.24 sq.

unconscius »³⁸⁴ et le rêve du meurtre de Siegfried³⁸⁵ – dont il sera à nouveau question dans le septième cours³⁸⁶. Les cours 8, 11 et 12 traitent des contenus de la première partie de *Liber Novus*, « Liber Primus » : la rencontre avec Élie et Salomé et les aventures du « *Mysterium* ». Répondant à une question sur ses visions, Jung explique :

... there was a great deal of affect with them. As I could see no possible application to be made of them, I thought to myself, “If this means anything, it means that I am hopelessly off.” I had the feeling that I was an over-compensated psychosis, and from this feeling I was not released till August 1st, 1914³⁸⁷.

Ici, Jung exprime l’angoisse qu’il eut après la vision, à propos de son état mental, mais réfute clairement la possibilité d’une psychose potentielle. Le 1^{er} août 1914, Jung apprend le déclenchement de la guerre mondiale et comprend que les visions qu’il avait, le déluge sur l’Europe, le froid polaire recouvrant l’Europe etc., ne concernaient pas son état mental mais préfiguraient les événements collectifs à venir en Europe – donc que ces « grands rêves » provenaient des couches impersonnelles de l’inconscient et avaient ainsi une valeur collective ; ou une valeur « prophétique » selon l’expression qu’il utilisera plus tard, comprenant les propriétés atemporelles et aspatiales de l’inconscient.

b. Chronologie de la narration des *Erinnerungen*

Rappelons les réflexions sur la psychose que Jung développa dans les *Wandlungen* en 1911 / 1912 – ouvrage dans lequel il réalise une analyse et établit lui-même un diagnostic à distance d’une jeune femme qu’il n’avait jamais vue, diagnostic s’étant avéré, étant donné le mode opératoire similaire à celui que nous traitons depuis le début de ce chapitre, erroné³⁸⁸. Jung s’était lancé dans l’étude de la mythologie en 1909 en quittant le Burghölzli après avoir observé la présence d’images mythologiques dans les délires de ses patients schizophrènes. Il avait compris, pendant la période des *Wandlungen*, que la présence de motifs mythologiques dans les fantasmes représentait un relâchement de ce qu’il appelait les couches phylogénétiques de l’inconscient, mouvement psychique annonçant le syndrome

³⁸⁴ *Ibid*, p.51.

³⁸⁵ *Ibid*, p.53.

³⁸⁶ *Ibid*, p.61 sq.

³⁸⁷ *Ibid*, p.48.

³⁸⁸ Voir Shamdasani, Sonu. « A Woman called Frank. »

schizophrénique (nous ne pouvons en réalité parler de maladie concernant la psychose puisque sa nosographie repose sur l'observation de symptômes).

Nous connaissons les implications émotionnelles qu'eurent sur Jung les dissensions avec Freud en 1912, et la rupture ultérieure. Jung, narrant sa vie, parle ensuite d'un isolement personnel et professionnel :

Nach dem Bruch mit Freud fielen alle meine Freunde und Bekannten von mir ab. Mein Buch wurde als Schund erklärt. Ich galt als Mystiker, und damit war die Sache erledigt. Riklin und Maeder waren die beiden Einzigen, die bei mir blieben. Doch ich hatte meine Einsamkeit vorausgesehen und mir keine Illusionen über die Reaktion meiner sogenannten Freunde gemacht.³⁸⁹

Nous retrouvons l'accusation de mysticisme provenant du cercle viennois et le témoignage d'une solitude importante.

La fin de l'année fut marquée par plusieurs rêves importants qui attestaient d'une « activation inhabituelle de l'inconscient » (« ungewöhnliche Belebung des Unbewussten »), alarmante³⁹⁰, et d'une tension intérieure qui commençait à le désorienter³⁹¹ au point qu'il se demanda s'il n'était pas sujet à un trouble psychique³⁹².

Nous passons ensuite à octobre 1913, marqué par la vision de l'inondation de l'Europe qu'il eut lors d'un voyage en train en direction de Schaffhausen. Cette vision se reproduisit et représente la première d'une série de rêves (avril, mai et juin 1914) et visions qui selon Jung préfigurent l'arrivée de la première guerre mondiale – ce qu'il ne savait naturellement pas à l'époque. Jung reste assez vague dans les *Erinnerungen* concernant la nature de cette vision, mais il s'épanche un peu plus dans son interview de 1952 avec Mircea Eliade :

Passing through a tunnel, I lost consciousness of time and place and was awakened an hour later only when the conductor announced the arrival at Schaffhausen. During all this time I was the victim of an hallucination, a waking dream³⁹³.

Nous comprenons ici la consistance très graphique et réaliste de la vision et l'état de conscience modifié dans lequel Jung se trouvait. Lorsqu'elle se reproduisit lors d'un voyage

³⁸⁹ *Erinnerungen*, p.171.

³⁹⁰ *AP*, p.43.

³⁹¹ *Erinnerungen*, p.176.

³⁹² *Ibid*, p.177.

³⁹³ Eliade, Mircea. « Eliade's interview for 'Combat' 1952 », In *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. William McGuire, R.F.C. Hull (eds.), p.232.

sur la même ligne en décembre de la même année, et ne pouvant l'interpréter objectivement, il se demanda s'il « ne faisait pas une schizophrénie »³⁹⁴ - la submersion de la conscience par les flots de l'inconscient étant un symbole très adéquat à la représentation du syndrome.

Le 12 décembre, Jung réalise sa première plongée consciente dans l'inconscient, inaugurant ce qu'il appellera plus tard l'« imagination active ». Dans ses *Erinnerungen*, il évoque le sentiment de panique qui le prit. Nous pouvons constater une nouvelle fois, d'après la densité de détails qu'il donne en retranscrivant cette vision, la consistance de celle-ci : il ne s'agit pas d'une imagination diffuse, le matériel ressemble plus à un rêve très précis³⁹⁵. D'autre part, les images clairement mythologiques ne présageaient rien de très positif vis-à-vis de la compréhension qu'il avait de la psychose à l'époque :

Es ist natürlich eine Ironie, daß ich als Psychiater bei meinem Experiment sozusagen auf Schritt und Tritt demjenigen psychischen Material begegnet bin, das die Bausteine einer Psychose liefert, und das man darum auch im Irrenhaus findet. Es ist jene Welt unbewußter Bilder, die den Geisteskranken in fatale Verwirrung setzt, aber zugleich auch *eine Matrix der mythenbildenden Phantasie, die unserem rationalen Zeitalter entschwunden ist*³⁹⁶.

En aparté, remarquons à quel point la phrase que nous mettons en exergue ici traduit bien l'idée du moi isolé et du désenchantement du monde de « l'âge moderne » !

Trois jours plus tard eu lieu le rêve du meurtre de Siegfried. Au réveil : « Das innere Drängen... es wurde mir Angst ».³⁹⁷ Le début de l'année 1914 voit le processus dans lequel Jung se trouvait se prolonger, s'approfondir. L'isolement postérieur à la rupture de 1912 dont Jung se plaint s'accroît en avril 1914 lorsqu'il démissionne de l'AIP puis de son poste de Privatdozent à l'Université de Zurich (20 et 30 avril respectivement). En juin et juillet, il fait trois fois le même rêve d'un froid glacial recouvrant l'Europe et de la nécessité, se trouvant alors à l'étranger, de prendre un bateau pour rentrer chez lui au plus vite. C'est à la suite de cette série de rêves représentant une variation du motif du déluge, pendant qu'il préparait une conférence pour un congrès à Aberdeen, « On the importance of the Unconscious in

³⁹⁴ *Ibid*, p.233.

³⁹⁵ Voir *Erinnerungen*, p.182 sq.

³⁹⁶ *Ibid*, p.192 – italiques ajoutés.

³⁹⁷ *Ibid*, p.184.

Psychopathology »³⁹⁸, qu'il craignit de devenir fou à la fin de sa communication, comme il l'exprima à Mircea Eliade³⁹⁹ - notons ici que le ton de l'assertion semble dans l'interview plutôt ironique, et qu'il y est bien plus question de prophétisme que d'une possible maladie mentale.

Le 28 juillet, Jung présente donc sa recherche à Aberdeen. Après cette conférence, il ne devint pas fou, mais le contenu de ses derniers rêves se réalise : la guerre éclate, et Jung doit trouver le moyen de rentrer en Suisse à travers une Europe fonctionnant au ralenti. Cette nouvelle bouleversante se trouve être paradoxalement un profond soulagement pour le psychiatre qui comprit à ce moment que les signes que son inconscient lui envoyait ne concernaient pas son état psychique mais les événements collectifs en devenir en Europe – que la psychose ne le concernait pas lui particulièrement, mais que ces « grands rêves » provenaient des couches impersonnelles de l'inconscient et donc avaient valeur prophétique et collective : le matériel pointait en fait une psychose de masse, la guerre⁴⁰⁰.

Puis l'expérience prend un nouveau tournant au début de l'année 1916. Le 16 janvier, Jung produit son premier mandala, le *Systema Munditotius*, sans en comprendre la signification⁴⁰¹, préfigurant dans une symbolique imagée la symbolique narrative de la cosmologie des *Septem Sermones ad Mortuos* à venir à la fin du même mois. Il explique dans les *Protocols* que son état psychique est toujours aussi instable⁴⁰². Pourtant, sa production littéraire, scientifique, ainsi que son activité psychanalytique démontrent le contraire, ou plutôt impliquent un certain équilibre – et donc le caractère très contrôlé de l'expérience. C'est donc d'une instabilité épistémologique dont il s'agit, et non mentale. Nous reviendrons bientôt sur ce point.

Le 30 janvier⁴⁰³ marque la culmination d'une série d'événements parapsychologiques survenus dans la maison de Küsnacht lorsque « les morts », que Jung vit partir pour Jérusalem dans une vision du 17 janvier 1914⁴⁰⁴, reviennent de la ville sainte et emplissent sa maison, ce dont sa femme et ses enfants sont aussi témoins. Cet événement initiera l'écriture des *Septem Sermones ad Mortuos*. La dernière vision retranscrite dans le *Livre Rouge* est datée du 1^{er} juin 1916⁴⁰⁵.

³⁹⁸ Voir GW 3.

³⁹⁹ Eliade, Mircea. « Eliade's interview for 'Combat' 1952 », p.233.

⁴⁰⁰ *Ibid*, p.233 sq.

⁴⁰¹ LN, p.364.

⁴⁰² *Protocols*, p.172.

⁴⁰³ Tel qu'indiqué dans LN, p.344 n.77 – dans les *Erinnerungen*, il est fait référence au dimanche après midi. Le 30 janvier 1916 était effectivement un dimanche.

⁴⁰⁴ LN, p.293 n.166.

⁴⁰⁵ LN, p.356 n.151.

Entre début août et fin septembre 1917, Jung produit 27 mandalas, une série comptant une nouvelle production presque chaque jour à partir du 20 août⁴⁰⁶. Grâce à ces dessins, il avait « l'impression de pouvoir observer sa situation intérieure »⁴⁰⁷, et donc l'évolution des mouvements psychiques ayant cours en lui par l'étude de suites de mandalas. Suite à cela, les visions, telles que retranscrites dans ses *Cahiers Noirs*, continuent dans une densité similaire jusqu'au début des années 1920, moment à partir duquel elles s'espacent et s'estompent.

Soulignons que Jung déclare simplement dans les *Erinnerungen* qu'il craignit une psychose jusqu'à ce que la guerre n'éclate en 1914. Il ne dit en aucun cas à proprement parler qu'il fit l'expérience de la psychose, mais celle du même matériel qu'il put observer dans les délires de ses patients : les images mythologiques. En 1934 à Eranos, il compare le processus symbolique, c'est-à-dire la pratique de l'imagination active, avec une « psychose induite volontairement », puisque la différence consiste en le caractère volontaire ou non d'ouverture du seuil de conscience – et ainsi d'accès aux contenus de l'inconscient⁴⁰⁸. Dans *Mysterium Coniunctionis*, Jung explique que :

Wenn man aber ohne bedenkliche Zwischenfälle soweit gelangt ist, daß der Patient aktiv imaginieren und seine Phantasien gestalten kann, dann besteht in der Regel keine ernstliche Gefahr mehr. [...] Für Angst und Unsicherheit besteht insofern genügend Grund, als die Anteilnahme an und die freiwillige Verwicklung in die Phantasie dem naiven Verstande bedenklich erscheint, weil dieser Schritt soviel wie eine *antizipierte Psychose* bedeutet⁴⁰⁹.

c. Ressentis et comportement

Intéressons-nous maintenant plus particulièrement au témoignage que Jung livre sur ses états intérieurs, sur ses ressentis, pendant les phases critiques de sa confrontation à l'inconscient, les périodes les plus difficiles, déstabilisantes et donc les plus périlleuses. Nous

⁴⁰⁶ LN, p.208.

⁴⁰⁷ *Erinnerungen*, p.199.

⁴⁰⁸ Jung, C.G. « Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten » (1934). In *Eranos-Jahrbuch 1934. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung*. Hrsg. von Olga Fröbe Kapteyn. Rhein-Verlag, Zürich 1935 (2. Aufl.), p.224 – traduction personnelle.

⁴⁰⁹ GW 14 II §409.

pouvons dater ces moments entre octobre 1913 et 1917, puisque les fantasmes se raréfient à ce moment-là, indiquant une diminution de la tension à l'intérieur de sa psyché.

Jung explique dans les *Erinnerungen* avoir été déstabilisé par les émotions violentes, les angoisses accompagnant les fantasmes et par une confusion produite par la densité du flot provenant de l'inconscient. Naturellement, ces deux facteurs – émotions/angoisses et confusion – sont interdépendants et agissent l'un sur l'autre à des niveaux différents de la personnalité : une émotion forte, une angoisse, se situant entre le corps et l'esprit, participe à la confusion, celle-ci appartenant au domaine de la pensée etc. L'ensemble du fonctionnement de la personnalité est déstabilisé : le corps – nous le verrons avec les assertions de Jung sur ses exercices de yoga -, la pensée. Ou bien, pour reprendre la typologie psychique de Jung, l'ensemble des fonctions psychiques rationnelles : la pensée et le sentiment. Les fonctions irrationnelles quant à elles sont les régulatrices de l'expérience : l'intuition, reliant le moi à l'inconscient, au monde intérieur, est « l'activatrice » de l'expérience ; la sensation, reliant le moi au conscient, au monde extérieur, en est la fonction modératrice.

Les angoisses qui menaçaient Jung portaient avant tout sur la perte de contact avec la réalité, bien qu'il les exprimât de manières différentes. Il explique par exemple dans les *Protocols* qu'il avait l'impression que des « blocs gigantesques s'abattaient sur lui »⁴¹⁰, une image dans laquelle on retrouve l'angoisse d'ensevelissement, ou de submersion par l'inconscient, donc une dissociation d'avec la réalité. Il parle à plusieurs reprises d'une peur de perdre le contrôle de lui-même, une crainte qui renvoie elle aussi au même ensemble d'angoisse : perdre le contrôle de soi-même signifie que ce n'est plus le conscient qui agit mais l'inconscient, ou une personnalité autonome au sein de l'inconscient devenue puissante au point d'imposer son contrôle sur l'ego. Une autre expression de son angoisse était la peur d'entrer dans une confusion plus importante que celle dans laquelle il ne se trouvait déjà, une confusion trop importante pour son entendement⁴¹¹. Cette confusion se traduirait par, encore une fois, une perte de contact avec la réalité, ou de manière plus aigüe encore, une perte de la notion d'identité, une dissolution du conscient dans l'inconscient. Jung parle du monde des profondeurs dans lequel il était entré comme de « jene Welt unbewusster Bilder, die den Geisteskranken in fatale Verwirrung setzt »⁴¹². Il explique l'importance de sa famille et de son travail, sur laquelle nous reviendrons, et qui lui prouvaient « qu'il existait vraiment »⁴¹³, et qu'il n'était pas « une feuille ballotée au gré des vents de l'esprit » comme un Nietzsche. En

⁴¹⁰ *Erinnerungen*, p.180; *Protocols* p.144.

⁴¹¹ *Erinnerungen*, p.182.

⁴¹² *Ibid*, p.192.

⁴¹³ *Ibid*, p.193.

opposant son cas à celui du philosophe, il explique que celui-ci était déraciné, était possédé par son monde intérieur et par l'irréalité⁴¹⁴. Le danger tel que Jung l'appréhenda et le conçut, et dont il témoigne ici, était donc celui de perdre contact avec la réalité, de se dissoudre dans l'inconscient au point de perdre la notion de sa propre existence, de la réalité de sa propre existence. Nous savons tous à quel point la remise en question de notre propre personne peut être déstabilisante (« Qui suis-je ? »), mais la profondeur de la confusion décrite ici est nettement plus importante, et renvoie aux fondements mêmes de la personnalité consciente (« Est-ce que j'existe vraiment ? ») : il s'agit bien de la psychose : le moi est submergé par l'inconscient au point que les racines du moi, le reliant au monde extérieur, n'en soient endommagées, voire détruites.

L'angoisse ainsi produite, si tel est le danger, est légitime. Mais il n'est question ici que d'une appréciation, d'une appréhension du danger qui se trouve en face de celui qui en fait l'expérience, pas du danger lui-même. C'est la peur du danger qui provoque la souffrance, pas le danger lui-même. Et la différence est grande entre le fait de regarder, de se pencher au dessus de l'abysse en s'imaginant y tomber et le fait de se rendre compte qu'on est en train de tomber.

Comme nous venons de le discuter, la confusion de Jung provenait de la densité de ses phantasmes et de la violence des émotions qui les accompagnaient. Il explique dans ses *Erinnerungen* la manière dont il a su gérer ses émotions et poursuivre sa quête intérieure. D'une part, nous observons dans son témoignage que l'expérience consistait en réalité en des va-et-vient entre l'intérieur et l'extérieur, qui lui procuraient un certain équilibre et ainsi une certaine sécurité, et d'autre part en un développement de sa méthode ultérieurement nommée l'imagination active, qui permet, par l'interprétation et la mise par écrit de ses fantasmes, de ramener le monde intérieur à l'extérieur, de rationaliser l'expérience irrationnelle. Le yoga fut apparemment d'une certaine aide :

Ich war oft so aufgewühlt, daß ich die Emotionen durch Yogaübungen ausschalten mußte. Da es aber mein Ziel war, zu erfahren, was in mir vorging, machte ich sie nur solange, bis ich mir Ruhe geschaffen hatte und die Arbeit mit dem Unbewußten wieder aufnehmen konnte. Sobald ich das Gefühl hatte, wieder ich selber zu sein, gab ich die Kontrolle auf und ließ den Bildern und inneren Stimmen erneut das Wort⁴¹⁵.

⁴¹⁴ *Ibid*, p.193.

⁴¹⁵ *Ibid*, p.180.

Autrement dit, lorsqu'il lâchait prise et que les fantasmes et émotions se faisaient trop envahissants, il reprenait le contrôle en se recentrant sur son corps et sur le monde extérieur (nous pourrions dire qu'il lâchait prise en laissant libre cours à son intuition et se recentrait grâce à la sensation). Que sa fonction sensation mise en oeuvre par les exercices de yoga (probablement un exercice semblable au Savasana du Hatha Yoga⁴¹⁶) ait été en ces instants introvertie ou extravertie, elle le recentrait respectivement vers son corps ou vers le monde extérieur, prévenant ainsi les deux périls cités précédemment, la dissolution de la personnalité consciente, c'est-à-dire la perte de la notion de sa propre existence, et la perte de contact avec la réalité extérieure.

Néanmoins, et nous passerons rapidement sur ce point, l'expérience n'est devenue salutaire que lorsqu'elle put prendre un caractère constructif. Nous connaissons la théorie de Jung concernant la fonction transcendante, rendue possible par l'expérience qu'il en fit en 1913-1916. Il explique dans les *Erinnerungen* que le fait d'écrire ses fantasmes, de chercher les images donc qui s'imposaient à lui, fut la voie qui lui assura ce salut⁴¹⁷. Cette technique lui permit d'éviter d'être « déchiré par les contenus de l'inconscient », comme ça aurait été le cas s'il avait laissé libre champ à ses émotions : il lui aurait été impossible de prendre conscience, de faire remonter les contenus et processus inconscients à la conscience. Il explique aussi qu'une autre possibilité aurait été dans ce cas de se détacher des contenus de l'inconscient, auquel cas il serait tombé dans la névrose⁴¹⁸. C'est donc très clairement qu'il interprète son expérience comme la découverte d'une échappatoire transcendantale entre la névrose et la psychose, ce qui explique certains diagnostics établis par ses disciples, que nous mentionnerons plus tard. Nous comprenons d'autre part ainsi l'importance que prirent, par exemple dans son écrit de 1916 sur la fonction transcendante, les deux derniers volets de la méthode d'imagination active : l'interprétation rationnelle, la compréhension de l'expérience, ainsi que ses « conséquences éthiques », et la réalisation de celles-ci dans le monde extérieur⁴¹⁹, qui passeront dans la suite de son œuvre au second plan derrière le vécu symbolique.

d. Le salut

⁴¹⁶ Jung, C.G., *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes on the seminar given in 1932 by C.G. Jung*. Ed. by Sonu Shamdasani. Princeton: Princeton University Press, 1996. p.XXV n.30.

⁴¹⁷ *Erinnerungen*, p.181.

⁴¹⁸ *Ibid*, p.181.

⁴¹⁹ *Ibid*, p.196.

Mises à part ces considérations techniques sur la recherche de l'équilibre durant sa confrontation à l'inconscient, Jung cerne deux facteurs principaux qui lui permirent de se sortir de sa crise, de ne pas perdre son cap durant tout le long de son expérience et de trouver un chemin, tel qu'il l'exprime: la « force brutale » et le rapport au monde extérieur⁴²⁰.

Cette force brutale, que selon lui certains n'ont pas pu trouver, comme Hölderlin et Nietzsche qui auraient été détruits par un flot de fantasmes similaire⁴²¹, il ne fait que l'évoquer en disant qu'il se trouvait en possession d'une « force démoniaque » à cette époque. C'est en réalité la prise de conscience du rapport entre sa crise personnelle et la crise collective, telle qu'elle eut lieu au déclenchement de la première guerre mondiale, qui lui permit de disposer, selon sa compréhension du processus, d'une force surhumaine (ou surpersonnelle !) car provenant de la collectivité. Cela signifie qu'il n'aurait théoriquement pas pu résister à la folie s'il n'avait pas pu faire le lien entre son expérience et celle de la collectivité. Nous pouvons ainsi nous demander si, à l'aune de cette compréhension, le prophétisme nietzschéen n'était pas encore trop en avance sur son temps pour que son auteur puisse éviter de se retrouver isolé dans une intuition qu'il ne put relier à l'expérience collective à venir de sécularisation de la culture – et ainsi de disposer de la force nécessaire pour dépasser la crise qui s'abattit sur lui.

Le deuxième facteur concerne donc le rapport au monde extérieur, qui lui permit de contrebalancer la fascination trop importante du monde intérieur et de ses images. Ce lien lui fut garanti par sa famille d'une part et par son travail d'autre part :

Die Familie und der Beruf blieben für mich die Basis, zu der ich immer zurückkehren konnte, und die mir bewies, daß ich ein wirklich vorhandener gewöhnlicher Mensch war. Die Inhalte des Unbewußten konnten mich bisweilen außer Rand und Band bringen. Aber die Familie und das Wissen: ich habe ein Ärztediplom, ich muß meinen Patienten helfen, ich habe eine Frau und fünf Kinder, und ich wohne an der Seestraße 228 in Küsnacht. das waren Tatsächlichkeiten, die mich anforderten. Sie bewiesen mir Tag für Tag, daß ich wirklich existierte

⁴²⁰ *Ibid*, p.180.

⁴²¹ *Ibid*, p.180 - Remarquons que les références à Hölderlin et Nietzsche ont été faites vraisemblablement lors du travail éditorial des *Erinnerungen* ; Dans les *Protocols*, Jung fait uniquement référence à Schreber, comme exemple d'homme ayant été détruit par ses fantasmes, lors de la discussion correspondante. On peut en déduire une intention éditoriale de « monumentalisation », comme théorisée par Christine Maillard dans son article « 'Le livre de Madame Jaffé'. Ma Vie de C.G. Jung: remémoration, légitimation, monumentalisation. »

und nicht nur ein vom Geistwind umgetriebenes Blatt war wie ein Nietzsche⁴²².

C'est donc encore ici un mouvement de va-et-vient qui lui permit de trouver l'équilibre et de poursuivre sa quête de l'inconscient, un va-et-vient entre le monde de ses fantasmes le soir et sa famille et son travail la journée. Nous verrons à quel point son travail notamment avait une importance considérable à cette époque, d'un point de vue scientifique et clinique : ses recherches théoriques et le travail dans son cabinet, avec ses patients.

3 – DÉVELOPPEMENTS HAGIOGRAPHIQUES ET BIOGRAPHIQUES SUR LA FOLIE DE JUNG

Les premiers à entendre le récit de Jung sur sa crise sont naturellement des proches, et plus étonnamment certains de ses analysants, et ceci dès le début de son expérience. Il l'évoqua ainsi oralement, d'abord en privé (nous pouvons penser ici bien sûr à Toni Wolff, mais aussi à Tina Keller par exemple qui en livra un témoignage écrit⁴²³), puis peu à peu le cercle d'interlocuteurs s'élargit. En 1925, il évoque son expérience lors du fameux séminaire qu'il donna à un groupe restreint de disciples, dires qui ne seront publiés, et donc portés à l'attention du public, qu'en 1989. Son histoire entre dans le domaine public en 1952 avec l'interview qu'il donne à Mircea Eliade pour la revue *Combat*, puis en 1961 de manière plus détaillée, comme nous l'avons vu, dans ses *Erinnerungen*. Les premiers écrits biographiques de Jung, relayant donc ce passage de sa vie, furent à quelques exceptions près, produits par des jungiens dans une perspective non-critique et représentent donc des hagiographies. C'est donc ainsi que le mythe de sa folie se propagea dans une branche représentant l'autre frange de cette histoire : celle partagée par ses disciples puis des biographes professionnels qui prirent les *Erinnerungen* pour parole d'Évangile et s'y reposèrent aveuglément pour livrer leurs propres diagnostics à distance de Jung. Ces assertions ne sont certainement pas aussi polémiques que celles provenant du camp rival, destinées à décrédibiliser Jung et son œuvre, mais leur pertinence est tout aussi questionnable.

La manière dont la source principale de ces hagiographies et biographies est utilisée est problématique pour deux raisons : la parole contenue dans les *Erinnerungen* n'est pas remise

⁴²² *Erinnerungen*, p.193.

⁴²³ Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928. » *Journal of Analytical Psychology* 51, 5 (November 2006), p.493-511.

en question d'une part, et le caractère autobiographique même de l'ouvrage, donc l'intégrité et la provenance de la parole, ne l'est pas non plus. Or, depuis plus de vingt ans, il a été prouvé que les *Erinnerungen* ne peuvent avoir valeur d'autobiographie mais doivent être considérées, comme Jung le désirait lui-même, comme un écrit d'Aniéla Jaffé, ayant subi d'importants changements après la mort du principal intéressé⁴²⁴.

Nous nous proposons ici de passer en revue des ouvrages importants qui ont diffusé et amplifié l'histoire de la folie de Jung dans sa perspective positive ou prétendument objective. Nous nous reposerons en partie sur un article écrit en 2005 par Alan C. Elms, dans lequel il présente une quarantaine d'histoires de la vie de Jung, en les analysant brièvement et les classant en huit catégories, dont les hagiographies et les différentes biographies⁴²⁵.

a. La diffusion de l'histoire de la morbidité de Jung

D.W. Winnicott écrit en 1964 une recension des *Erinnerungen* de Jung⁴²⁶ et diagnostique son sujet d'étude avec une schizophrénie infantile et une dépression psychotique à trois ans – ne prenant ainsi pas compte de l'assertion de Jung concernant le caractère non pathologique de la dissociation exprimée par ses personnalités 1 et 2⁴²⁷. Notons ici le rôle cathartique (et donc le caractère d'objet de projection du sujet d'étude pour son auteur) et l'état d'esprit dans lequel se trouvait Winnicott à la lecture de l'« autobiographie » de Jung, suivie par son « splitting headache dream », qui lui permit de faire le point sur sa propre dissociation⁴²⁸.

Henri Ellenberger continue en 1970, avec le chapitre consacré à Jung dans sa monumentale *Histoire de la Découverte de l'Inconscient*, Ellenberger dont la rigueur méthodologique exemplaire dans l'historiographie de la psychologie en fait le premier biographe non-jungien à s'intéresser, en une aspiration à l'objectivité, notamment à la crise traversée par Jung à partir de 1913. Un des points forts de l'étude est qu'elle introduit, mis à part l'important matériel collecté par son auteur, des témoignages de première main : ceux de

⁴²⁴ Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions » ; Maillard, Christine. « Autobiographie als persönlicher Mythos : C. G. Jungs 'Erinnerungen'. » In *Autobiographien als Zeitzeugen*. Hans-Jörg Knobloch, Manfred Misch (eds.) Tübingen : Stauffenburg-Verlag 2001, pp.61-75; Maillard, Christine. « 'Le livre de Madame Jaffé'. Ma Vie de C.G. Jung: remémoration, légitimation, monumentalisation » ; Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, p.22 sqq.

⁴²⁵ Elms, Alan C. « Jung's lives. »

⁴²⁶ D. W. Winnicott, « Memories, dreams, reflections by C. G. Jung, p. 450-455.

⁴²⁷ *Erinnerungen*, p.41.

⁴²⁸ Voir Sedgwick, David. « Un rêve de Winnicott : réflexions sur Jung et Winnicott », *Cahiers jungiens de psychanalyse* 2009/2 (N° 129), p. 81-100 ; et Meredith-Owen, William. « Jung vu par Winnicott : destruction, créativité et inconscient non refoulé », *Cahiers jungiens de psychanalyse* 2012/1 (N° 135), p. 19-41.

Pfister (qui l'analysa) et de Maeder notamment, qui permettent ainsi de challenger certaines assertions de Jung et d'ouvrir l'histoire de sa vie à de nouvelles perspectives. En revanche, comme le note Sonu Shamdasani, l'écrit n'échappe pas à l'erreur partagée par toutes les biographies jusqu'à la fin du siècle : la non-remise en question du statut autobiographique des *Erinnerungen*⁴²⁹. C'est donc en s'appuyant sur le témoignage contenu dans ces dernières qu'il en vient à identifier la crise que Jung traversa (qu'il date entre 1913 et 1919) à la « maladie créatrice » qu'il théorisa quelques années plus tôt et pensa identifier chez Freud également :

We thus see that the intermediate period from 1913 to 1919 was that of a *creative illness*. It had the same features that we have already singled out in Freud's illness. The creative illnesses of both these men succeeded a period of intense preoccupation with the mysteries of the human soul. Both Freud and Jung cut or restricted to the minimum their ties with the university and professional or scientific organizations. Both suffered symptoms of emotional illness: Freud spoke of his "neurasthenia" or his "hysteria"; Jung spent long periods brooding by the lake, or piling stones into little castles. Both men underwent self-imposed psychic exercises, each according to his own method: Freud by free association, endeavoring to recover the lost memories of his early childhood; Jung by forced imagination and the drawing of his dreams. In both men these exercises worked as a self therapy, although in the beginning they increased their sufferings. These experiments were certainly not without danger⁴³⁰.

Dans un écrit plus tardif, en 1993, Ellenberger assimilera cette maladie créatrice de Jung à un trouble névrotique protracté⁴³¹.

En 1972 paraît une hagiographie de Jung par sa « disciple la plus sérieuse »⁴³², Marie-Louise von Franz : *C. G. Jung : sein Mythos in unserer Zeit*⁴³³. Et effectivement, nous pouvons supposer que sa rigueur évite à von Franz la tentation du diagnostic à distance, à laquelle l'immense majorité des autres disciples de Jung auront succombé. Elle se contentera de développer sur la partie de la vie de Jung qui nous intéresse en comparant son expérience à « the journey to the beyond » des chamans de traditions différentes notamment. Notons aussi

⁴²⁹ Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, p.68.

⁴³⁰ Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious*, p.672.

⁴³¹ Cité dans Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, p.69.

⁴³² Elms, Alan C. « Jung's lives », p.3.

⁴³³ Franz, Marie-Louise von, *C. G. Jung : sein Mythos in unserer Zeit*, Frauenfeld ; Stuttgart : Verlag Huber, 1972.

qu'elle relaie le « rêve du meurtre de Siegfried » que fit Jung en décembre 1913 sans évoquer la pensée au suicide, consécutive au rêve, et qu'elle ne fait pas allusion aux craintes de Jung concernant son état mental en 1913/1914.

Nous passons sur le livre que Laurens van der Post consacra à Jung en 1975 en raison du sérieux questionnable de l'ouvrage et du manque de fiabilité de l'auteur (qui avait apparemment tendance à déformer la vérité⁴³⁴) et arrivons donc au « mémoire biographique » que Barbara Hannah consacra au psychiatre suisse, en se concentrant sur son processus d'individuation⁴³⁵ en 1976. Elle se repose, dissertant sur la crise de milieu de vie de Jung, en grande partie sur les *Erinnerungen*, ainsi que sur des discussions qu'elle eut avec Jung. Hannah se contente de parler de l'expérience de l'inconscient de Jung comme d'une dépression, ce qui est difficilement discutable (la dépression étant à comprendre comme une introversion importante de la libido et ainsi comme un mouvement psychique de régression), et de relayer les propos de Jung concernant sa peur de « faire une psychose »⁴³⁶. Ainsi, l'auteure met l'accent sur la « pire anxiété » qu'un homme puisse ressentir : la peur de devenir fou. Elle s'appuie vraisemblablement sur des discussions qu'elle eut avec Jung lorsqu'elle explique que pendant les neuf mois d'angoisse intense qui séparèrent les visions d'octobre 1913 et le déclenchement de la guerre, aucun signe extérieur ne trahissant que « his mind was in any way slipping », il pensait que le flot, et donc la submersion, se produiraient soudainement, au moment où il l'attendrait le moins. Hannah souligne d'autre part que Jung affirma plus tard que « his tormenting doubts as to his own sanity should have been allayed by the amount of success he was having at the same time in the outer world ». Elle considère que son expérience de l'inconscient commence en réalité au moment où Jung fait le rapprochement entre ses visions et les événements extérieurs, et donc le déclenchement de la guerre, l'état d'anxiété dans lequel il se trouvait avant l'ayant handicapé en censurant de manière trop importante les influx provenant de l'inconscient⁴³⁷. Soulignant le caractère dangereux de l'entreprise de Jung, elle éclaire pour la première fois le public sur le rôle que tint Toni Wolff pendant ces années-là. Ainsi, nous apprenons que Jung se serait rendu compte, à peu près au moment de sa rencontre avec Élie et Salomé, que la seule personne de son entourage qui pourrait l'accompagner et l'aider dans sa Nekyia serait Toni Wolff, l'expérience étant trop dangereuse pour être tentée solitairement – Jung lui-même aurait douté

⁴³⁴ Elms, Alan C. « Jung's lives », p.4.

⁴³⁵ Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, p.70.

⁴³⁶ Hannah, Barbara, *Jung: His Life and Work; A Biographical Memoir*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1976; London: Michael Joseph, 1977; New York: Penguin Books/Putnam's, 1981, p.107.

⁴³⁷ *Ibid*, p.112.

de sa survie sans l'aide de son ancienne analysante⁴³⁸. Le rôle qu'accepta d'endosser la jeune amante de Jung était d'une telle importance que Jung affirma à Hannah qu'il « could never forget what she did for [him] then » et qu'il « shall be grateful to her in all eternity »⁴³⁹. La biographe date la fin de la confrontation de Jung à l'inconscient à la fin de la guerre, considérant que la période de service militaire que Jung effectua en 1917-1918 à Château d'Oex eut lieu après qu'il ait « emerged from the dark of the unconscious ». Ainsi, et c'est à notre avis une des analyses importantes de cette étude, Hannah titre le chapitre traitant de cette période « The First World War, 1914-1918 », mettant ainsi en exergue le lien étroit (que Jung n'aurait, aux dires de Hannah, apprécié à sa juste valeur, n'ayant pas pris conscience du fait que le calme revint au même moment dans sa psyché et dans le monde) qui unit la crise personnelle de Jung et la crise extérieure, collective, s'étant cristallisée dans la guerre mondiale⁴⁴⁰.

En 1976, puis en 1977 paraissent deux écrits qu'Alan Elms identifie à raison comme des pathographies de Jung : *C.G. Jung : the haunted Prophet*, de Paul Stern et l'article de George Atwood et Robert Stolorow, *Metapsychology, reification, and the representational world of C. G. Jung*⁴⁴¹. Paul Stern, s'appuyant en grande partie sur les *Erinnerungen* et donnant des informations sans sources, qui proviendraient de ragots zurichois, diagnostique Jung comme ayant fait une « semi-psychose »⁴⁴², et souffrant d'un trouble narcissique de la personnalité⁴⁴³. Atwood et Stolorow, quant à eux, relèvent surtout les « angoisses de self-dissolution » de Jung et parviennent à une conclusion similaire, évoquant une pathologie narcissique – tout comme Richard Noll, dont nous avons mentionné le nom plus tôt, dans ses ouvrages de 1994 et 1997).

En 1985, Gerhard Wehr publie l'ouvrage : *Jung : Leben, Werk, Wirkung*, dans lequel il s'appuie avant tout sur les *Erinnerungen* pour diagnostiquer Jung, dans sa période de confrontation à l'inconscient, comme un « 'borderline case', d.h. [...] eine[n] Grenzfall auf der Schwelle zwischen Neurose und Psychose »⁴⁴⁴. Cette analyse, sachant que Wehr prend le récit que Jung fit de sa Nekyia dans les *Erinnerungen* au mot, est tout à fait justifiée et logique, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent de notre étude. Nous retrouvons,

⁴³⁸ *Ibid*, p.117, p.120.

⁴³⁹ *Ibid*, p.120.

⁴⁴⁰ *Ibid*, p.128.

⁴⁴¹ Stern, Paul J. *C. G. Jung: The Haunted Prophet*, New York: George Braziller, 1976, New York: Delta Book/Dell Publishing, 1977; Atwood, Georges E., Stolorow, Robert D. 1977. 'Metapsychology, reification and the representational world of C. G. Jung.' *International Review of Psycho-Analysis*, 4 (2), 197-214.

⁴⁴² Stern, Paul J. *C. G. Jung: The Haunted Prophet*, p.156 – cité aussi dans Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, p.73.

⁴⁴³ Elms, Alan C. « Jung's lives », p.5.

⁴⁴⁴ Wehr, Gerhard. *Jung : Leben, Werk, Wirkung*, p.160.

dans une description qu'Otto Fenichel fait de cette pathologie en 1945⁴⁴⁵, un tableau qui correspond tout à fait au compte-rendu que fait Jung de son expérience :

There are neurotic persons who, without developing a complete psychosis, have certain psychotic trends, or have a readiness to employ schizophrenic mechanisms whenever frustrations occur⁴⁴⁶.

Ce diagnostic sera réitéré dans des études biographiques ultérieures, comme celle de Spillmann et Strubel⁴⁴⁷.

D'autre part, et concernant la partie de la mythologisation de Jung se rapportant au mysticisme, Wehr considère que ces assertions sont justifiées par le fait qu'il ait créé sur la base de son expérience intérieure, pour montrer à d'autres « le chemin mystique » (Wehr pense ici au travail d'imagination active qu'il suggérait à ses patients) ou pour libérer, en tant que thérapeute, les forces d'auto-guérison psychosomatiques de l'humain. Il peut ainsi être considéré comme « un mystique, un ésotériste (dans le plein sens du mot : un être doté [begabt] d'expérience intérieure) »⁴⁴⁸.

Un jungien, Jeffrey Satinover, consacra en 1986 un article à Jung⁴⁴⁹. Il y écrit, en citant de nombreux auteurs ayant tenté le même type d'analyse, que l'on trouve un fil directeur dans tous ces diagnostics :

Jung's psychopathology was not neurotic - it was narcissistic (Homans, 1979), or "trans-neurotic" (Wolf, 1984), or schizophrenic (Stern, 1976), or childhood-schizophrenic (Winnicott, 1964) - that is, in general terms, it involved "early and deep fragmentations of one's self" (Ticho, 1982, p. 861).

Nous ne nous attarderons pas sur la biographie de Jung, que nous nous devons néanmoins de citer, que Deirdre Bair lui a consacrée en 2003, celle-ci ayant été analysée en détail par Sonu Shamdasani⁴⁵⁰, et nous contenterons de répéter qu'elle ajoute sa pierre à l'édifice de la mythologisation de la folie de Jung en considérant ses visions comme psychotiques⁴⁵¹.

⁴⁴⁵ Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neuroses*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

⁴⁴⁶ Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neuroses*, p.406.

⁴⁴⁷ Spillmann, B. ; Strubel, R. C. G. *Jung: Zerrissen zwischen Mythos und Wirklichkeit. Über die Folgen persönlicher und kollektiver Spaltung im tiefenpsychologischen Erbe*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 2010, p.127.

⁴⁴⁸ Wehr, Gerhard. *Carl Gustav Jung: Leben, Werk, Wirkung*, p.163 – traduction personnelle.

⁴⁴⁹ Satinover, Jeffrey. 1986. « Jung's lost contribution to the dilemma of narcissism. » *Journal of the American Psychoanalytical Association* 34 (2): 401–438.

⁴⁵⁰ Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*. Le quatrième chapitre de l'ouvrage lui est consacré.

⁴⁵¹ Bair, Deirdre. *Jung. A biography*, p.245, p.290.

Nous pourrions ainsi citer une multitude d'autres ouvrages et articles, écrits par des analystes, des historiens, des biographes plus ou moins professionnels, des romanciers, qui participent à la propagation de la légende de sa folie, la plupart d'entre eux livrant des diagnostics à distance en se reposant en grande partie et de manière erronée comme nous le verrons, sur la narration de son expérience de l'inconscient telle que l'on peut la lire dans les *Erinnerungen*.

Ces diagnostics à distance sont plus ou moins proches du témoignage que Jung donna de son expérience et du propre diagnostic qu'il fit quant à son état mental à cette période de sa vie. Selon lui, comme nous l'avons souligné tout à l'heure, il se trouvait dans les contrées les plus profondes de la névrose, à la limite où la psychose se fait grondante⁴⁵². C'est aussi ce qu'il souligne en expliquant les chemins que peut prendre la cure analytique, chemins qu'il a lui-même suivis dans son expérience, dans sa révision de 1955 de *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*: « Die Analyse ist eine verfeinerte sokratischen Mäeutik, die sich nicht scheut, auch den dunkelsten Wegen der neurotischen Phantasie nachzugehen »⁴⁵³. Cette phrase ne se trouvait pas dans la version de 1912 de ce texte. Si Jung peut parler des confins de la fantaisie névrotique, c'est qu'il en a fait l'expérience à partir de 1913. C'est donc tout naturellement que des auteurs, se reposant sur le témoignage de Jung conservé dans les *Erinnerungen*, ont diagnostiqué chez lui un état-limite.

Un autre diagnostic fréquent fut celui de la psychose. Les dires de Jung à ce sujet dans les *Erinnerungen* se limitent à une appréhension, une angoisse de la psychose, bien qu'il ait expliqué en 1934 à Eranos :

Der symbolische Prozeß nämlich ist nur dann möglich, wenn man das Ichbewusstsein in das jeweilige Bild eintreten läßt, d.h. wenn gegen das Geschehen des Unbewussten keine Obstruktion gemacht wird. Das bedeutet aber einen temporären Verzicht auf das Subjektsein. Man könnte deshalb den zum Prozess nötigen Zustand auch als eine *freiwillig eingeleitete Psychose* bezeichnen. Die Psychose ist nämlich ein größtenteils unfreiwilliges Nachgeben gegenüber einem Einbruch des Unbewussten, welches in diesem Fall gegenüber dem Bewusstsein ein höheres Potential hat und deshalb die sonst stets intakt gehaltene Bewusstseinschwelle, genannt die *Bewusstseinschwelle*, überflutet. Diese Analogie ist wiederum keine leere Metapher, sondern sogar eine

⁴⁵² *Erinnerungen*, p.181.

⁴⁵³ *GW* 4 §519.

ständige Gefahr des Prozesses, welche zwar drohend, aber glücklicherweise meist in einiger Entfernung stehen bleibt⁴⁵⁴.

Jung admet lui-même ici que le processus dans lequel s'est produite sa confrontation à l'inconscient relève ainsi du domaine de la psychose, bien qu'évoquant ici la méthode d'imagination active, il lui confère un caractère de volonté, remis en question vis-à-vis de l'expérience de Jung, comme nous l'avons évoqué. La plupart des analystes à distance de Jung, néanmoins, se réfèrent ici au récit « autobiographique » de 1962 et s'autorisent ainsi à dépasser la compréhension jungienne de la psychose (nulle part Jung ne dit avoir été submergé par les contenus de l'inconscient dans ses *Erinnerungen*) pour établir ce diagnostic. Une troisième catégorie de diagnostics est celle du trouble narcissique de la personnalité, auquel Jung lui-même ne fit aucune allusion concernant cette partie de sa vie.

La liste de travaux d'analystes, d'historiens et de biographes plus ou moins professionnels qui contribuent à la propagation de l'histoire de la folie de Jung est encore longue. La plupart d'entre eux délivrent des diagnostics rétrospectifs similaires à ceux dont il vient d'être question dans ce passage de notre étude, se reposant avant tout et de manière incorrecte, sur la narration de l'expérience de Jung publiée dans les *Erinnerungen*. Mais le problème soulevé ici n'est pas uniquement le caractère rétrospectif des diagnostics (problématique en raison de son sérieux et de sa rigueur scientifique), mais l'essence même du diagnostic. Ceci est très clair en lisant le document le plus intime relayant cette période, le *Liber Novus* : tout y indique qu'il ne considère pas son expérience, à cette époque, en des termes de « plongée dans l'inconscient ». Comme le montre la terminologie du *Liber Novus*, Jung supprime complètement de sa pensée la nosologie psychiatrique à cette époque, du moins pour son expérience – jusqu'à la notion d' « inconscient ». Ainsi, il n'était, pendant cette expérience, pas question d'inconscient mais plutôt de « Geist der Tiefe », de « chaos », de « Leere », de « Pleroma » etc. Cela ne fait donc pas sens de tenter de classer psychiatriquement la crise de Jung : ce dont il parle est une expérience symbolique et prophétique vivante, qui n'a rien à voir avec quelque cadre psychiatrique ou conception scientifique rigide. Il raconte l'histoire de sa rencontre avec la folie, qui lui permit un mouvement profondément créatif : le *Liber Novus* contient bien moins de réflexions sur la (ou les) folie(s), identifiable(s) comme psychose ou névrose, que de réflexions sur la « folie

⁴⁵⁴ Jung, C.G. «Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (1934) », p.224.

divine », la magie de Philémon: un accès irrationnel, intérieur, à une forme différente de connaissance⁴⁵⁵.

La réception du témoignage de Jung par ses biographes est donc une « story meant to be repeated mechanically, almost unknowingly »⁴⁵⁶, une histoire « déhistoricisée »⁴⁵⁷, une légende dont la fonction n'est « evidently not to adequately represent the past, but to ritually celebrate a timeless miracle ». Il s'agit d'une légende qui se cristallise logiquement sur la mythologisation de la période de « confrontation avec l'inconscient » de Jung, sa période de rencontre avec la folie, comme il déclara fameusement :

Die Jahre, in denen ich den inneren Bildern nachging, waren die wichtigste Zeit meines Lebens, in der sich alles Wesentliche entschied. Damals begann es, und die späteren Einzelheiten sind nur Ergänzungen und Verdeutlichungen. Meine gesamte spätere Tätigkeit bestand darin, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus dem Unbewußten aufgebrochen war und mich zunächst überflutete. Es war der Urstoff für ein Lebenswerk.⁴⁵⁸

b. Le statut problématique des *Erinnerungen* pour la réception de l'œuvre de Jung

Les *Erinnerungen* se trouvent être, comme nous venons de le voir, une des origines écrites, et une contribution majeure aux origines de l'histoire de la folie de Jung dans sa perspective positive et à l'aspiration de neutralité. Comme Jung l'explique dans le prologue à l'ouvrage :

So habe ich es heute, in meinem dreiundachtzigsten Lebensjahr, unternommen, den Mythos meines Lebens zu erzählen. Ich kann jedoch nur unmittelbare Feststellungen machen, nur ‚Geschichten erzählen‘. Ob sie wahr sind, ist kein Problem. Die Frage ist nur, ist es *mein* Märchen, *meine* Wahrheit?⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Voir notre chapitre IV.

⁴⁵⁶ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*, p.12. À propos de la déhistoricisation spécifique autour des *Erinnerungen* de Jung, voir Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions », p.41.

⁴⁵⁷ Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *Le dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*, p.26 – traduction personnelle. Cette phrase n'apparaît pas dans la version anglaise de l'ouvrage.

⁴⁵⁸ *Erinnerungen*, p.203.

⁴⁵⁹ *Erinnerungen*, p.10.

Mais, connaissant aujourd'hui le statut de l'ouvrage, le mythe de sa vie⁴⁶⁰, auquel Jung accordait tant d'importance et à la quête duquel il s'est lancé après la publication des *Wandlungen*, qu'il a cherché pendant toute son entreprise odysseenne de 1913-1928 est-il vraiment celui retranscrit dans les *Erinnerungen* ? S'agit-il d'une retranscription du mythe de sa vie, tel que compris par Jung dans ses années de crise et réalisé, vécu, tout au long de sa vie par la construction de son œuvre psychologique, ou bien avons-nous à faire dans les *Erinnerungen* avec une construction nouvelle, une constitution ? S'il n'y a pas de vérité absolue quant à son histoire, Jung souligne ici que la seule question qui se pose est celle de sa vérité à lui. Ici, Jung déclare que la seule vérité est la sienne, est la manière dont lui a vécu son histoire. Mais ce qui est raconté dans les *Erinnerungen* est-il bien la vérité de Jung ? Le rôle joué par Aniéla Jaffé dans la production du texte nous indique déjà que cette vérité a été retravaillée et est donc grandement mise à caution.

L'intentionnalité du discours de l'ouvrage, prise comme « catégorie essentielle d'une lecture du discours autobiographique »⁴⁶¹ est ici, en raison du procédé de création des *Erinnerungen*, double. Christine Maillard écrit :

S'écrivant, le sujet construit une image de soi, et cet acte donateur de sens pour le sujet lui-même, auquel il permet de reconstituer la cohérence de son existence, est également dirigé vers un public potentiel : puisque l'on écrit non seulement pour soi mais pour l'autre, l'image de soi ainsi construite l'est aussi en fonction de la réception que l'on escompte⁴⁶².

Avec les *Erinnerungen*, nous avons à faire à une synthèse entre biographie et autobiographie, entre l'intentionnalité de Jung, du sujet se racontant, et l'intentionnalité d'Aniéla Jaffé, de l'écrivain du sujet se racontant. Si l'intentionnalité d'Aniéla Jaffé relève de la monumentalisation⁴⁶³, celle de Jung est annoncée dès le prologue : raconter son propre mythe. Mais quelle que soit l'intention de l'ouvrage, c'est surtout ses effets qui nous intéressent : la mythologisation, certainement débutée ici, se construit surtout par la réception qui en est faite.

⁴⁶⁰ Dans les *Erinnerungen*, il est question du « Mythos meines Lebens ». Le « mythe personnel » est donc une mauvaise traduction répandue dans la recherche française en raison de la traduction des *Erinnerungen*. Dans la quatrième préface aux *Wandlungen*, écrite en 1950, il parle de « vivre dans ou avec un mythe » mais il n'est jamais question de « mythe personnel ».

⁴⁶¹ Maillard, Christine. « 'Le livre de Madame Jaffé'. Ma Vie de C.G. Jung: remémoration, légitimation, monumentalisation », p.80.

⁴⁶² *Ibid*, p.80.

⁴⁶³ *Ibid*, p.81.

Après avoir écrit les *Wandlungen*, nous savons que Jung se posa la question qui initia sa propre transformation, à propos de la nature de l'écrit qu'il venait de produire et de l'existence de son mythe – celui-ci se rapportant au plus près au sens de la vie individuelle. La période de crise, son Odyssée, est un périple à la recherche de sens⁴⁶⁴, à la recherche de son mythe. Jung trouve son mythe dans l'expérience de l'inconscient et dans la finalité de son expérience : la découverte du Soi. Mais le mythe d'une vie n'est ainsi que commencé dans la vie symbolique : son âme l'empresse lors d'une discussion le 5 janvier 1922 de s'atteler au « großes Werk », la diffusion à la collectivité de la « révélation » inscrite dans le *Livre Rouge*⁴⁶⁵. Le mythe de Jung, la grande ligne de sa vie, c'est d'une part la vie symbolique, et d'autre part la vie d'un « prophète », qui relaie une révélation qu'il décide de formuler scientifiquement, dans son œuvre théorique psychologique.

Il y a donc plusieurs documents autobiographiques dans la vie de Jung, traitant tous de son mythe, de ses « expériences intérieures », des « seuls événements de [s]a vie dignes d'être racontés », « par lesquels le monde éternel a fait irruption dans le monde éphémère »⁴⁶⁶. Les *Cahiers Noirs* et le *Liber Novus* d'une part, et les *Erinnerungen* d'autre part. Les premiers, nés dans une période de recherche de son mythe, relèvent d'une constitution et d'une reconstitution du mythe : en écrivant son expérience de manière quasi-simultanée à son vécu, Jung la transpose, la reconstitue sur papier. D'après la compréhension qu'il avait de son exercice à l'époque, théorisé dans *La Fonction Transcendante*⁴⁶⁷ en 1916, il le constitue aussi, lui donne substance :

Durch die Gestaltung nämlich wird im Wachzustand der Traum weiter und ausführlicher geträumt, und der anfänglich unfaßbare, isolierte Zufall wird in die Sphäre der Gesamtpersönlichkeit integriert, wenschon dies dem Subjekt zunächst unbewußt bleibt. [...] Das Verstehenwollen [...] kann aber mit einiger Aussicht auf Erfolg erst bei einem gestalteten Produkt beginnen⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ Voir Bishop, Paul. « Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahnsinn, Übersinn. Selbst- und Gottesvorstellungen im *Roten Buch* von C. G. Jung. »

⁴⁶⁵ *LN*, p.213.

⁴⁶⁶ *Erinnerungen*, p.11 – traduction d'Yves le Lay.

⁴⁶⁷ *Die Transzendente Funktion*, *GW* 8. Publié pour la première fois dans *Geist und Werk*, Festschrift zum 75. Geburtstag von Daniel Brody, Zürich: Rhein Verlag, 1958.

⁴⁶⁸ *GW* 8 §180.

La recherche du mythe de Jung est ainsi *re-constituée* dans ces écrits, et le mythe de sa vie est constitué dans sa vie elle-même, dans son vécu symbolique et la théorisation de son œuvre psychologique. Le dernier document considéré comme autobiographique en revanche relève en réalité d'une reconstitution de ce mythe, de par son processus de production, par une personne tierce: c'est une nouvelle constitution biographique de la part d'Aniéla Jaffé, son caractère d'originalité en fait un écrit créatif : ce n'est pas une reconstitution à proprement parler, mais une création originale à partir du mythe déjà constitué : une mythologisation du mythe de sa vie, initié, volontairement ou non, par son auteur (Jaffé).

c. Lien entre mythe d'une vie et mythologisation

Dans les *Erinnerungen*, l'histoire est celle du « myth of Jung's heroic descent and self-generation, after he has freed himself from the shackles of Freudian psychology (founding a founding psychology, without antecedents, with no prior model to follow, only counter exemplars) »⁴⁶⁹.

Sonu Shamdasani évoque ici entre parenthèses le rôle de « dehistoricization » de ce type de légendes⁴⁷⁰ dont il est question plus haut. En effet, les arrangements qu'Aniéla Jaffé imposa aux discussions qu'elle eut avec Jung y participèrent grandement, tout autant que la croyance répandue jusqu'en 1995 dans le public effectuant la réception de l'ouvrage, que celui-ci est une autobiographie. Ainsi, comme le remarque Sonu Shamdasani, le travail d'édition imposé aux *Erinnerungen* supprime le chapitre sur Théodore Flournoy et William James, situé entre celui sur Freud et celui sur la confrontation à l'inconscient⁴⁷¹. Par cette suppression, c'est toute la référence aux influences ayant aidé Jung à « formulate his criticisms of Freud and furnish the methodological presuppositions for his formulation of a post-Freudian psychology »⁴⁷², qui disparaît. Cette manœuvre éditoriale produit ainsi le principal facteur de la légendarisation d'une œuvre psychologique et de son créateur : leur « dehistoricization ».

Cette période de confrontation à l'inconscient qui fut ainsi mythologisée, représentant la quête du mythe de Jung, une très étroite corrélation se fait entre mythopoeïa, centrale dans l'œuvre et la vie de Jung, et mythologisation. La descente héroïque mentionnée plus haut l'est

⁴⁶⁹ Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions. », p.41.

⁴⁷⁰ Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, p.4.

⁴⁷¹ Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions. », p.41.

⁴⁷² *Ibid*, p.41.

notamment car Jung aurait ainsi fait face au et dépassé le danger imminent qui le guettait, inhérent à « la confrontation à l'inconscient » : la psychose, qui se trouve ainsi à la base de son œuvre théorique. C'est en ce point, la légende de la folie de Jung, que la légende freudocentrique, telle que nous l'avons mentionnée dans la première partie de cette étude, et le mythe jungien se rejoignent : la « monumentalisation » jungienne réalisée par Jaffé a ainsi construit, fixé la légende.

Nous pouvons ainsi supposer que Jung a donné à ses écrits autobiographiques la fonction de matériel de construction du mythe de sa vie. Ceci est vrai pour le *Livre Rouge*, comme nous l'avons évoqué tout à l'heure, mais c'est aussi l'intention commune à Jung et Jaffé à travers les *Erinnerungen*. Or, cette dernière « construction délibérée d'un mythe personnel »⁴⁷³ est, comme précédemment expliqué, une construction au-delà du mythe de sa vie, une mythologisation du mythe primordial, qui permet ainsi de le renforcer, de le fixer et de l'isoler dans l'histoire de la psychologie. Le mythe de la vie de Jung, tel que retranscrit dans le *Livre Rouge*, permet à son auteur de faire le lien entre le personnel et l'universel. Son expérience (autrement dit : le mythe de sa vie) a, pour lui, valeur d'universalité et donc de justification quant à ses créations conceptuelles : l'expérience de l'inconscient collectif, les archétypes, le processus de développement psychologique, le Soi... Or ce lien n'est pas justifié publiquement avant la parution des *Erinnerungen*. L'histoire de sa confrontation à l'inconscient, donc son mythe, ne sont pas les bases sur lesquelles il s'appuie pour justifier et argumenter sa psychologie : il ancre toujours ses théorisations dans diverses traditions, ce qui explique son intérêt pour la gnose, l'alchimie, les philosophies orientales entre autres. Ainsi, par le rendre-public de son mythe, de son expérience, émerge une nécessité épistémologique de justification de son œuvre psychologique, et donc du lien entre celle-ci et son expérience de l'inconscient, et donc finalement, de la légitimité d'universalisation de son expérience. Les *Erinnerungen* peuvent ainsi être considérées comme le matériel de mythologisation de l'œuvre et de la vie de Jung, de justification de sa « grand theory »⁴⁷⁴, en ceci que l'ouvrage représente, par sa construction, une argumentation⁴⁷⁵ – une fois la légende créée, la justification de l'œuvre n'est plus autant nécessaire.

Nous est-il donc possible de différencier ce qui relève du mythe de la vie de Jung et de la mythologisation, concernant la période centrale de celle-ci : la crise de Jung ?

⁴⁷³ Maillard, Christine. « 'Le livre de Madame Jaffé'. Ma Vie de C.G. Jung: remémoration, légitimation, monumentalisation ». p.10.

⁴⁷⁴ Rowland, Susan. « Jung, Myth and Biography » Dans *HARVEST: International Journal for Jungian Studies*, Vol. 49, No.1., pp. 22-39, 2003, p.23.

⁴⁷⁵ *Ibid*, p.28.

4 – UNE RELECTURE DE L'EXPÉRIENCE DE JUNG

Reprenons certains points importants de l'histoire de la folie de Jung telle qu'elle nous est parvenue dans les *Erinnerungen*, et voyons s'il ne nous est pas possible de les éclairer d'une nouvelle lumière.

a. L'isolement personnel et professionnel

Commençons par la question de l'isolement personnel et professionnel de Jung, que la narration des *Erinnerungen* souligne et lie aux inquiétudes de Jung concernant sa santé mentale à l'époque, et ensuite, et plus particulièrement, du rôle joué par Toni Wolff pendant cette période.

Concernant cet isolement, Ellenberger considère que ses dires sont « exaggerated », remarque qu'il réitérera à plusieurs reprises concernant certaines assertions de Jung sur cette période de sa vie, car « he had kept a few disciples, and a small Jungian group was founded in 1916 in Zurich under the name of Psychologischer Club »⁴⁷⁶. Ainsi, Maeder avait assuré à Ellenberger être resté très proche de Jung pendant cette période et se considéra comme un de ses disciples jusqu'en 1928, bien qu'il ajouta que Jung s'était montré entre 1914 et 1919 « extremely reserved and somewhat distrustful, even toward his most faithful disciples. None of them suspected the interior experience he was then undergoing »⁴⁷⁷. D'autre part, la démission du poste de Privatdozent, qui eut lieu en avril 1914 et participa à son isolement professionnel, ne serait pas tant dûe au fait que l'« expérience et le vécu de l'inconscient [I]'avaient intellectuellement gêné à l'extrême » et qu'il trouvait « peu loyal d'enseigner à de jeunes étudiants alors qu'[il] était [lui]-même dans un état d'esprit profondément marqué par le doute »⁴⁷⁸. En effet, Ellenberger rapporte que Maeder lui aurait dit que Jung avait quitté son poste à l'Université de Zurich car celle-ci « refused to grant him the title of Professor »⁴⁷⁹. Dans les *Protocols*, Jung donne une raison pour sa démission qui diffère des explications des *Erinnerungen* ainsi que de celles de Maeder. Il y déclare qu'il sacrifia sa carrière académique

⁴⁷⁶ Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious*, p.673.

⁴⁷⁷ *Ibid*, p.673.

⁴⁷⁸ *Erinnerungen*, p.197 – traduction d'Yves le Lay.

⁴⁷⁹ Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious*, p.739 n.38.

relativement consciemment et était à l'époque prêt à tous les risques pour s'engager dans l'immense processus qui se lançait en lui⁴⁸⁰ : il y a ainsi une priorisation claire de son expérience intérieure sur son travail scientifique et sa carrière.

Le 10 juillet 1914, la Zurich Psychoanalytical Society quitte l'International Psychoanalytical Association et devient l'Association for Analytical Psychology, dans laquelle Jung était « activement impliqué »⁴⁸¹. Son activité scientifique était en pleine effervescence : il travaille à certains de ses plus importants ouvrages à cette période, pensons aux *Psychologische Typen*⁴⁸² (comme en témoignent sa correspondance avec Hans Schmid⁴⁸³ et ses communications au Club Psychologique de Zurich) et à d'importants textes : *Die Transzendente Funktion*⁴⁸⁴, *La structure de l'inconscient*⁴⁸⁵ (qui sera retravaillé pour *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*⁴⁸⁶), et les deux conférences sur lesquelles l'essai *Anpassung, Individuation und Kollektivität*⁴⁸⁷ est basé. Ces travaux, par leur nature, leur élaboration théorique, leur travail de systématisation, demandent une forte mobilisation de la pensée dirigée, au contraire de la pensée non-dirigée qu'il utilisa le soir pendant son expérience visionnaire et le déstabilisa tant. D'autre part, les semaines de Jung étaient occupées par une intense activité thérapeutique, avec une moyenne de cinq à sept consultations par jours, cinq jours par semaine entre 1913 et 1914⁴⁸⁸. Enfin, il ne fut pas exempt des périodes militaires obligatoires en Suisse pendant cette guerre et s'acquitta de 248 jours de service entre 1913 et 1917, activité demandant, on l'imagine, une certaine rigueur et un certain équilibre⁴⁸⁹. Ainsi, ses journées étaient dédiées à ses activités familiales et professionnelles, compensant l'introversion de ses soirées visionnaires⁴⁹⁰. L'isolement professionnel que Jung évoque dans les *Erinnerungen* ne semble pas tant involontaire et accru que ce qu'il n'y paraissait selon la narration de l'ouvrage, bien qu'on puisse comprendre que Jung, même entouré d'une foule, put néanmoins être plongé dans la solitude à l'époque. Mais qu'en est-il de son isolement personnel ? Maeder, comme nous l'avons vu plus haut, répond en partie à cette question, ainsi que ses relations familiales. Mais une autre figure d'une

⁴⁸⁰ *Protocols*, p.34 sq.

⁴⁸¹ *LN*, p.203.

⁴⁸² *GW* 6.

⁴⁸³ Jung, C.G. *The Question of Psychological Types. The Correspondence of C. G. Jung and Hans Schmid-Guisan, 1915– 1916*. John Beebe and Ernst Falzeder (eds.). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.

⁴⁸⁴ *GW* 8.

⁴⁸⁵ *GW* 7 - Jung, C.G. « La Structure de l'inconscient », dans *Archives de Psychologie XVI*, 1916, pp.152– 79.

⁴⁸⁶ *GW* 7.

⁴⁸⁷ Jung, C.G. *Anpassung, Individuation und Kollektivität*, *GW* 18.

⁴⁸⁸ *LN*, p.203.

⁴⁸⁹ *LN*, p.203.

⁴⁹⁰ *LN*, p.203.

importance considérable l'accompagnera intimement dans cette période de trouble, et soulagera la solitude de ses soirées : Toni Wolff.

b. Toni Wolff : *soror mystica*

Le nom de Toni Wolff n'apparaît pas dans les *Erinnerungen*, alors que Jung souligna l'importance vitale de son aide pendant ses années de crise, comme en témoignent les *Protocols* des interviews de Jung pour les *Erinnerungen*. Cette omission n'est en aucun cas insignifiante. Toni Wolff commence à consulter Jung en 1910, alors qu'elle tombe dans une profonde dépression après la mort de son père en décembre 1909. Après la fin de son analyse, plusieurs rêves inclinent Jung à engager une relation intime avec son ancienne analysante. Sonu Shamdasani cite le rêve de décembre 1912, dit de la *Tabula Smaragdina*, que Jung lie au début de sa relation avec Toni Wolff dans ses *Cahiers Noirs*⁴⁹¹. Dans les *Protocols*, Jung indique à Jaffé avoir fait un rêve un an après la fin de l'analyse avec Toni Wolff, dans lequel ils se trouvent ensemble dans les Alpes. Jung entend des elfes chanter dans la montagne, suite à quoi Wolff pénètre dans le rocher. Jung est finalement capable de l'en ressortir. Après la narration de ce rêve, Jung indique que la relation était inéluctable, et ajoute qu'il était lui aussi en danger de mort, ce pourquoi il écrit à Wolff⁴⁹². Ces assertions sont selon nous à lier au motif de la disparition de Wolff dans la montagne, symbolisant sa descente dans ses propres profondeurs – et le rapport de celle-ci à la descente de Jung qui s'annonçait. Nous y venons. Un autre événement l'ayant poussé à entamer une relation avec son ancienne analysante serait une crampe qu'il aurait eue en nageant dans le lac de Zurich. Il se serait alors promis de céder à cette tentation si la crampe se résorbait et s'il était ainsi en mesure de regagner la berge⁴⁹³.

Comme Jung l'exprima à Jaffé dans ces interviews, et comme notamment Barbara Hannah, Tina Keller ou Liliane Frey l'expliquèrent, Jung n'aurait certainement pas été en mesure de plonger dans l'expérience qu'il débuta en 1913 sans Toni Wolff, ou bien n'en serait-il peut-être pas ressorti indemne⁴⁹⁴.

Pour beaucoup, Toni Wolff et son intuition extraordinaire, qui représentait un de ses dons principaux en tant que psychanalyste, était capable d'accompagner ses patients dans le monde

⁴⁹¹ *LN*, p.200.

⁴⁹² *Protocols*, p.98.

⁴⁹³ *Ibid*, p.98.

⁴⁹⁴ Voir Healy, Nan Savage. *Toni Wolff & C. G. Jung: A Collaboration*. Los Angeles: Tiberius Press, 2017, p.127; et Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928 », p.503.

intérieur comme peu le peuvent, et joua ainsi pour Jung le rôle de l'Anima, de la *Soror Mystica*. Et effectivement, Jung explique dans les *Protocols* qu'avec le début de la relation avec Toni Wolff, il entra dans l'« immense chaos de l'inconscient »⁴⁹⁵. Il y affirme aussi, contrairement à ce que Barbara Hannah et Tina Keller soutinrent, considérant que Toni Wolff n'eut jamais la capacité de pratiquer l'imagination active et avait une « difficulty to let her own images emerge »⁴⁹⁶, que Wolff entra dans un flux d'images similaire au sien et qu'il pensait avoir lui-même déclenché involontairement, et que leur deux expériences intérieures étaient en telle « participation mystique »⁴⁹⁷ qu'elle se fondèrent en un flux commun et – ainsi – en une tâche commune. On comprend donc l'importance de cette relation pour Jung et le niveau d'intimité qui le lia à son ancienne patiente. Il déclara dans la même interview que personne ne pouvait l'aider et qu'il ne pouvait parler de son expérience à personne (ni même à sa femme Emma), d'autre qu'à Wolff, qui se trouva à ce moment elle-même totalement désorientée dans le même chaos.

Une autre témoin de choix de la pratique clinique de Jung pendant cette période de crise fut Tina Keller, qui fut son analysante entre 1915 et 1924. Celle-ci rapporta que, son analyse avec Jung ayant débuté en pleine confrontation à l'inconscient – l'année où Jung commença les peintures qui ornent le Livre -, l'ouvrage était souvent posé sur un chevalet pendant les sessions, à la vue des patients⁴⁹⁸, l'aidant ainsi à instruire ses patients sur sa méthode d'introspection⁴⁹⁹. Alors que le travail qu'effectua Tina Keller avec Toni Wolff (dont elle fut la patiente entre 1924 et 1928) fut celui de confrontation à l'inconscient, le travail préalable, réalisé avec Jung, fut celui de renforcement de son ego⁵⁰⁰ pour « withstand the impact of unconscious images », condition psychique préliminaire à tout travail de l'inconscient pour Jung, dont il avait donc conscience dès 1915.

c. Une relecture chronologique de la « Nekyia » de Jung

⁴⁹⁵ *Protocols*, p.32.

⁴⁹⁶ Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928 », p.506; Hannah, Barbara, *Jung: His Life and Work; A Biographical Memoir*, p.118 sq.

⁴⁹⁷ *Protocols*, p.34.

⁴⁹⁸ Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928. », p.501.

⁴⁹⁹ *Ibid*, p.497.

⁵⁰⁰ *Ibid*, p.498, p.506.

Reprenons maintenant l'expérience de Jung chronologiquement et voyons si nous pouvons challenger sa version de l'histoire de son rapport avec la folie.

1914

Nous l'avons évoqué plus haut, Jung explique avoir craint une psychose jusqu'au déclenchement de la guerre le 1^{er} Août 1914, moment où il comprit le rapport entre ses visions et les événements extérieurs. Les fantasmes de cette période relèvent du dernier type de visions de la typologie que nous établissons plus loin⁵⁰¹. D'après le *Livre Rouge*, ces fantasmes s'étalent ainsi sur une première période allant d'octobre 1913 jusqu'au 25 mai 1914⁵⁰² puis sur une autre période comprise entre le 3 juin 1915⁵⁰³ et le 1^{er} juin 1916⁵⁰⁴. Entre ces deux périodes visionnaires, « les voix des profondeurs restèrent muettes pendant toute une année »⁵⁰⁵.

L'angoisse de perdre la tête (qui était fondée sur la présence de matériel mythologique dans ses rêves et fantasmes, qu'il pensait à ce moment – de manière erronée – symptomatique de la psychose) avait handicapé Jung dans sa confrontation à l'inconscient, l'avait gêné⁵⁰⁶, et c'est lorsque la guerre éclata qu'il fut « for always relieved of his fears about his own sanity »⁵⁰⁷ et qu'il put ainsi se lancer corps et âme dans l'expérience.

1915

La confrontation directe à l'inconscient reprend donc vraiment, mise à part la voix de son âme que Jung aurait entendue le 3 juin 1915 sur le lac, le 14 septembre de la même année⁵⁰⁸, et ce pendant 4 jours⁵⁰⁹. Puis elle s'interrompt à nouveau jusqu'au 2 décembre 1915⁵¹⁰. L'année est donc relativement peu prolifique concernant l'expérience de l'inconscient, peut-être car un autre type de pensée l'occupa beaucoup plus à cette période. 1915 voit la théorisation des *Types psychologiques*, évoquée en 1913 et en gestation depuis plusieurs années, prendre une nouvelle dynamique avec les échanges épistolaires à Hans Schmid. Il est intéressant de noter que la première lettre de cette relation a été envoyée par Jung le 4 juin

⁵⁰¹ Voir la cinquième partie de notre deuxième chapitre.

⁵⁰² *LN*, p.334 n.20.

⁵⁰³ *LN*, p.334 n.22.

⁵⁰⁴ *LN*, p.356 n.151.

⁵⁰⁵ *LN*, p.334.

⁵⁰⁶ Hannah, Barbara, *Jung: His Life and Work; A Biographical Memoir*, p.113.

⁵⁰⁷ *Ibid*, p.111.

⁵⁰⁸ *LN*, p.334 n.24.

⁵⁰⁹ *LN*, p.336 n.31.

⁵¹⁰ *LN*, p.337 n.43.

1915⁵¹¹. Celle-ci est une longue lettre, dense, exprimant une profonde réflexion philosophique⁵¹², psychologiquement théorisante et systématisante, se trouvant ainsi produite dans un domaine de l'esprit opposé à celui monopolisé par l'expérience de l'inconscient, celui utilisé par son âme pour s'exprimer à Jung. Cette correspondance, reflétant une utilisation soutenue chez Jung de la pensée dirigée, scientifique, à travers la seconde moitié de 1915, s'étale ainsi du 4 juin 1915 au 6 janvier 1916, avec un silence d'un peu plus d'un mois de la part de Jung au mois d'octobre – qui ne semble pas être en rapport avec son expérience intérieure. La production du mois de décembre, consécutive à l'expérience retranscrite dans la quatrième partie des *Épreuves*⁵¹³ traite d'un dialogue avec une « morte », qui ne témoigne pas d'une angoisse de folie mais tout au plus une impression de solitude, d'une certaine mélancolie. Nous sommes ainsi au cours de l'année 1915, partagée entre service militaire, consultations avec des patients et théorisation scientifique, bien loin des tourbillons émotionnels, du chaos et de la confusion de 1914.

1916

Le mois de janvier 1916 en revanche se trouve bien plus mouvementé que la période que nous venons d'évoquer. Les visions reprennent de bon train, comme en témoignent la plus grande partie des *Épreuves* (à partir de la cinquième partie). Les événements parapsychologiques du 30 janvier mènent à la production des *Septem Sermones ad Mortuos*. Ce type d'événements, dont la nature peut naturellement être bouleversante pour celui qui en fait l'expérience, sont relativement familiers à Jung. D'autre part, et c'est ainsi qu'il comprend la chose *a posteriori*, si les actions des « morts » sur le monde extérieur (la sonnette, l'atmosphère lourde dans la maison), sont concrètes, elles représentent une extériorisation de processus psychologiques intérieurs. Rien n'indique ici une décompensation psychotique ou quelque processus de ce genre.

Les *Septem Sermones* contenant en puissance l'essentiel de l'expérience retranscrite dans le *Livre Rouge*, sa cosmogonie psychologique et son processus de développement jusqu'à « l'étoile »⁵¹⁴, nous pouvons considérer que le développement de Jung a lui aussi déjà eu lieu, en puissance – et qu'ainsi, le danger est définitivement écarté. D'autre part, la narration du

⁵¹¹ Jung, C.G. *The Question of Psychological Types. The Correspondence of C. G. Jung and Hans Schmid-Guisan, 1915– 1916*, p.39.

⁵¹² *Ibid*, p. 40 : « Since we are both not professional philosophers, but at best mere dilettantes ».

⁵¹³ *LN*, p.337 sqq.

⁵¹⁴ Voir Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge. Les Sept Sermons aux Morts*.

Livre Rouge indique que le moi se désidentifie de Philémon autour du 19 septembre 1915⁵¹⁵. Ceci entraîne, selon ses théorisations, la fin de la possession par la personnalité mana et donc l'établissement d'une nouvelle relation au Soi qui signifie un accès au « but de l'individuation »⁵¹⁶. Cet aboutissement du processus, dont il n'a pas encore conscience, s'exprime d'autre part dans la production, dans une symbolique imagée, du mandala du *Systema Mundi Totius* le 16 janvier 1916 et par la symbolique narrative des *Septem Sermones*.

L'année 1916 est extrêmement importante au niveau de sa production scientifique, puisqu'elle voit naître plusieurs textes théoriques qui représentent les fondements de la psychologie analytique, et découlent directement de sa confrontation à l'inconscient. Ainsi, le terme d'individuation apparaît pour la première fois dans *Die Struktur des Unbewussten* - bien que le concept ne se retrouve déjà en 1912 sous une tonalité schopenhauerienne et très clairement en 1916 dans les *Septem Sermones ad Mortuos*. Ainsi, Jung avait cerné assez précisément à cette époque déjà ce qu'il avait traversé, et quelle était la finalité de sa Nekyia : les principales étapes de celle-ci se retrouvent dans le texte en question : la désidentification du moi à la persona (retour à la personnalité 2 en 1912-1913) ; la dissolution de la personnalité dans la psyché collective et l'activation des contenus de l'inconscient impersonnel (visions et phantasmes de fin 1913 – début 1914) ; puis le traitement herméneutique des visions créatives et l'assimilation des contenus de l'inconscient collectif, la « voie médiane »⁵¹⁷, retranscrite dans le *Livre Rouge* (notamment dans le second niveau de rédaction des chapitres⁵¹⁸).

En octobre 1916, Jung présente deux communications au Club Psychologique de Zurich, ensuite publiées ensemble sous le titre *Individuation, Adaptation et Collectivité*, traitant donc du processus d'individuation. En novembre, il rédige *Die transzendente Funktion* pendant une période militaire, dans laquelle il théorise sa méthode d'imagination active. Un troisième texte rédigé à cette période a été retrouvé, traitant de l'introjection et de la projection⁵¹⁹.

1917

⁵¹⁵ « Jetzt aber bemerkte ich, dass Philemon eine von mir geschiedene Gestalt annahm » *LN*, p.337; « Mais à présent, je voyais que Philemon commençait à prendre une forme bien distincte de moi-même » *LR*, p.533.

⁵¹⁶ « ... insofern das Selbst den Charakter von etwas hat, das ein Resultat, ein erreichtes Ziel ist, etwas, das nur allmählich zustande gekommen und durch viele Mühen erfahrbar geworden ist. So ist das Selbst auch das Ziel des Lebens, denn es ist der völligste Ausdruck der Schicksalskombination, die man Individuum nennt... » *Psychologische Typen*, *GW* 6 §404.

⁵¹⁷ *LR*, p.535 ; « das Mittlere », *LN*, p.337 – théorisée dans le texte *Die transzendente Funktion*, écrit en novembre 1916.

⁵¹⁸ Commencé en 1914-1915.

⁵¹⁹ Texte présent dans les archives de l'ETH de Zurich.

Bien que le processus psychologique vécu par Jung dans ces années ait relativement abouti en 1916, il dit s'être senti encore dans un « chaos personnel » jusqu'à la fin de la guerre⁵²⁰. L'importante production de mandalas de la seconde partie de 1917 semble avoir été une entreprise thérapeutique à cet égard. Il ne comprit leur signification qu'après avoir débuté cette série, bien qu'il en perçut l'importance dès le début⁵²¹: cette série débute le 2 août 1917⁵²² et le mandala tronqué produit après la lecture de la lettre de Maria Moltzer, probablement celui du 6 août, ne lui a permis de comprendre que peu à peu la signification de ses dessins⁵²³. Cette entreprise, par laquelle il mit de l'ordre dans le chaos de sa psyché, fut victorieuse puisque la série se termine fin septembre⁵²⁴. Ses visions, elles, commenceront doucement à se tarir après la fin de la guerre, indiquant ainsi une atténuation de la tension psychique, donc une sortie de la crise⁵²⁵. Jung, parlant de sa crise dans les *Protocols* à plusieurs reprises, indique parfois la période 1913-1917, à d'autres moments 1913-1918. Néanmoins, il y indique aussi que c'est vers la fin de la guerre, entre 1917 et 1920, qu'il comprit que le but du processus de transformation personnelle dans lequel il s'était engagé était le Soi et que le chemin était non linéaire, mais une circumambulation. Cette compréhension, naturellement fondamentale dans l'œuvre théorique et psychologique de Jung, s'avéra fondamentale aussi dans sa vie, puisqu'il indique que, s'il n'était pas parvenu à cette connaissance, son expérience l'aurait rendu fou (« crazy »), ou les personnes autour de lui seraient devenues folles. Il faut donc bien entendre que la sortie de la phase périlleuse de son expérience coïncida temporellement avec la fin de la guerre et théoriquement avec sa découverte du Soi comme but du processus de transformation de la personnalité.

d. La crainte de « faire une psychose »: une compréhension erronée de l'apparition de motifs mythologiques à la conscience

La Nekyia de Jung est, comme nous l'avons évoqué et le discuterons à nouveau plus tard, une quête de sens, une quête du mythe de sa vie. Nous allons désormais voir à quel point cette expérience, narrativisée dans le *Liber Novus*, est intimement liée aux contenus et au processus d'écriture des *Wandlungen* (et donc à une certaine compréhension de la schizophrénie, qui se

⁵²⁰ LN, p.208 n.132 – *Protocols*, p.172.

⁵²¹ *Erinnerungen*, p.198 sqq.

⁵²² LN, Anhang A, p.361.

⁵²³ LN, p.208 – *Erinnerungen*, p.198 sqq.

⁵²⁴ *Ibid*, p.208.

⁵²⁵ *Ibid*, p.208, *Erinnerungen*, p.210.

transformera durant ces années-là de par l'expérience qu'il fait), et comprendrons ainsi la raison pour laquelle Jung se retrouva aussi déstabilisé lorsque des visions mythologiques et des contenus autonomes de l'inconscient s'imposèrent à sa conscience. En outre, ces visions étaient non seulement mythologiques, mais elles faisaient écho à certains contenus et processus en action chez Miss Miller, un cas qu'il compara dans certains de ses aspects à la *dementia praecox*, comme discuté plus haut.

Il nous faut adopter une approche différente de celles utilisées par les biographes de Jung jusqu'à maintenant (discutées plus haut) pour éviter leurs erreurs (et leurs diagnostics) dans la compréhension de son expérience. Essayons de jeter un regard totalement différent sur ce qui arriva à Jung à cette époque, en nous demandant comment il comprit la crise et les visions dont il faisait l'expérience, au regard de la compréhension qu'il avait de la psyché et de ses processus, en particulier de la schizophrénie, en 1913.

Dans les *Wandlungen*, Jung postule une condition névrotique antérieure à la catabase, « ein Uneinssein mit sich selber » - une division d'avec soi-même, une nostalgie de la mère, des profondeurs. Une condition ayant souvent lieu dans la seconde partie de la vie : « In der ersten Lebenshälfte will sie [die libido] Wachstum, in der zweiten Lebenshälfte deutet sie erst leise, dann vernehmlich ihren Todeswillen an »⁵²⁶. Ces deux éléments, la métanoïa et le sentiment de division, se retrouvent au début du *Liber Novus*. Le 14 novembre 1913, Jung écrit dans ses *Cahiers Noirs* :

In der zweiten Nacht rief ich meine Seele an: "Ich bin müde, meine Seele, zu lange dauerte mein Wandern, mein suchen nach mir außer mir. [...] Ich wanderte viele Jahre, bis ich vergaß, dass ich eine Seele besitze"⁵²⁷.

Le 17 décembre 1913:

Ich aber rief voll Zornes: "Dann aber muss meine Empörung auch aus dir kommen, dann empörst du dich in mir gegen dich selber." Die Seele sprach darauf die zweideutigen Worte: "Das ist Bürgerkrieg"⁵²⁸.

La note de bas de page correspondant indique que le Moi demande ensuite à son âme : « Bist du neurotisch ? Sind wir neurotisch ? »⁵²⁹

⁵²⁶ *Wandlungen*, p.408.

⁵²⁷ *LN*, p.232 sq.

⁵²⁸ *LN*, p.240.

⁵²⁹ *LN*, p.240 n.105.

Jung interprète le moment de son introversion (la métanoïa) dans la seconde couche de la narration, écrite entre l'été 1914 et 1915. Dans le chapitre « Retrouvailles avec l'âme » - une expression très parlante -, Jung écrit :

Als ich im Oktober des Jahres 1913 das Gesicht der Sintflut hatte, geschah dies in einer Zeit, die für mich als Menschen bedeutsam war. Ich hatte damals in meinem vierzigsten Lebensjahre alles erreicht, was ich mir je gewünscht habe. Ich habe Ruhm, Macht, Reichtum, Wissen und jedes menschliche Glück erreicht. Da hörte mein Begehren nach Vermehrung dieser Güter auf, das Begehren trat in mir zurück, und das Grauen kam über mich. Das Gesicht der Sintflut erfasste mich, und ich fühlte den Geist der Tiefe, aber ich verstand ihn nicht. Er aber zwang mich mit unerträglicher innerer Sehnsucht...⁵³⁰

À propos du motif du déluge, dont il eut à plusieurs reprises la vision et qui se trouve être central dans son témoignage de l'expérience, dans son questionnement sur sa santé mentale et dans son interprétation de ces événements comme prophétiques, il écrit dans les *Wandlungen*, se reposant sur la mythologie indienne par exemple :

Durch Wishnus Verzückung aber kam eine ungeheure Sintflut über die Welt (Verschlingung durch Introversion, die Gefahr des Eingehens in die Todesmutter symbolisierend)⁵³¹.

Ou encore:

Dieses Motiv erklärt den Sinn der Sintflut: das mütterliche Meer ist auch die verschlingende Mutter. Die Phantasie vom Weltbrande, überhaupt vom katastrophalen Weltende ist nichts als eine mythologische Projektion eines eigenen, individuellen Willens zum Tode⁵³².

Dans les *Wandlungen*, Jung écrit:

Mythologisch hieße es, die Sonne sei von der Nachtschlange verschlungen, der Hort versteckt und vom Drachen bewacht: Ersetzung eines rezenten Anpassungsmodus durch einen infantilen Modus, der durch entsprechende neurotische Symptome repräsentiert ist⁵³³.

⁵³⁰ LN, p.231.

⁵³¹ *Wandlungen*, p.285.

⁵³² *Wandlungen*, p.408.

⁵³³ *Wandlungen*, p.361.

Dans *Liber Novus*, chapitre « Descente en enfer vers le futur » :

Im tiefsten Grunde des Stromes leuchtet eine rötliche Sonne auf, das dunkle Wasser durchstrahlend. Da sehe ich, und ein Grauen fast mich, Schlangengeringel an dunklen Felswänden nach der Tiefe strebend, wo die Sonne matter leuchtet. Tausend Schlangen umringeln, verschlingen die Sonne. Tiefe Nacht bricht herein⁵³⁴.

La « terreur » est ici compréhensible, à plusieurs niveaux.

Dans « Liber Primus », la rencontre avec Élie et Salomé a lieu dans le cratère qu'ils habitent, dans le *Mysterium*. Ici, le narrateur accepte finalement sa descente dans le chapitre « Lösung », ce qui lui permet d'entrer les visions constituant « Liber Secundus » suivant sa crucifixion. Dans *Wandlungen*, on peut lire :

Der Krater symbolisiert [...] die Mutter; die Schlange der sie verteidigende Widerstand...⁵³⁵

Er [der Held] ist aber uneins mit sich selbst, daher erscheint ihm der Abstieg und das Ende als boshafte Erfindung der Todesmutter, die ihn dadurch an sich ziehen möchte. Das Mysterium verkündet aber tröstend, daß kein Widerspruch und keine Disharmonie darin liege, wenn Leben sich auch in Tod verwandle⁵³⁶.

Un enseignement que le narrateur reçoit d'Élie concerne l'objectivité de l'inconscient et le caractère de réalité des contenus de l'inconscient. Jung avait déjà écrit sur l'objectivité de l'inconscient, qu'il avait comprise intellectuellement⁵³⁷ – ce qui signifie qu'il était conscient de ce fait avant l'enseignement d'Élie. Pourtant, cette leçon semble nouvelle pour le narrateur du *Liber Novus* :

Ich: „[...] Ihr seid Symbole, und Maria ist ein Symbol. Ich bin nur zu verwirrt, um euch jetzt zu durchschauen“.

E: “Du magst uns Symbole nennen, mit dem gleichen Recht, mit dem du auch deine Mitmenschen Symbole nennen kannst, wenn du Lust dazu hast. Aber wir sind ebenso wirklich wie deine Mitmenschen. Du

⁵³⁴ LN, p.237.

⁵³⁵ *Wandlungen*, p.404.

⁵³⁶ *Wandlungen*, p.359

⁵³⁷ Voir la cinquième partie de notre premier chapitre.

entkräftest nichts und lösest nichts dadurch, dass du uns Symbole nennst“.

Ich: “Du stürzest mich in eine ungeheuerliche Verwirrung. Ihr wollt wirklich sein?”

E: “Gewiss sind wir das, was du wirklich nennst. Hier sind wir, und du hast uns anzunehmen. Du hast du Wahl⁵³⁸ .

Dans les *Wandlungen*, Jung écrit :

Daß der Drache nur künstlich sei, ist ein hilfreicher und köstlicher rationalistischer Einfall, der für jene Zeit bedeutungsvoll ist. Damit wurden die unheimlichen Götter wirksam banalisiert. Die schizophrenen Geisteskranken bedienen sich gern dieses Mechanismus, um wirksame Persönlichkeiten zu depotenzieren...⁵³⁹

On comprend que la conversation entre Élie et le narrateur citée précédemment aspire justement exactement au but opposé au mouvement apotropaïque décrit ici dans les *Wandlungen*, ce par quoi la conversation peut être vue, à un certain niveau, comme ayant une intention d'autosuggestibilité – ce qui rappelle les procédés utilisés par Helly Preiswerk que Jung analysa dans *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*.

Mis à part les similarités entre les motifs et les processus en action dans le cas de Miss Miller dans les *Wandlungen* et de Jung dans *Liber Novus*, on doit considérer la réalisation de l'objectivité de la psyché, et donc de la réalité des contenus inconscients (« la réalité de l'âme »), par Jung, comme l'une de ses découvertes fondamentale à cette époque – puisqu'on connaît l'importance de cette question dans son œuvre. Et le processus de cette prise de conscience semble clair : alors qu'il était conscient de la *vérité psychologique* pendant l'écriture des *Wandlungen*, il prend conscience de son *réfèrent de réalité*⁵⁴⁰, la réalité de l'âme et de ses contenus, en en faisant l'expérience vivante à la fin de l'année 1913 en rencontrant Élie et Salomé, ce qui semble l'avoir déstabilisé de manière importante.

e. Conclusion

⁵³⁸ LN, p.249.

⁵³⁹ *Wandlungen*, p.345.

⁵⁴⁰ Voir la cinquième partie de notre premier chapitre.

Ainsi, nous comprenons que l'expérience de Jung, qui n'était peut être pas sans danger, fut exagérée dans son témoignage de celle-ci dans les *Erinnerungen*, initiant ainsi une mythologisation de cette période. Ses hagiographes et biographes, réalisant consécutivement une réception non-critique de l'ouvrage et dépassant les propos qu'il contient dans leurs analyses, en firent une expérience de la folie, et lui diagnostiquèrent négligemment état-limite, schizophrénie, psychose infantile, diffusant ainsi la légende de sa folie. Ainsi, les *Erinnerungen*, entre mythologisation et monumentalisation, sont le point de départ d'une réception de cette histoire dont les amplifications et les répercussions allèrent certainement plus loin que l'effet escompté en premier lieu.

Le plus vraisemblable est que Jung, qui se retrouva de prime abord assailli de visions, de rêves et de fantasmes à caractère mythologique, qu'il cherchera activement ensuite, entre décembre 1913 et mai 1914, fut pris d'angoisse et paniqua car il pensait que ce facteur indiquait le développement d'une psychose, selon sa compréhension de la folie à cette époque, ce qui le déstabilisa certainement violemment. D'après la typologie des visions que nous avons établie plus bas, et selon son témoignage, le type de vision qui le déstabilisa le plus fortement et le plus durablement, fut celui qu'il provoqua par sa méthode d'imagination et qu'il retranscrivit dans ses *Cahiers Noirs* à la période citée plus haut. Or, en analysant ces productions, nous nous rendrons compte qu'elles eurent très probablement lieu en état de veille, avec les yeux ouverts et sans projection sur l'extérieur (il ne s'agissait pas d'hallucinations : le contenu des visions ne se superposait pas sur le fond de la réalité extérieure, de son bureau, puisqu'il réalisait son expérience dans cet endroit), et constituent ainsi le type le moins réaliste des visions dont il fit l'expérience au cours de sa vie. D'autre part, nous avons pu établir, dans la continuité d'Ellenberger, que le témoignage que Jung livre dans les *Erinnerungen* est à de nombreuses reprises exagéré ou tout bonnement faux, qu'il s'agisse de son isolement personnel, de sa peur de passer à un acte suicidaire, du danger que comportait son expérience, les périodes directement visionnaires étant pendant de longs moments au point mort ou bien compensées par un travail scientifique important (1915 et 1916).

Nous avons ainsi émis l'hypothèse que la période particulièrement compliquée pour Jung est celle d'octobre 1913 à mai 1914, puisque la compréhension de la psychose qu'il avait à l'époque (c'est-à-dire que l'émergence de matériel mythologique dans les rêves et les fantasmes sont symptomatiques de la schizophrénie) lui indiquait qu'il était certainement sujet à une psychose latente, bien que cette crainte était infondée, ce qu'il comprit par la suite et que nous concluons de notre côté d'après une étude de sa pratique visionnaire. Après le

déclenchement de la guerre de 1914, et contrairement aux dires des *Erinnerungen*, nous partageons l'avis de Barbara Hannah selon lequel le danger était définitivement écarté. Le processus de transformation de la personnalité aboutit au début de l'année 1916, comme en témoignent son mandala du *Systema Mundi Totius* et sa rédaction de la cosmogonie des *Septem Sermones ad Mortuos*. Sa confusion et son trouble durèrent jusqu'à la fin des années 1910. À partir de là, le danger est indubitablement dépassé. Un dernier élément est à citer pour terminer et affirmer un peu plus notre propos, et appuyer le non-isolement de Jung. Ce type d'expérience visionnaire fut partagé par de nombreuses personnes à cette époque, artistes, philosophes, psychologues, certains dont Jung était relativement proche : Maeder, Maria Moltzer, Toni Wolff, Silberer, Staudenmaier, J.B. Lang entre autres⁵⁴¹.

Précisons notre propos concernant ce qui se passa réellement pour Jung et lui fit craindre une psychose. Dans le séminaire de 1925, Jung explique que les *Wandlungen* doivent être lues en tenant compte de son aspect subjectif, puisqu'il projeta son matériel inconscient et sa fonction psychique de pensée non-dirigée – sa fonction imaginative – sur ceux de Miss Miller, et ajoute que « *the Psychology of the Unconscious can be taken as [him]self and [that] an analysis of it leads inevitably into an analysis of [his] own unconscious processes* »⁵⁴².

Cela signifie que la crise de 1913 peut être vue comme le produit du retrait de cette projection, et donc comme une expérience directe des contenus et processus qu'il projetait. Ce mouvement est très clair lorsqu'on compare les contenus symboliques et la transformation psychologique décrits dans les *Wandlungen* et dans le *Liber Novus*. Ainsi, en se mettant à la place de Jung à l'époque, on comprend qu'il commença à faire l'expérience directe, entre octobre 1913 et août 1914, des contenus et processus sur lesquels il avait écrit quelques mois plus tôt et qu'il avait comparés à la *dementia praecox*. Selon la compréhension que Jung avait de la schizophrénie après l'écriture des *Wandlungen* – c'est-à-dire que l'émergence de symboles mythologiques dans la psyché correspondent à un relâchement des couches phylogénétiques de l'inconscient et indiquent (ou bien sont les symptômes) d'une schizophrénie, on comprend qu'il put être confus et inquiet de l'apparence de ce genre de symboles dans ses fantasmes – ce qui le fit naturellement questionner sa santé mentale.

Un autre point intéressant est que Jung pu, durant cette période, faire l'expérience directe de faits psychologiques et de processus qu'il avait compris intellectuellement durant le travail sur les *Wandlungen* : le « *Uneinssein mit sich selber* », la métanoïa, la descente dans les

⁵⁴¹ *LN*, p.205 sq.

⁵⁴² *AP*, p.28.

profondeurs de soi etc. La réflexion développée dans cet ouvrage se trouve en outre complétée puisque le référent de réalité de la vérité psychologique, manquant dans les *Wandlungen*, émerge et se trouve expérimenté durant la crise de 1913-1918⁵⁴³ – entraînant la compréhension par Jung de l'objectivité de l'inconscient et du caractère de réalité de ses contenus, en somme : la « réalité de l'âme », la grande idée de l'œuvre jungienne, comme nous le verrons au cours de notre étude. L'assimilation de cette vérité permettra le développement des fantasmes et du processus psychologique en cours après ceux décrits dans le « Liber Primus ».

C'est d'ailleurs très probablement la seconde raison qui explique le déséquilibre psychique de Jung durant la première partie de son expérience : après avoir observé dans ses propres imaginations le type de contenus qu'il avait observé dans les délires de ses patients schizophrènes quelques années plus tôt, il fit ensuite l'expérience, comme il l'avait aussi observé chez ses patients schizophrènes, du caractère de « réalité » de l'inconscient et de ses contenus, ce qui implique leur pouvoir écrasant sur la conscience. Jung, parlant d'Élie et de Philémon dans les *Erinnerungen*, dit :

Philemon und andere Phantasiegestalten brachten mir die entscheidende Erkenntnis, daß es Dinge in der Seele gibt, die nicht ich mache, sondern die sich selber machen und ihr eigenes Leben haben. Philemon stellte eine Kraft dar, die ich nicht war. Ich führte Phantasiegespräche mit ihm, und er sprach Dinge aus, die ich nicht bewußt gedacht hatte. Ich nahm genau wahr, daß er es war, der redete und nicht ich. Er erklärte mir, daß ich mit den Gedanken so umginge, als hätte ich sie selbst erzeugt, während sie nach seiner Ansicht eigenes Leben besäßen wie Tiere im Walde, oder Menschen in einem Zimmer, oder wie Vögel in der Luft: ‚Wenn du Menschen in einem Zimmer siehst, würdest du auch nicht sagen, du hättest sie gemacht, oder du seist für sie verantwortlich‘, belehrte er mich. So brachte er mir allmählich die psychische Objektivität, die ‚Wirklichkeit der Seele‘ bei⁵⁴⁴.

L'émergence de visions mythologiques et l'expérience immédiate de la réalité de l'âme semblent donc les deux éléments importants qui déstabilisèrent le plus Jung à cette époque. Il n'est donc pas surprenant que ces éléments permirent aussi deux des réalisations les plus significatives de son œuvre, pendant son expérience et l'interprétation qu'il fit de celle-ci.

⁵⁴³ Voir notre troisième chapitre.

⁵⁴⁴ *Erinnerungen*, p.186.

Nous voudrions ajouter ici un éclaircissement à propos du « déséquilibre » et de l' « instabilité » dans la vie de Jung à cette époque, particularité à laquelle ce chapitre est consacré. Nous avons utilisé ces termes, ainsi que d'autres synonymes, pour reprendre les expressions de Jung à ce propos. Nous voudrions néanmoins souligner *qu'il ne s'agissait en réalité pas tant d'une instabilité psychique que d'une instabilité épistémologique pour Jung*⁵⁴⁵ : cette instabilité, relayée dans les nombreux doutes exprimés dans la narration du *Livre Rouge*, comme nous le verrons dans les chapitres centraux de notre travail, est en réalité un questionnement sur son entreprise, son sens et son bienfondé. Naturellement, des répercussions sur l'équilibre psychique se sont fait ressentir au cours de l'expérience, mais il nous semble fondamental de comprendre les dires de Jung comme une recherche et non pas uniquement comme de sérieuses inquiétudes quant à sa santé mentale.

Revenons maintenant brièvement au séminaire de 1925, dans lequel Jung compare la vision d'octobre 1913 et les processus en action dans la *dementia praecox* – ceci vaut aussi pour le rêve du froid polaire sur l'Europe, qui se répéta trois fois entre juin et juillet 1914.

If I were a case of dementia praecox I would easily spread my dreams over the whole world and take it that the destruction of the world was indicated, whereas in reality all that might be indicated would be the destruction of my relation to the world. A person with dementia praecox wakes up one day to find that the world is dead and the doctor nothing but a ghost—he alone is alive and right. But in such cases there are always plenty of other symptoms present to prove the essential abnormality of the person. The more normal the individual, the more it can be assumed from such fantasies that some profound social disturbance actually is in progress, and at such times there are always many more than one person whose unconscious register the upset conditions⁵⁴⁶.

Puis : « So if I had been crazy, I could have preached the coming disaster like the man on the walls of Jerusalem »⁵⁴⁷.

Cela signifie que Jung contrôlait son expérience à cette époque, dans le sens qu'il se confrontait consciemment à l'expérience : au lieu de prêcher le désastre à venir, il se demanda ce que signifiaient ces visions, tenta de les interpréter, et finalement se confronta

⁵⁴⁵ Merci à Sonu Shamdasani de m'avoir amené à ces réflexions.

⁵⁴⁶ AP, p.47.

⁵⁴⁷ AP, p.48.

consciemment aux contenus de l'inconscient à partir du 12 décembre 1913. Ainsi, il put comprendre que l'élément crucial concernant la schizophrénie n'est pas l'apparition de contenus à caractère mythologique dans l'imagination mais le comportement de la conscience à l'encontre de ces contenus, l'intégration de ceux-ci prévenant la submersion de la conscience – ainsi qu'il le théorisa dans ses textes écrits en 1916 : *Structure de l'inconscient* et *Die Transzendente Funktion*.

Pour finir, soulignons que nous nous sommes appuyés sur des critères historiques particuliers pour répondre à la problématique de ce chapitre, qui est celle de l'expérience de la folie par Jung. Ces critères sont ceux de la science psychiatrique de son époque, ainsi que ses propres considérations sur la folie – et sont encore valables aujourd'hui : si Bleuler avait dû diagnostiquer Jung en 1914, il est plus que vraisemblable qu'il ne l'aurait ni interné, ni qu'il n'aurait diagnostiqué de psychose ou de schizophrénie. De même pour Jung, si l'un de ses patients s'était présenté à lui avec des symptômes similaires. Encore aujourd'hui, un psychiatre commettrait un impair important en diagnostiquant une schizophrénie chez un confrère ayant des visions mais « fonctionnant » correctement. Ainsi, nous répondons à l'une des grandes questions de notre thèse en avançant que le discours du *Liber Novus* n'est pas un discours de la folie.

Néanmoins, et nous nous avançons ici sur les chapitres 3 et 4 de notre étude, notre réponse est différente si nous nous appuyons sur les critères développés par Jung dans le *Liber Novus*. D'après la typologie des folies que nous développons dans cette partie centrale, Jung a bien fait l'expérience de chacune d'entre elles : il a perdu son âme, puis a fait l'expérience du chaos des profondeurs, et enfin s'est élevé dans la folie divine. Nous renvoyons le lecteur aux parties en question.

5 – LES EXPÉRIENCES DU « MOI POREUX »

Nous voudrions, pour étayer notre thèse sur la personnalité de Jung comme étant fondamentalement poreuse, thèse revenant à son ouverture sur le monde enchanté, présenter d'autres phénomènes sortant de l'ordinaire (relevant donc du monde enchanté et du tout-étranger), dont Jung fit l'expérience ou auxquels il croyait – des anecdotes moins connues que celles publiées dans les *Erinnerungen* ou bien inédites à ce jour. Notre thèse à ce sujet, telle que nous l'avancions depuis le début de notre étude, est que Jung était une personnalité

ouverte au monde enchanté (dont le moi était donc poreux), bien que des « ouvertures et fermetures » à ce monde se firent pendant sa jeunesse. À partir de 1902, Jung refoula selon nous ce monde enchanté et se consacra, comme en témoigne sa plongée dans la psychiatrie et le travail scientifique, à son moi isolé. Puis arrive la crise de 1913 qui forcera l'ouverture au monde enchanté et fera sauter les barrières du moi isolé, qui se retrouva – au début du moins – involontairement poreux à nouveau. Cette disposition psychique d'ouverture au monde subtil, pour utiliser une autre formule, perdurera jusqu'à la fin de sa vie, bien qu'elle évoluera encore : il semblerait notamment qu'après son expérience de mort imminente de 1944, sa tendance à psychologiser l'expérience religieuse et à renier la métaphysique se relâchera pour embrasser une ouverture plus grande encore au monde enchanté.

Les phénomènes dont il est question ici peuvent être répartis en cinq catégories distinctes, bien que certaines des expériences puissent naturellement se retrouver dans plusieurs catégories : une apparition d'esprit peut être comprise comme un « Spukphänomen » ainsi qu'une vision. Nous classerons néanmoins ce genre de phénomène dans « der Spuk » en raison de sa nature particulière.

a. Les expériences religieuses

Jung discute dans les *Protocols* des apparitions mariales de Fátima de 1917 et de Tre Fontane (12 avril 1947) comme exemples d'expérience religieuse⁵⁴⁸. Il dit ne pas exclure la possibilité de la réalité de celles-ci, qu'il explique par l'épiphanie qu'il comprend comme une situation archétypale particulière. L'archétype de la *magna mater* (la grande mère) ne se manifesterait alors pas uniquement à l'intérieur de l'expérienceur mais objectivement, à l'extérieur. Il explique qu'à certains endroits de grâce (« Gnadenort ») et que dans certains états, à proximité du Numens (c'est-à-dire dans un certain état de conscience – celui du moi poreux suractivé par une situation archétypale), ce genre de choses peuvent arriver et qu'il en fut aussi témoin. L'archétype se manifeste ainsi, et Jung stipule la nature pas uniquement psychique de celui-ci, mais aussi cosmique (!) qui explique son objectivité et extériorité. Il ajoute que dès que la causalité cesse d'être un axiome, tout peut arriver.

b. Les phénomènes prémonitoires et de clairvoyance

⁵⁴⁸ *Protocols*, p.59.

En septembre 1956, Jung raconte à Jaffé un rêve prémonitoire qu'il fit au sujet d'une patiente. Il avait rêvé d'une jeune personne étrangère qui se présenta à lui comme une patiente. Il n'arrivait pas à comprendre ce dont elle parlait jusqu'à ce qu'il réalise soudainement qu'elle souffrait d'un complexe paternel. Le lendemain du rêve, une nouvelle patiente arrive à son cabinet au rendez-vous de 16 heures pour une névrose d'angoisse (« Angstneurose »). Jung ne fit pas le lien avec son rêve. En faisant son anamnèse, il réalise tout à coup qu'il s'agit de la jeune fille du rêve, suite à quoi il cherche donc un complexe paternel, qu'il trouve finalement du côté du grand-père de la patiente, lié à des considérations religieuses – confirmant la justesse de la précognition. Celle-ci guérit en huit jours après qu'il eut à nouveau rêvé d'elle : il lui donnait un parapluie à genoux, comme à une déesse.

Six mois avant la mort de sa mère (9 janvier 1923), Jung rêva de son père (qui n'était pas apparu dans ses rêves depuis 1896) qui venait lui poser des questions sur la psychologie du mariage. Jung comprit le rêve comme annonçant le fait que sa mère allait rejoindre son père – et soupçonnait l'objectivité de l'apparition de son père : l'âme de celui-ci serait venue lui rendre visite pour préparer l'arrivée de sa femme dans l'au-delà. Jung en dit qu'on ne peut pas prendre ce rêve comme une preuve (« Beweis ») mais bien comme une indication (« Hinweis »).

Dans les *Protocols*, Jung parle aussi de la mort d'un de ses amis (« H.S. »), décédé le 9 janvier 1927⁵⁴⁹. Il avait rêvé six mois plus tôt avoir visité Luxor, et s'être trouvé à proximité de la ville des morts (« Totenstadt ») avec ce même ami. Le lendemain de l'enterrement de cet ami, il eut une vision de lui (il avait le sentiment qu'il était une apparition). Dans cette vision, Jung suit son ami décédé jusqu'à chez lui. Son ami l'emmène dans son bureau et lui montre trois livres rouges (!) rangés dans une haute étagère derrière son bureau, suite à quoi la vision se termine. Le lendemain matin, Jung, ne réussissant pas à comprendre la vision, se rend chez la veuve de son ami et lui demande à consulter la bibliothèque de celui-ci. Il y trouve, au même endroit que dans sa vision, les trois livres, qui s'avèrent être des traductions de nouvelles de Zola. Jung souligne que le deuxième volume portait le titre *Das Vermächtnis der Toten*.

Dans une interview inédite que Jaffé donna à Ellenberger, elle lui affirma que Jung souhaitait publier d'autres témoignages d'événements parapsychologiques dans son séminaire sur le Tantra Yoga⁵⁵⁰ et que l'éditeur s'y était opposé. Cela confirme bien les craintes de Jung

⁵⁴⁹ *Protocols*, p.288 sq.

⁵⁵⁰ Jung, C.G., *The Psychology of Kundalini Yoga*.

concernant son savoir ésotérique, qu'il avait décidé de garder le plus privé possible dès très jeune – et s'exprimant dans les deux facettes (ésotérique / exotérique) de son œuvre.

c. Les phénomènes télépathiques

Nous pouvons penser par exemple ici au suicide d'un des patients de Jung⁵⁵¹. Jung se trouvait à cette époque à Berne pour une conférence qu'il donnait. Il s'était senti toute la soirée agité et nerveux et était rentré à son hôtel à minuit où il mit du temps à s'endormir. Il se réveilla en pleine nuit, pensant que quelqu'un s'était introduit dans sa chambre et ayant entendu sa porte s'ouvrir. Il se souvint ensuite s'être éveillé après avoir senti un coup sur son front et à l'arrière de son crâne. Le lendemain, il apprit qu'un de ses patients s'était suicidé précisément à cet instant où il s'était éveillé (2 heures du matin à Berne, 21 heures à New York, où se trouvait le patient) en se tirant une balle dans la tête. Celle-ci s'était arrêtée à l'arrière du crâne.

d. Les « Spukphänomene » et apparitions

Dans les *Protocols*, Jung évoque l'existence d'une étable hantée près de chez lui, puis l'histoire du fils d'un paysan suisse qui désirait devenir professeur⁵⁵². Son père s'y opposa, et le fils décida de planter un clou dans un jeune arbre fruitier de leur jardin – ce qui est en Suisse un « sort » connu pour provoquer la mort de l'objet du sort. Il se cacha pour observer son père qui découvrit, dépité, le clou. Chaque jour, le fils enfonçait un peu plus le clou dans l'arbre. Lorsque le clou y entra complètement, le père mourut. Le fils entre peu de temps après au Burghölzli en raison du sentiment de culpabilité.

Jung se rendit à Londres à l'été 1919 pour donner plusieurs conférences. Il raconte dans Fanny Moser, *Spuk*⁵⁵³, être resté à cette période dans une maison hantée avec certains de ses collègues. La deuxième nuit de son séjour dans cette maison, bien qu'épuisé, il ne parvint pas à s'endormir et resta dans un état de torpeur. Il sentit une odeur désagréable dans la chambre. Sortant de sa torpeur pour allumer une bougie, il se rend compte à son étonnement que les

⁵⁵¹ *Erinnerungen*, p.143.

⁵⁵² *Protocols*, p.32 sq.

⁵⁵³ Moser, Fanny. *Spuk. Ein Rätsel der Menschheit*. Berlin: S. Fischer, 1985.

fenêtres sont ouvertes et l'air est chargé de l'odeur florale de l'été⁵⁵⁴. La nuit suivante, le phénomène, qu'il comprend comme une hallucination olfactive, se reproduit, et s'y ajoute un bruit d'eau tombant goutte à goutte. Il ne pleuvait pas et il ne trouva pas d'eau dans la chambre. Le lendemain au soir s'ajoutèrent à cela des bruissements. Plus tard des bruits de craquements et de coups dans les murs⁵⁵⁵. Il commence à penser que la maison est hantée, soupçon confirmé par des filles du village. Au cinquième weekend, ne supportant plus cette situation, il demande à son hôte de changer de chambre. Pendant la nuit, les mêmes phénomènes se répètent dans sa nouvelle chambre, et il sent, les yeux clos, la présence de quelque chose près de lui. Il ouvre les yeux et voit, sur l'oreiller à côté de lui, la tête d'une vieille femme le fixant, dont la moitié gauche du visage, sous l'œil, manquait⁵⁵⁶.

Jung explique dans les *Protocols* que les « Spukphänomene » sont la nature montrant son vrai visage⁵⁵⁷ : dans certaines conditions, la nature perd de sa familiarité, devient « unmenschlich », alors les archétypes s'autonomisent (« Verselbständigung »). On reconnaît ici le tout-étranger désigné par le « unmenschlich ». Jung précise que ces apparitions dépendent de l'état de l'homme : celui-ci ne doit pas être dans la raison, il doit y avoir un « abaissement » (cf. un abaissement du niveau de conscience, Janet). Cette description de l'état psychique coïncide tout à fait avec l'idée que nous avons développée du moi poreux : cet état permet l'ouverture au monde enchanté – dans celui-ci se produisent apparitions, phénomènes de clairvoyance, précognitions, télépathie, visions etc.). Jung affirme dans les *Protocols* qu'il considère ces phénomènes (« Wunder- und Geisterphänomene ») comme des réalités de l'âme du point de vue psychologique⁵⁵⁸. Il est possible de les discréditer comme des hallucinations dans un contexte civilisé (c'est-à-dire moderne : le moi isolé et son monde désenchanté), mais ils deviennent réels quand il y a abaissement (moi poreux ouvrant au monde enchanté). Il explique plus loin, confirmant l'analyse développée dans notre étude, qu'il suffit de changer de disposition psychique (« psychische Einstellung ») pour voir des esprits et des démons, et ressentir leurs actions physiques. Il y décrit ceux-ci comme des détachements (« Abspaltungen ») de l'inconscient collectif (des extériorisations donc) toujours réels et actifs mais le plus souvent non perçus – à comprendre : car la disposition psychique de l'homme occidental moderne ne le permet pas : il est un moi isolé. Jung y mentionne aussi que ces phénomènes, aujourd'hui appelés pathologiques, étaient auparavant

⁵⁵⁴ Moser, Fanny. *Spuk*, p.321.

⁵⁵⁵ *Ibid*, p.323

⁵⁵⁶ *Ibid*, p.324

⁵⁵⁷ *Protocols*, p.55 sq.

⁵⁵⁸ *Protocols*, p.57.

appelés Dieux. Cette considération appuie notre analyse des phénomènes du tout étranger sortant du cadre du normal.

e. Une typologie des visions de Jung

Comme nous l'avons évoqué dans le second chapitre de notre étude, Jung est imprécis dans les *Erinnerungen* concernant la nature de sa vision d'octobre 1913, comme il l'est sur beaucoup de ses visions d'enfance, et de confrontation à l'inconscient. Cette ambiguïté terminologique est déjà remarquée par Hayman dans sa biographie de Jung⁵⁵⁹. La nature, la consistance des visions est pourtant d'une importance considérable vis-à-vis de l'équilibre de celui qui en fait l'expérience : nous pouvons supposer qu'une pensée, une pensée imagée, une imagination, un rêve, une hallucination hypnagogique, une hallucination, n'ont pas le même impact, ne déstabilisent pas leur expérienceur de la même manière ; celui-ci a, selon la nature de la vision, une facilité plus ou moins grande à la différencier de la réalité extérieure – pour Jung, qui avait peur de perdre le contact avec le monde extérieur, et qui livre le témoignage de l'expérience de cette angoisse, nous aurions pu attendre plus de rigueur à cet égard.

La description de l'événement d'octobre 1913 livrée à Mircea Eliade en 1952⁵⁶⁰ précise : « I lost consciousness and was awakened an hour later... » et « during all this time, I was the victim of an hallucination, a waking dream ». Ces deux assertions sont paradoxales. Une hallucination, un rêve éveillé, ne peuvent pas avoir lieu, par définition, si la personne est endormie, a perdu conscience. En tant que psychiatre, il sait pertinemment qu'une hallucination se produit en état de veille. On ne peut donc déduire que d'un état liminal entre veille et sommeil, donc d'un état hypnagogique dans lequel le lien à la réalité extérieure est totalement coupé (« I lost consciousness »). Dans son séminaire de 1925, il indique seulement qu'il commença à fantasmer⁵⁶¹. C'est cet état hypnagogique que Jung évoque dans son premier texte explicatif sur la technique d'imagination active (qu'il développa peu après avoir vécu cet épisode, dont il s'est donc probablement inspiré)⁵⁶².

En effet, il semble que la plupart des visions de Jung soient ce que la psychiatrie appelle des hallucinations hypnagogiques⁵⁶³ – ou hypnopompiques (pendant l'endormissement et

⁵⁵⁹ Elms, Alan C. « Jung's lives », p.7.

⁵⁶⁰ Eliade, Mircea. « Eliade's interview for 'Combat' 1952. », p.232.

⁵⁶¹ AP, p.44.

⁵⁶² *Die transzendente Funktion*, GW 8 §170.

⁵⁶³ Nous avons indiqué dans notre étude que le moi poreux correspond pour nous à un état particulier de la conscience, un état modifié de conscience, pour l'homme occidental moderne.

pendant le réveil respectivement). Il n'est à ce sujet pas négligeable de noter que la plupart des témoignages qu'il livre de ses visions précisent qu'il se trouve dans son lit au moment de celles-ci, dans un état entre la veille et le sommeil. C'est le cas par exemple lorsqu'il sentit à Berne un coup dans le crâne pendant que son patient se suicidait à New York ; lors des phénomènes s'étant produits dans la maison hantée près de Londres à l'été 1920 ; pour la vision du Chinois en robe bleue avant la mort de Richard Wilhelm⁵⁶⁴ ; pour la vision alchimique christique pendant qu'il tenait son séminaire sur les *Exercitia Spiritualia* d'Ignatius de Loyola en 1939⁵⁶⁵, entre autres. À propos de cette dernière, il déclara :

Eines Nachts erwachte ich und sah in helles Licht getaucht den Crucifixus am Fußende des Bettes. Er erschien nicht ganz in Lebensgröße, war aber sehr deutlich, und ich sah, daß sein Leib aus grünlichem Golde bestand. Es war ein herrlicher Anblick, doch ich erschrak über das Geschaute. Visionen als solche sind mir sonst nichts Ungewöhnliches, denn ich sehe öfters plastische hypnagogische Bilder⁵⁶⁶.

Cette vision est très représentative du phénomène chez Jung : il confirme ici sa nature hypnagogique – qu'on suppose puisqu'il venait de s'éveiller dans son lit ; le niveau de détail est aussi caractéristique de ses visions, comme nous le voyons à plusieurs endroits de cette partie de notre étude ; un autre élément typique de ses visions, qui n'est jamais souligné dans la recherche, est la présence d'une lumière particulière pendant le phénomène. Souvent, la lumière est bleutée : nous pensons à l'épisode des mosaïques de Ravenne avec Toni Wolff en 1932, à celui de l'être de lumière bleue pendant son expérience de mort imminente en 1944 ou des « Erstickungsanfälle » alors qu'il était enfant⁵⁶⁷ : « Was mir hier zuallererst auffiel, war ein sanftes blaues Licht, das den Raum erfüllte, ohne daß ich mich jedoch darüber wunderte »⁵⁶⁸.

Un autre type de visions semble être l'hallucination, l'extériorisation d'un contenu inconscient se transposant sur le paysage extérieur, prenant appui sur la toile de la réalité extérieure et indifférenciable de celle-ci de par sa nature – c'est ici le rôle de la pensée

⁵⁶⁴ *Erinnerungen*, p.384.

⁵⁶⁵ *Ibid*, p.214.

⁵⁶⁶ *Ibid*, p.214 – italiques ajoutés.

⁵⁶⁷ Voir le premier chapitre de notre étude, ainsi que *Erinnerungen*, p.25.

⁵⁶⁸ *Erinnerungen*, p.288.

rationnelle de trier ce qui est intérieur et extérieur. Nous pensons ici encore à l'épisode des mosaïques de Ravenne en 1932 avec Toni Wolff⁵⁶⁹; au bâtiment irretrouvable perçu par Emma Jung lors d'une promenade⁵⁷⁰; ou au visage de Hans qu'il vit un jour apparaître dans un trou dans son journal⁵⁷¹ par exemple. Les visions que rapporte Tina Keller de son « black doctor » semblent relever d'une nature semblable⁵⁷². L'effroi et la déstabilisation, la peur de la folie, provoqués par ce type de visions chez Tina Keller ressemblent aussi beaucoup à ce que rapporte Jung de sa propre expérience⁵⁷³. Bien que cela ne soit pas tout à fait clair concernant les visions de Tina Keller ou celle du visage de Hans relatée par Jung, il semblerait que l'expérienceur ne fasse pas ici la différence entre le « matériel intérieur se projetant sur l'extérieur », et la toile de fond de la réalité extérieure, ce qui rapproche ces expériences le plus de l'hallucination.

Il semblerait en revanche que le matériel visionnaire à la base du *Livre Rouge*, celui directement retranscrit dans les *Cahiers Noirs*, relève d'imaginations moins réalistes. Sonu Shamdasani les qualifie de « pensées théâtralisées de forme picturale »⁵⁷⁴. L'écriture des *Cahiers Noirs* se trouve être l'écriture de veille de Jung⁵⁷⁵. Or, chacun ayant pu lire ne serait-ce qu'un chapitre du *Livre Rouge* a pu appréhender la densité extraordinaire de symboles, de détails, en bref la complexité de chaque chapitre – la première partie des chapitres représentant une retranscription fidèle des visions des *Cahiers Noirs*. Il est donc peu probable que Jung ait réalisé ses expériences d'imagination active yeux clos, puis les ait retranscrites dans ses *Cahiers* dans toute leur complexité. Il semblerait plutôt qu'il les ait écrites directement dans les *Cahiers*, yeux ouverts, à l'état de veille mais dans un état de conscience modifié, pendant que l'imagination se déroulait. D'autre part, la présence, dans les retranscriptions de ces visions, de figures et idées « sort[ant] tout droit de ses lectures »⁵⁷⁶ indique et prouve une participation active de la conscience. On pourrait penser que la nature plastique de ce type de visions est donc la même que l'imagination de tout un chacun, qui a lieu par exemple lors d'une promenade : il est ainsi compliqué de se dire que, même si ces imaginations contenaient une densité de symboles importante et étaient accompagné d'un flot d'émotions relativement violentes, elles puissent être de nature à déstabiliser un individu au

⁵⁶⁹ *Ibid*, p.288 sqq.

⁵⁷⁰ Bennet, E. A., *Meetings with Jung: Conversations Recorded by During the Years 1946-1961*, p.204 sq.

⁵⁷¹ *Ibid* p.176 sq.

⁵⁷² Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928. », p.501, p.503 sq.

⁵⁷³ *Ibid*, p.501-506.

⁵⁷⁴ *LR*, p.49 ; *LN* p.202 ; en langue originale : « a type of dramatized thinking in pictorial form », Shamdasani, Sonu. « Introduction ». In Jung, C.G. *The Red Book, Liber Novus*. Sonu Shamdasani (ed.) Kyburz, Peck, Shamdasani (trad.), New York, London: W.W. Norton & Company, 2009, p.200.

⁵⁷⁵ Communication personnelle de Sonu Shamdasani.

⁵⁷⁶ *LN*, p.202.

point d'engendrer une décompensation psychotique. Jung pourtant affirmait qu'il a parfois « dû s'agripper au bord de la table pour ne pas s'effondrer » pendant son expérience⁵⁷⁷.

La raison que nous supposons pour cela, et ce postulat répond en outre à l'« ambiguïté terminologique » entourant ce que Jung appelle une vision, est que ce n'est pas la nature de la vision qui importe pour Jung, mais son essence, sa provenance. L'origine psychogène de tous ces phénomènes est claire pour Jung. Mais c'est ici le niveau d'origine du phénomène qui permet de lui allouer le titre de vision : une hallucination provenant de ce qu'il nomme l'inconscient personnel sera une hallucination. En revanche, si elle provient de l'inconscient collectif, il la nommera « vision ». Prenons un exemple. Jung raconte dans les *Protocols* un événement qui eut lieu vers la fin de la guerre, alors qu'il se trouvait à Château d'Oex⁵⁷⁸. Il eut la vision d'une tablette d'argile rouge encadrée dans le mur de sa chambre à coucher, sur laquelle se trouvait une série de hiéroglyphes. Jung tenta de les recopier le lendemain au réveil, ce qui indique bien la nature vive et détaillée de la vision, qui lui laissa une empreinte mémorielle précise.

D'après le contexte, on peut conclure qu'il s'agit d'un rêve. Jung se serait très probablement levé dès la fin de la vision pour la transcrire s'il s'était agi d'une hallucination hypnagogique. Mais le fait qu'il ne prenne pas la peine de catégoriser le phénomène lors de sa discussion avec Jaffé prouve que c'est insignifiant pour lui : c'est ici son caractère tout étranger à la conscience qui lui importe, sa charge numineuse, et donc sa provenance de l'inconscient collectif. Selon sa compréhension de la psyché, c'est également le cas pour tous les phénomènes de clairvoyance dont il est question plus haut : leur objectivité et atemporalité (deux des qualités de l'inconscient collectif) sont à chaque fois confirmées pour Jung, ce qui implique leur provenance des couches impersonnelles de la psyché inconsciente. La non-catégorisation des visions confirme d'autre part la mise de côté, si ce n'est le rejet, de la psychiatrie, de la science pendant l'expérience du *Livre Rouge* et les deux facettes de son œuvre postérieure, ésotérique et exotérique – ce qui intéresse Jung, ce n'est en réalité pas les catégories psychiatriques et psychologiques orthodoxes, c'est la réalité de l'âme et l'expérience qu'en fait l'individu.

Ce postulat est vérifiable pour la quasi-totalité des témoignages de visions de Jung. C'est aussi la raison pour laquelle les imaginations transcrites dans les *Cahiers Noirs* doivent être considérées comme des visions, bien que produites certainement dans un état de veille comme nous l'avons vu. Un dernier exemple très concret que nous pouvons donner pour appuyer

⁵⁷⁷ LN, p.206.

⁵⁷⁸ *Protocols*, p.172 sq.

notre postulat est le rêve de Liverpool de 1927 qui clôt d'une certaine manière l'expérience du *Liber Novus* en lui faisant prendre conscience de la nature du Soi⁵⁷⁹. Jung décrit clairement qu'il s'agit d'un rêve (« Dieser Traum stellte meine damalige Situation dar »⁵⁸⁰) et déclare ensuite: « Ohne eine solche *Vision* hätte ich vielleicht meine Orientierung verloren und meine Unternehmung aufgeben müssen »⁵⁸¹. Il s'agit effectivement d'une vision car le phénomène ne provient pas des couches personnelles de l'inconscient, ne relaie pas un message sur une névrose de Jung, sur un élément personnel de sa vie : la vision a valeur de révélation, en ceci qu'elle annonce une vérité éternelle (l'archétype du Soi), totalement étranger à la conscience, au moi, et provenant des couches les plus profondes de l'inconscient : *la vision a trait au Mysterium*, au divin, c'est une expérience religieuse.

⁵⁷⁹ *Erinnerungen*, p.201 sq.

⁵⁸⁰ *Ibid*, p.202.

⁵⁸¹ *Ibid*, p.202 – italiques ajoutés.

PARTIE III

NOTE PRÉLIMINAIRE À LA PARTIE III

Par souci de cohérence relative à notre travail et à la traduction française du *Livre Rouge*, nous développons ici ce que nous avons nommé une « typologie des folies », nous reportant au terme « folie » utilisé dans la traduction. Néanmoins, la langue allemande s'avère plus riche concernant ce champ sémantique et le texte original distingue « Wahnsinn » et « Narrheit ». Le premier terme est employé en correspondance aux deux premières formes de l'expérience des profondeurs décrites ici, « les folies profanes », et le second terme renvoie à la folie divine, toujours dénommée « die göttliche Narrheit » dans l'original. Soulignons alors que la langue allemande différencie ces deux termes surtout dans la valeur qu'elle accorde au sujet de cet état : « Wahnsinn » est plus dépréciatif et pathologisant que le second terme ; celui-ci est plus léger et souvent associé à un caractère de naïveté. Ainsi, l'œuvre d'Erasmus de Rotterdam *Éloge de la folie*, dont on connaît les propos mélioratifs valorisant la folie, est traduite en allemand par *Lob der Narrheit* (ou parfois *Lob der Torheit*).

Nous prions donc le lecteur de garder ces éléments en tête lors de l'étude de ces chapitres. Cette typologie des folies est, en d'autres termes, une typologie des formes de l'expérience des profondeurs, ou de l'irrationnel. La dénomination que nous avons prêtée à ces différentes formes sert leur compréhension ; afin de rester les plus proches possible du texte, et donc de la phénoménologie du texte, « la folie du moi isolé » est donc à lire comme « l'expérience du moi isolé », « la folie des profondeurs » comme « l'expérience du chaos des profondeurs » et « la folie divine » telle quelle.

En outre, précisons que « le Moi » auquel nous nous référons tout au long de notre travail se réfère au narrateur du *Livre Rouge* et non à une des théories psychanalytiques de l'instance portant le même nom – bien que des interprétations puissent être développées à ce sujet. Ce n'est néanmoins pas notre propos ici.

III/ Le discours du *Liber Novus* : Les folies profanes

Nous avons compris dans le chapitre précédent que Jung n'a, selon les critères psychiatriques de l'époque, pas fait l'expérience de la folie pendant les années 1913-1930, bien qu'il se soit confronté avec cette question : il l'a crainte à certains moments, y a vraisemblablement beaucoup pensé, y a consacré des écrits publics et privés. Nous devons dès lors nous demander en quoi exactement a consisté cet engagement, cette quête : que cherchait-il autour, ou à travers, ou bien encore au-delà de la folie ? Quelle était son expérience ?

Jung n'a pas été assailli de visions, comme cela a souvent été écrit. Quelques-unes se sont imposées à lui, notamment la vision d'octobre 1913, mais il les a ensuite cherchées et provoquées consciemment à partir de sa « première descente consciente » dans l'inconscient, qu'il réalisa le 12 décembre 1913, retranscrite dans le chapitre « Descente aux enfers vers l'avenir » du *Liber Primus*. À partir de cette date, nous connaissons son engagement : il reçoit des patients dans son cabinet la journée et passe ses soirées occupé au travail visionnaire, à explorer ses visions, parfois en la compagnie de Toni Wolff, qui le rejoignait à ces occasions dans la bibliothèque de sa maison de Küssnacht. Il se retirait après le dîner, laissait sa femme Emma s'occuper de leurs enfants, et s'adonnait à son expérience : il entrait dans un état de conscience modifié – le cadre de la technique qu'il nommera plus tard l'imagination active –, qui lui permettait d'avoir accès aux visions (ou bien pourrions-nous dire « qui lui permettait d'augmenter fortement la porosité de son moi »), et faisait probablement l'expérience des visions tout en les transcrivant – et en fumant sa pipe.

Nous avons étudié la nature des visions retranscrites dans le *Livre Rouge* dans le chapitre précédent. Sonu Shamdasani considère aussi, comme il l'indique dans la discussion qu'il eut avec James Hillman pour leur ouvrage *Lament of the Dead*⁵⁸², que le matériel des *Cahiers Noirs* est vraisemblablement une expérience d'écriture, et cite un passage de ceux-ci : « There's one point where he [Jung] says, 'I've run out of tobacco so I can't write anymore' »⁵⁸³. Chacun sait que Jung était un fumeur de pipe invétéré. Cette habitude calmait son agitation et lui permettait de se concentrer : « Ein bißchen Tabak hilft mir zur Konzentration und trägt zum Seelenfrieden bei » assurait-il en janvier 1953 à son collègue Ignaz Tauber⁵⁸⁴. Bien que l'affirmation de Jung dans ses *Cahiers Noirs* soit quelque peu ironique, les deux éléments (écriture et tabac) étaient probablement liés, et la productivité de son écriture semblait dépendre en partie de sa consommation de tabac. Son assertion quant

⁵⁸² Hillman, James and Sonu Shamdasani. *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*, New York: W. W. Norton & Company, 2013.

⁵⁸³ Hillman, James and Sonu Shamdasani. *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*, p.6.

⁵⁸⁴ Jung, C.G., *Briefe II*. Aniela Jaffé, Gerhard Adler (eds.), Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1972, p.319 – Lettre du 23 janvier 1953 à Ignaz Tauber.

aux vertus apaisantes du tabac et l'aide qu'il semblait constituer dans ses efforts de concentration n'est pas aussi anodine qu'on pourrait le croire. La pratique de l'imagination active nécessite une approche particulière : celui qui fait l'expérience doit être extrêmement calme et se concentrer pour entrer dans un état de conscience particulier, semblable à une méditation, ce qui permet au seuil de conscience de se relâcher et aux images et contenus de l'inconscient de pénétrer la conscience. Précisons ici l'importance de la concentration dans l'abord de la méditation, élément de l'expérience connu de tous les mystiques et maîtres spirituels de par le monde et les cultures⁵⁸⁵.

Nous pouvons donc imaginer Jung assis pendant ses années de « crise », de « Nekyia », le soir à son bureau, se détendant en fumant sa pipe et écrivant. Les images se mettent à émerger et à s'animer, il entre en interaction avec elles (la condition *sine qua non* de l'imagination active) et écrit dans le même temps les scènes qui s'offrent à lui et les discussions qu'il mène avec les personnages qu'il y rencontre : il est dans une position psychique particulière, tout à fait entre le monde intérieur, où se passe l'expérience, et le monde extérieur, dans lequel il la retranscrit.

Ce chapitre est consacré à l'étude du discours sur la folie dans le *Liber Novus*. Tout d'abord, une typologie de la folie sera établie, différenciant *trois sortes d'expériences de conscience différentes*, ce qui nous permettra de cerner l'expérience que Jung fit en ces années-là, puisque nous avons établi qu'il ne s'agissait pas d'une réelle expérience psychotique ou bien même réellement morbide. Nous discernons ainsi la nature de la crise de Jung, l'entreprise qu'il conduit vraiment à ce moment-là, et l'expérience en tant que telle. Pour finir, nous verrons que ces trois éléments sont condensés et aboutissent, ou bien plutôt culminent, dans la rencontre avec le personnage mystérieux, central dans le *Livre Rouge*, de Philémon – qui fut par ailleurs maintes fois incompris et mal interprété dans la recherche consacrée à l'œuvre dont il est ici question.

Il nous faut, avant de nous livrer à notre étude sur la narration du *Livre Rouge*, récapituler le processus de création de l'œuvre et développer un point fondamental pour une appréhension juste du texte et du contexte dans lequel il a été élaboré : le lien entre l'expérience de Jung et la narration de l'œuvre.

⁵⁸⁵ Dans le yoga par exemple, et la logique des huit membres que composent sa méthode, Dharana, la concentration, précède immédiatement Dhyana, la méditation. Voir aussi les deux premiers chapitres de Tomberg, Valentin. *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du tarot*. (Publié anonymement), Paris: Aubier, 1992.

À partir de la fin de l'année 1913, Jung commence son expérience visionnaire. Il note, dans une temporalité proche de l'expérience directe (si ce n'est au même moment), les visions auxquelles il se confronte, dans ses *Cahiers Noirs*. Entre l'été 1914 et l'été 1915, il commence la rédaction du *Livre Rouge*, qui correspond à une transcription fidèle des notes des *Cahiers Noirs*, rédaction qui s'achèvera en 1930 dans le volume calligraphié (plusieurs ébauches et manuscrits existent, cf. « Note Editoriale » du *Livre Rouge*), avant d'être reprise en 1959 et laissée inachevée. La narration du *Livre Rouge* est ainsi composée de deux couches : la retranscription de l'expérience visionnaire en tant que telle, tirée directement des *Cahiers Noirs*, dans une première couche d'une part ; et une réflexion élaborée à partir de l'expérience, et donc postérieure et complémentaire à elle, dans une seconde couche présente à partir de l'*Ebauche* (commencée à l'été 1914) d'autre part. Cette réflexion contient une première formulation de « principes et concepts généraux » tirés de l'expérience⁵⁸⁶, et sont donc à considérer comme des éléments centraux génésiaques de la théorie et de la pratique de la psychologie analytique.

Il est donc nécessaire, dans l'étude de ce corpus, de distinguer ces deux couches de rédaction dont la nature, le langage, et le rapport à l'expérience diffèrent. Dans cette logique, nos travaux, dans chacune des sous-parties à venir, porteront dans un premier temps sur la première couche de rédaction de chaque chapitre nous intéressant (c'est-à-dire sur l'expérience visionnaire directe de Jung), puis traiteront ensuite de la couche de rédaction seconde (la formulation théorique et conceptuelle postérieure à son expérience, rédigée dans l'*Ebauche*).

Concernant la nature autobiographique de l'ouvrage, il est établi que la narration du *Livre Rouge* est une transcription fidèle des *Cahiers Noirs*, ceux-ci contenant jusqu'au 1^{er} juin 1916 (couche première de la narration) une description de ce qui se passe pour Jung, dans une logique de « fidélité aux événements », comme l'explique Sonu Shamasani dans ses discussions avec James Hillman⁵⁸⁷. Le premier niveau de rédaction est donc bien à considérer comme un témoignage autobiographique de l'expérience visionnaire de Jung. C'est dans cet esprit qu'il nous est désormais possible d'aborder de la manière la plus juste possible l'étude de la narration – indissociable de l'expérience primordiale de Jung – de ce passionnant corpus.

Pour plus d'informations concernant le *Livre Rouge*, nous renvoyons à la recherche publiée dans la décennie depuis sa sortie, encore assez maigre. Nous citerons ici, outre bien

⁵⁸⁶ LN, p.11.

⁵⁸⁷ Hillman, James and Sonu Shamdasani. *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*, p.4.

sûr les auteurs auxquels nous nous référons souvent dans notre étude, aux travaux de Wolfgang Giegerich⁵⁸⁸, de Wouter Hanegraaff⁵⁸⁹, ou de Sanford Drob⁵⁹⁰, entre autres.

1 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 1 : L'HOMME COUPÉ DE SON ÂME

Après la rédaction des *Wandlungen*, Jung se serait, selon ses propres propos, posé une question lourde de sens et de conséquences, sur l'existence du mythe de sa vie. Nous avons vu plus haut que cette question permit le retrait des projections sur Miss Miller après le travail analytique sur ses productions poétiques réalisé dans l'ouvrage la prenant comme objet. Ainsi, il put vivre directement, comme nous le verrons plus tard⁵⁹¹, le mouvement psychique qu'il décrit dans les *Wandlungen*, qu'il prêtait alors à son objet d'étude en raison de la projection (et de l'inconscience donc) vis-à-vis du matériel analysé.

Dans la préface à la quatrième édition des *Wandlungen*, Jung explique ce que signifiait pour lui le fait de vivre sans mythe, ou de vivre déraciné :

Er wohnt in keinem Hause wie die andern, er ißt und trinkt nicht, was die andern, sondern lebt ein Leben für sich, eingewickelt in einen von seinem Verstand ausgeheckten, subjektiven Wahn, den er für die eben entdeckte Wahrheit hält⁵⁹².

Et un peu après:

Die Seele ist nicht von heute! Ihr Alter zählt viele Millionen Jahre. Das individuelle Bewußtsein aber ist nur der saisongemäße Blüten- und Fruchtständer, der aus dem perennierenden unterirdischen Rizhom emporwächst, und dieser befindet sich in besserer Übereinstimmung mit der Wahrheit wenn er die Existenz des Rhizoms mit in seine Rechnung einbezieht, denn das Wurzelgeflecht ist aller Mutter. Mit ahnte, dass der Mythos einen Sinn hatte, den ich vermessen müßte, wen

⁵⁸⁸ Giegerich, Wolfgang. « *Liber Novus*, that is, The New Bible. A first analysis of C. G. Jung's Red Book. » *Spring. A Journal of Archetype and Culture* 83 (2010), pp.361-411.

⁵⁸⁹ Hanegraaff, Wouter J. « The Great War of the Soul: Divine and Human Madness in Carl Gustav Jung's *Liber Novus* ». In *Religion und Wahnsinn um 1900: Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung. Religion and Madness Around 1900: Between Pathology and Self-Empowerment*. (Greisiger, Schüler, van der Haven eds.), Baden-Baden : Ergon Verlag, 2017, pp.101-138.

⁵⁹⁰ Drob, Sanford. *Reading the Red Book. An interpretative Guide to C. G. Jung's Liber Novus*, New Orleans: Spring Journal, 2012.

⁵⁹¹ Voir le chapitre 3 de notre étude.

⁵⁹² Préface à la quatrième édition des *Wandlungen*. Voir GW 5.

ich außerhalb desselben im Nebel der eigenen Spekulation leben würde⁵⁹³.

Nous comprenons ici que la recherche du mythe, pour Jung, était étroitement liée aux questions de la racine, de la *vérité* et du *sens* – ces deux derniers éléments étant fondamentaux dans sa conception de la psychose de 1912, comme vu précédemment. Nous analyserons entre autres dans ce chapitre, à propos de la question du sens, la dialectique réalisée entre « Sinn », « Unsinn » et « Übersinn » dans la narration du *Liber Novus*, réflexion centrale dans la compréhension des processus psychiques à l'œuvre à cette époque chez Jung.

1) Dissociation et réunion psychiques

a. « Retrouvailles avec l'âme »

« Die Wiederfindung der Seele » est le titre du second chapitre du *Liber Primus*, et de la première retranscription directe des *Cahiers Noirs*, correspondant à du matériel du 12 novembre 1913. Le premier chapitre, « La voie de l'à-venir », auquel nous reviendrons, a été rédigé en 1915 pour la première couche narrative, et est composé dans sa majeure partie de la seconde couche narrative.

Le 27 octobre 1913, Jung voit les « flots diluviens » lors de son voyage en train en direction de Schaffhouse – nous avons mentionné plus haut la réaction affective que cette vision entraîna. Le début de son expérience visionnaire volontaire est à dater du 12 décembre 1913 avec sa première « descente » consciente. La narration du *Livre Rouge* montre que Jung est en recherche entre ces deux dates : il ressent une activation forte de l'inconscient, provoquant des remous émotionnels importants, mais ne sait que faire. Les quatre premiers chapitres du *Livre Rouge* correspondent à cette période ; ils sont, en comparaison des autres chapitres, relativement courts (du moins pour la première couche de rédaction, qui nous intéresse pour le moment) et témoignent d'une tentative d'introversión et de la recherche d'un nouveau langage pour activer l'expérience qu'il recherche.

Le 12 novembre 1913, Jung reprend donc ses *Cahiers Noirs* et appelle son âme :

⁵⁹³ *Ibid.*

« Meine Seele, wo bist du? Hörst du mich? Ich spreche, ich rufe dich – bist du da? Ich bin wiedergekehrt, ich bin wieder da – [...] nach langer Jahre langer Wanderung bin ich wiederum zu dir gekommen. Soll ich dir erzählen, was ich alles geschaut, erlebt, in mich getrunken habe. Oder willst du nichts hören von all jenem Geräuschvollen des Lebens und der Welt? [...] Ich fand den rechten Weg, er führte mich zu dir, meine Seele. Ich kehre wieder, ausgeglüht und gereinigt. Kennst du mich noch? Wie lange währte die Trennung! [...] Gib mir deine Hand, meine fast vergessene Seele. Welche Wärme der Freude, dich wiederzusehen, dich längst verleugnete Seele. Das Leben hat mich dir wieder zugeführt. [...] Meine Seele, mit dir soll meine Reise weitergehen. Mit dir will ich wandern und aufsteigen zu meiner Einsamkeit⁵⁹⁴.

Il est clair, à la lecture de ce chapitre, que Jung a conscience à cette date d'une dissociation en lui-même, qu'il exprime comme la « séparation » de son âme. Il conçoit d'une part qu'il a presque « perdu son âme », et cherche à reprendre contact avec cette personnalité inconsciente, et que celle-ci n'a pas accès non plus à la vie qu'il a menée ces dernières années. Il n'est pas encore question d'une réalité intérieure, mais il établit une dialectique entre le monde extérieur et son ego, sa personnalité consciente d'une part, et une personnalité inconsciente d'autre part, mise en opposition (et donc intérieure).

Jung parle en outre d'une longue séparation. Ceci implique que cette situation n'a pas toujours prévalu et qu'il fut un temps où son âme était liée d'une certaine manière à son ego et au monde extérieur. Après l'étude que nous avons développée dans le chapitre précédent, nous sommes en mesure d'affirmer que cette séparation date de 1902, alors qu'il se fiance à Emma Rauschenbach et adopte une attitude complètement scientifique en commençant sa carrière au Burghölzli – perdant ainsi la porosité de son moi. Ce n'est ainsi pas un hasard si la rédaction des *Cahiers Noirs* est arrêtée entre 1902 et 1913. Nous pouvons donc considérer que

⁵⁹⁴ *LN*, p.232; « Mon âme, où es-tu ? M'entends-tu ? Je parle, je t'appelle – es-tu là ? Je suis revenu, je suis rentré – [...] après de longues années de longue marche je suis à nouveau venu vers toi. Veux-tu que je te raconte tout ce que j'ai regardé, vécu, ingurgité ? Ou bien ne veux-tu rien entendre de tous ces bruits de la vie et du monde ? [...] J'ai trouvé le bon chemin ; il m'a conduit jusqu'à toi, jusqu'à mon âme. Je reviens, calciné et purifié. Me reconnais-tu ? Comme la séparation fut longue ! [...] Donne-moi ta main, mon âme presque oubliée. Quelle chaleur me procure la joie de te revoir, toi mon âme si longtemps désavouée. La vie m'a ramené à toi. [...] mon âme, c'est avec toi que mon voyage doit continuer. Avec toi je veux cheminer et monter jusqu'à ma solitude ». *LR*, p.149 p.

la « perte de l'âme » pour Jung est une expression synonyme à l'état psychique d'un « moi isolé » comme nous l'avons développé dans la première partie de notre étude.

Il est à noter que Jung considère être arrivé à cette date à une période charnière de son existence, une période dans laquelle il fait le bilan de sa vie vécue jusqu'à présent : « Remercions la vie que j'ai vécue, pour toutes les heures sereines et pour toutes les heures tristes, pour chaque joie et pour chaque douleur »⁵⁹⁵. Une période où la libido doit s'introvertir pour cheminer, dans la solitude (cf. citation précédente), vers « le divin » : « Cette vie est le chemin, le chemin que l'on cherche depuis si longtemps et qui mène à l'inconcevable que nous qualifions de divin »⁵⁹⁶. Ces considérations originales resteront valides dans toute l'œuvre de Jung, et annoncent la nature de sa quête : il s'agit, à travers les retrouvailles avec son âme, d'une quête religieuse.

b. « L'âme & Dieu »

Cette réalité est confirmée par le second chapitre, intitulé significativement « L'âme & Dieu », dont la première couche fut rédigée dans les *Cahiers Noirs* deux jours plus tard, soit le 14 novembre 1913, et dans lequel il invoque à nouveau son âme. Ce nouvel essai qu'il fit ce jour-là précise un peu plus sa recherche, en les points que nous avons soulignés précédemment.

À la topographie symbolique qui plaçait dans le premier chapitre le but du cheminement (le divin) vers le haut, s'ajoute la place donnée à l'âme dans les profondeurs : « tu t'es élevée vers moi »⁵⁹⁷. L'aspect diurne du monde extérieur (« Je marchais sur le chemin diurne et tu marchais, invisible, avec moi... »⁵⁹⁸) implique subtilement son contraire pour le monde de l'âme, situant le discours du *Liber Novus* dans la continuité du romantisme allemand et de l'expression de Gotthilf Heinrich von Schubert « die Nachtseite der Naturwissenschaft »⁵⁹⁹.

Jung explique d'autre part avoir vécu ces onze dernières années exclusivement dans le monde extérieur, bien qu'il eut senti son âme en toutes choses : « À présent, j'ai traversé les choses et je t'ai trouvée derrière tout cela ». Ici se trouve en gestation l'idée d'*esse in anima*, qu'il développera en 1921 dans ses *Types Psychologiques* :

⁵⁹⁵ LN, p.232 ; LR, p.150.

⁵⁹⁶ LN, p.232 ; LR, p.150.

⁵⁹⁷ LN, p.232 ; LR, p.153.

⁵⁹⁸ LN, p.233 ; LR, p.154.

⁵⁹⁹ Schubert, G.H. von. *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden: Arnold, 1808.

Was ist Realität, wenn sie nicht eine Wirklichkeit in uns, ein „esse in anima“ ist? Die lebendige Wirklichkeit ist weder durch das tatsächliche, objektive Verhalten der Dinge noch durch die ideelle Formel ausschließlich gegeben, sondern nur durch die Zusammenfassung beider im lebendigen psychologischen Prozeß, durch das „esse in anima“⁶⁰⁰.

Jung donne ensuite deux modalités de l'expression de l'âme pendant cette période de onze années : « Et toi, mon âme, je t'ai retrouvée, d'abord en image dans l'homme avant d'accéder véritablement à toi. [...] Tu t'étais auparavant annoncée à moi dans des rêves »⁶⁰¹.

Nous pouvons raisonnablement estimer que la première modalité correspond aux productions mythologiques de la psyché (« en images dans l'homme »), qu'il put observer dans les délires de ses patients psychotiques et auxquels il consacra le dernier ouvrage avant sa crise, les *Wandlungen*. Concernant la deuxième modalité, les rêves, il ajoute plus loin : « Mes rêves t'ont représentée sous les traits d'un enfant, d'une jeune fille »⁶⁰². Nous pouvons postuler qu'au moins un des rêves qu'il mentionne ici est celui de décembre 1912, qu'il décrit à Jaffé pour ses *Erinnerungen* au début du chapitre « Die Auseinandersetzung mit dem Unbewussten » et qu'il nomme parfois le rêve de la *tabula smaragdina*⁶⁰³, en référence à la table d'émeraude qui y apparaît. Ce rêve, qu'il ne parvient pas à interpréter, est dans sa symbolique un parfait exemple du tout étranger. En voici le témoignage des *Erinnerungen*, comme indiqué dans ce chapitre du *Livre Rouge* :

Als bald verwandelte sich die Taube in ein kleines, etwa achtjähriges Mädchen mit goldblondem Haar. Es lief mit den Kindern davon, und sie spielten zusammen in den herrlichen Säulengängen des Schlosses. Ich blieb in Gedanken versunken und dachte über das nach, was ich soeben erlebt hatte. Da kam das kleine Mädchen zurück und legte mir zärtlich den Arm um den Hals. Dann war es plötzlich verschwunden, die Taube war wieder da und sprach langsam mit menschlicher Stimme: „Nur in den ersten Stunden der Nacht kann ich mich in einen Menschen

⁶⁰⁰ GW 6 §72.

⁶⁰¹ LN, p.232 p.; LR, p.153.

⁶⁰² LN, p.233; LR, p.154.

⁶⁰³ La *Tabula Smaragdina*, ou *Table d'Émeraude*, attribuée à Hermès Trismégiste, est le texte fondateur de la littérature hermétique et, par extension, alchimique.

verwandeln, während der Tauber mit den zwölf Toten beschäftigt ist.“
Damit entflug sie in die blaue Luft, und ich erwachte⁶⁰⁴.

Il est intéressant de noter que Jung considère à ce moment avoir déjà retrouvé son âme, alors qu'il n'a pas encore établi à proprement parler de dialectique avec celle-ci. Deux suppositions s'imposent alors à nous : d'une part, il peut s'agir d'une manœuvre suggestive visant à l'activation de cette personnalité inconsciente qu'il nomme ici l'âme ; d'autre part, bien qu'il n'ait pas tout à fait accès à elle, il ressent sa présence et son action à ce moment de manière assez concrète pour considérer l'avoir retrouvée, sans savoir que l'expérience gagnera une concrétude exacerbée dans les semaines à venir. La narration témoigne dans tous les cas de son aspiration à retrouver son âme.

Soulignons aussi ici la recherche du langage approprié à la prise de contact avec son âme et parallèlement la recherche d'une écoute adaptée à la parole de son âme : Jung adopte un langage imagé, tel qu'il l'avait étudié dans les *Wandlungen*, s'adresse directement à son âme et tente de lui prêter sa voix afin de lui permettre de s'exprimer :

Oh, dass du durch mich sprechen musst, dass meine Sprache und ich dir
Symbol und Ausdruck sind ! Wie soll ich dich enträtseln ? [...]
Verzeih, wenn ich wie im Traume rede, wie ein Trunkener – bist du
Gott ? Ist Gott ein Kind, ein Mädchen ? Vergib, wenn ich Verwirrtes
rede. Niemand hört mich. Ich rede still mit dir, und du weißt, dass ich
kein Trunkener, kein Verwirrter bin...⁶⁰⁵

Néanmoins, son âme semble ne pas encore pouvoir s'exprimer directement.

c. « Du service de l'âme »

Les premiers mots du chapitre « Du service de l'âme » témoignent bien de la logique de fidélité dans laquelle Jung retranscrit son expérience : « La nuit qui suivit » est bien le 15 novembre 1913⁶⁰⁶, soirée lors de laquelle il poursuit son entreprise.

Jung commence par expliquer qu'une aspiration intérieure, comprise comme l'action de son âme, l'incita à transcrire « tous les rêves dont [il] pouvait se souvenir ». Il a été démontré

⁶⁰⁴ *Erinnerungen*, p.175.

⁶⁰⁵ *LN*, p.233; « Oh, que tu doives dire à travers moi que mon langage et moi sommes pour toi symbole et expression ! Comment puis-je te déchiffrer ? [...] Pardonne-moi si je parle comme en rêve, comme un homme ivre – es-tu Dieu ? Dieu est-il un enfant, une jeune fille ? Pardonne mes propos confus. Personne ne m'entend. Je te parle en silence et tu sais que je ne suis ni ivre ni fou... » *LR*, p.153 sq.

⁶⁰⁶ *LN*, p.234 n.63.

que les rêves et imaginations actives de Jung se déroulent sur deux flux différents et sans interconnexions⁶⁰⁷ – il n’y a d’ailleurs quasiment aucun rêve retranscrit dans le *Livre Rouge*, mis à part celui du meurtre de Siegfried. Néanmoins, il est d’usage, par exemple en début d’analyse (avant tout jungienne, étant donnée l’importance accordée au rêve dans cette tradition analytique), de commencer à tenir un carnet de rêves, l’action permettant d’une part de fixer les contenus oniriques sur papier et de leur donner ainsi concrétude, et d’autre part de donner une importance (ou une attention) supérieure au monde onirique (intérieur) pour ainsi le vivifier (on observe en outre par cette action un accroissement indubitable du nombre de rêves mémorisés). Il s’agit ainsi d’une manœuvre d’introversion de la libido, pour utiliser le vocabulaire jungien.

Jung continue :

Was für wunderliche Dinge kommen an mich? *Ich weiss zu viel*, um nicht zu sehen, auf was für schwanken Brücke ich gehe. Wohin führst du? Vergib *meine von Wissen übervolle Bangigkeit*. Mein Fuß zögert, dich zu folgen. In welche Nebel und Dunkelheiten führt dein Pfad? *Muss ich auch den Sinn missen lernen?* Wenn du es verlangst, so sei es. Diese Stunde gehört dir. Was ist, wo kein Sinn ist? Nur *Unsinn und Wahnsinn*, so scheint mir. Gibt es auch *einen Übersinn?* Ist das dein Sinn, meine Seele? Ich hinke dir nach auf Verstandeskrücken⁶⁰⁸.

Ici, deux observations s’imposent au lecteur. En premier lieu, le lien établi dans la narration entre le savoir de Jung et son appréhension. Il s’agit très clairement de la connaissance qu’a accumulée Jung pendant ses années en tant que psychiatre, d’états de conscience de personnes s’étant détourné de ce qu’il nomme le « sens », connaissance entraînant naturellement une certaine appréhension. Ensuite, Jung trace une esquisse de la réflexion qu’il développe à cette période sur la question du sens, établissant une dialectique entre « sens », « non-sens » et « sur-sens ». Le « sens » correspond au domaine de la raison, sur laquelle le moi narratif s’appuie chancelant, hésitant à suivre l’âme. Le sens est donc le monde du rationnel dans lequel se meut le Moi. En opposition est posé le « non-sens », lieu

⁶⁰⁷ Hillman, James and Sonu Shamdasani. *Lament of the Dead. Psychology after Jung’s Red Book*, p.6.

⁶⁰⁸ LN, p.234 – italiques ajoutés; « Quelles choses étranges viennent à moi ? J’en sais trop pour ne pas voir sur quels onts chancelants je marche. Où mènes-tu ? Pardonne mon anxiété débordante de savoir. Mon pied hésite à te suivre. Dans quel brouillard et dans quelles ténèbres mène ton sentier ? Dois-je aussi apprendre à éprouver le manque de sens ? Si tu l’exiges, ainsi soit-il. Cette heure t’appartient. Qu’y a-t-il là où il n’y a pas de sens ? Uniquement non-sens et folie, me semble-t-il. Y a-t-il aussi un sur-sens ? Est-ce là ton sens, mon âme ? Je te suis en boitant, appuyé sur les béquilles de ma raison », LR, p.161.

du manque de sens, de la folie (il s'agit ici de ce que nous appelons « la dissolution du moi dans le chaos des profondeurs » et traiterons dans le sous-chapitre suivant). Le Moi pressent que c'est l'endroit vers lequel son âme le mène. A ces deux pôles opposés d'expérience de la conscience s'ajoute un troisième : le « sur-sens », qui n'est appréhendé que de manière intuitive pour l'instant, lorsque Jung se demande s'il s'agit du domaine de son âme, mise à l'égal d'un Dieu. Nous nous avançons par ces considérations sur les deux parties suivantes de notre travail. Mais soulignons que cela confirme notre postulat selon lequel l'appréhension de Jung quant à son état mental, ainsi que son « instabilité » à cette époque, sont plus épistémologiques, relevant de sa recherche, que réels.

Il est intéressant de remarquer que cette ébauche brève contient déjà, au 15 novembre 1913, une partie intégrante de la réflexion sur la folie développée dans l'ensemble de l'ouvrage – avant-même que l'expérience visionnaire à proprement parler n'ait encore commencé.

Jung poursuit :

... auch das Denken muss nicht mehr sein ? Ich muss mich ganz in deine Hand geben – aber wer bist du? Ich vertraue dir nicht – nicht einmal Vertrauen – ist das meine Liebe zu dir, meine Freude an dir? Vertraue ich nicht jedem wackeren Manne, und dir nicht, meine Seele?⁶⁰⁹

La relation que sa personnalité consciente entretient avec son âme est donc déjà claire : après avoir presque perdu celle-ci, il hésite à suivre son âme par-delà l'appréhension rationnelle du monde par manque de confiance. Il met sur un pied d'égalité l'homme extérieur avec l'entité intérieure qu'est son âme, estimant ainsi qu'elle mériterait le même traitement – une première ouverture se fait ainsi sur l'éventuelle nature réelle du monde de l'âme. Il décide ensuite de lui accorder sa confiance, en dépit de « la fierté de gueux que [lui] inspire [s]a propre pensée »⁶¹⁰.

Les catégories propres au monde extérieur d'une part et intérieur d'autre part sont donc déjà à l'état d'ébauche, comme on les retrouvera par exemple en 1921 dans les *Types Psychologiques* : respectivement sens-rationnel-pensée-moi ; et de l'autre côté non-sens (peut-être sur-sens)-irrationnel-amour (comme indiqué dans le paragraphe suivant)-âme.

⁶⁰⁹ LN, p.235; « La pensée ne doit-elle plus exister non plus ? Je dois m'en remettre complètement à toi – mais qui es-tu ? Je ne te fais pas confiance – même pas confiance – est-ce mon amour pour toi, la joie que j'éprouve à ton contact ? Ne fais-je pas confiance à tout honnête homme, mais pas à toi, mon âme ? » LR, p.161 sq.

⁶¹⁰ LN, p.235; LR, p.162.

Il est ensuite question du mépris que Jung a accordé à son âme jusque-là, la mésestime contre laquelle *l'amour* de l'âme (« Je dois apprendre à t'aimer »⁶¹¹) est le remède. Après cette prise de conscience, l'âme, réhabilitée, s'adresse enfin au Moi, lui indiquant que la peur « témoigne » contre elle, donc que l'appréhension du Moi tue la « confiance sacrée » (le lien de l'homme à son âme – rapport intérieur – appartient ici au domaine du sacré !) entre elle et lui – entre les lignes : que le Moi doit offrir une confiance aveugle à l'âme et se jeter aveuglément dans l'expérience en oubliant ses préjugés et anxiétés.

Il nous faut ici noter l'aparté fait dans le *Cahier Noir 2* lors de cette séance, où Jung compare ce qu'il écrit à l'œuvre de Nietzsche et de Saint Augustin⁶¹². Il faut comprendre qu'il conçoit la voie qu'il tente d'emprunter similaire à celle d'un saint dont il portait la vie et l'œuvre en estime, et à celle du philosophe admiré qu'il comparait à un prophète⁶¹³ avant qu'il ne sombre dans la catatonie.

2) Essais de dialectique avec l'âme

d. « Le désert »

Une semaine plus tard, après que son âme n'ait plus voulu s'exprimer car Jung « oscillait entre la peur, le défi et le dégoût »⁶¹⁴, il se retrouva dans le « désert de [s]on propre Soi ». Il nous faut mentionner ici que le Soi en question ne doit pas être confondu avec la théorie de l'archétype du Soi développée plus tard⁶¹⁵. Il semblerait bien plutôt qu'il s'agisse à ce moment pour Jung de la manière dont il conçoit sa personnalité après avoir lâché la pensée et la raison : une première appréhension de ce qu'il reste du sentiment de lui-même lorsqu'il y soustrait le savoir conscient de lui-même, son ego. Jung se représente alors dans ce chapitre, tentant de suivre les injonctions de son âme, son être réel (auquel fut soustrait la personnalité consciente tournée vers le monde extérieur) comme un désert, vide, dans lequel le centre de conscience qu'est son moi se retrouve dans la solitude.

La dialectique entre monde intérieur et monde extérieur y est continuée : « Pourquoi mon Soi est-il un désert ? Ai-je trop vécu en dehors de moi, dans les humains et les choses ?

⁶¹¹ LN, p.235; LR, p.162.

⁶¹² LN, p.235 n.65.

⁶¹³ Voir Jung, C.G., *Nietzsche's Zarathustra*.

⁶¹⁴ LN, p.235.

⁶¹⁵ Voir par exemple Jung, C.G. *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*, GW 9 II.

Pourquoi ai-je évité mon Soi ? »⁶¹⁶. Puis : « seule la vie est vraie et seule la vie me conduit dans le désert, en vérité ce n'est pas ma pensée, elle qui voudrait retourner vers les idées, les hommes et les choses... »⁶¹⁷. Son âme lui intime d'attendre et la narration continue:

Dadurch, dass ich meiner Seele alles gab, was ich geben konnte, kam ich an den Ort der Seele und fand, dass dieser Ort eine heiße Wüste war, öde und unfruchtbar. Keine Geisteskultur genügt, um aus deiner Seele einen Garten zu machen. Ich hatte meinen Geist gepflegt, *den Geist dieser Zeit* in mir, nicht aber *jenen Geist der Tiefe*, der sich zu den Dingen der Seele, der Seelenwelt wendet. Die Seele hat ihre ihr eigentümliche Welt. Darein tritt nur das Selbst ein oder der Mensch, der ganz sein Selbst geworden ist, der also weder in den Dingen, noch in den Menschen, noch in seinen Gedanken ist⁶¹⁸.

Ainsi, deux catégories fondamentales dans l'abord du *Livre Rouge* et de son discours sur la folie sont introduites ici: *l'esprit de ce temps* et *l'esprit des profondeurs*. Le premier correspond au monde extérieur, des humains, des idées et des choses et le second au monde intérieur, au monde de l'âme. La narration explique ainsi que la désertification de son Soi (de son monde intérieur – ou de l'organe psychique d'appréhension de celui-ci) provient du fait que Jung ait jusqu'ici uniquement cultivé *l'esprit de ce temps* (la pensée intellectuelle, culturelle, « la culture de l'esprit » - au sens de la pensée, du *mental*) au détriment du monde de l'âme. C'est ainsi *une autre forme de l'esprit*, produisant une autre conception de soi (puisque le monde de l'âme n'est pénétrable que par le « Soi »), qui permet l'accès au monde intérieur.

e. « Expériences dans le désert »

Ce chapitre témoigne de l'activation croissante de l'instance psychique autonome que Jung nomme ici l'âme. Si celle-ci s'était exprimée dans les chapitres précédents par un mot,

⁶¹⁶ LN, p.235.

⁶¹⁷ LN, p.236.

⁶¹⁸ LN, p.236 – italiques ajoutés ; « En donnant à mon âme tout ce que je pouvais donner, je parvins à l'endroit où se trouve mon âme et m'aperçus que cet endroit était un désert brûlant, désolé et stérile. Aucune culture de l'esprit ne suffit à faire de ton âme un jardin. J'avais entretenu mon esprit, l'esprit du temps en moi, mais pas l'esprit des profondeurs qui se tourne vers les choses de l'âme, le monde de l'âme. L'âme possède son monde qui lui est propre. N'y pénètre que le Soi ou l'homme qui est entièrement devenu son Soi, qui n'est donc ni dans les choses, ni dans les humains, ni dans ses pensées. » LR, p.166.

une phrase encore prévisibles, elle s'anime plus concrètement ici et délivre des messages antagonistes aux intentions et à la pensée consciente de Jung, indiquant ainsi sa nature étrangère à la conscience – et donc impersonnelle, autonome, objective. L'âme dévoile sa nature peu à peu, répondant avec dureté et sagesse à Jung, qui reconnaît la vérité de ses paroles. Quand Jung dit la complexité du chemin qu'il emprunte, et la souffrance qui émerge en lui, son âme lui répond : « Tu me parles comme si tu étais un enfant qui se plaint à sa mère. Je ne suis pas ta mère »⁶¹⁹. Quand Jung pense et écrit : « Je voudrais toujours exciper du fait que je suis un homme, juste un homme qui est faible et ne fait pas toujours de son mieux », son âme lui répond : « 'Est-ce là ce que tu penses du fait d'être un homme ?' » ; et Jung accepte : « Tu es dure, mon âme, mais tu as raison »⁶²⁰.

Jung, selon la compréhension développée dans le chapitre précédent, s'offre à son « Soi » et à l'esprit des profondeurs – ou autrement dit, s'ouvre à une nouvelle expérience de la pensée qui le mène à son âme et à son intériorité. C'est ainsi qu'il donne parole à son âme, que celle-ci peut s'exprimer sans que le jugement conscient de Jung ne la censure avant même que la parole ne soit émise. Cette nouvelle forme de pensée et le mouvement qu'elle entraîne, Jung les connaît intellectuellement puisqu'ils sont fondamentaux dans l'ouvrage qu'il a écrit quelques mois auparavant, les *Wandlungen*⁶²¹. Nous avons étudié dans les chapitres précédents de notre travail la manière dont Jung conçoit dans cet ouvrage la pensée non-dirigée comme une voie d'accès vers l'inconscient, vers « la mère ». Pourtant, cette compréhension n'était qu'intellectuelle et il projeta cette fonction de pensée sur Miss Miller, ne pouvant l'accepter en et pour lui-même. Rappelons que Jung dit pendant le séminaire de 1925:

I took Miss Miller's fantasies as such an autonomous form of thinking, but I did not realize that she stood for that form of thinking in myself. [...] I was in my consciousness an active thinker accustomed to subjecting my thoughts to the most rigorous sort of direction, and therefore fantasizing was a mental process that was directly repellent to me. As a form of thinking I held it to be altogether impure, a sort of incestuous intercourse, thoroughly immoral from an intellectual viewpoint. [...] It shocked me, in other words, to think of the possibility

⁶¹⁹ LN, p.236 ; LR, p.169.

⁶²⁰ LN, p.236 ; LR, p.169.

⁶²¹ Un chapitre y est consacré aux « deux formes du penser », comme nous l'avons vu, et Jung considérait que la thèse fondamentale de l'ouvrage était la « division de la libido en un courant positif et négatif » (AP, p.27 – trad pers.).

of a fantasy life in my own mind; it was against all the intellectual ideals I had developed for myself, and so great was my resistance to it, that I could only admit the fact in myself through the process of projecting my material into Miss Miller's. Or, to put it even more strongly, passive thinking seemed to me such a weak and perverted thing that I could only handle it through a diseased woman⁶²².

Jung comprend ainsi à ce moment-là : « Je sais que tout ce que tu dis, ô mon âme, est aussi ma pensée. Mais j'en tiens à peine compte dans ma vie »⁶²³. C'est le relâchement de cette tension et l'acceptation timide, lente, de cette forme de pensée – l'esprit des profondeurs –, que nous observons à la lecture de ces lignes du *Liber Novus* : c'est aussi, autrement dit, le réenchâtement du monde, c'est le moi isolé, qui dans la solitude de son intériorité retrouve de sa porosité.

La relation le Moi et l'âme s'établit ainsi et l'âme peut commencer son enseignement. Et la première leçon vise vraisemblablement à l'approfondissement de cet état de conscience, d'une part par l'abandon de caractéristiques propres au moi (organe jusqu'ici d'appréhension du monde extérieur) et d'autre part par l'acceptation des voies de l'âme, chacun des deux mouvements psychiques étant en interdépendance.

Les qualités que le Moi doit abandonner sont sa vanité et son intentionnalité, elles aussi s'influencent réciproquement. Respectivement appartenant et se dirigeant vers les choses du monde, elles bloquent pour ainsi dire l'accès au monde de l'âme. L'âme dit : « Ne sais-tu pas encore que tu n'écris pas un livre pour nourrir ta vanité, mais que tu t'entretiens avec moi ? » et Jung, apprenant : « Je voudrais déposer ma vanité à tes pieds, car elle m'aveugle »⁶²⁴. Cette qualité est propre à l'ego qui défend avec elle sa valeur dans le monde extérieur. Mais face au monde intérieur, cette qualité n'a aucune valeur et aveugle, car elle empêche le Moi (et par extension Jung) d'être dans le « Soi » : il reste dans le Moi. Il lui faut ainsi déposer la vanité. L'intentionnalité quant à elle est la caractéristique principale de la pensée dirigée telle que théorisée dans les *Wandlungen*, c'est une pensée dirigée vers un but, avec une intention consciente. Déposer l'intentionnalité revient donc à déposer la pensée dirigée, adaptée à l'extérieur, et à adopter la pensée non-dirigée, à écouter l'esprit des profondeurs – c'est aussi, comme remarqué dans les notes de bas de page, le « laisser advenir » si cher à la mystique de Maître Eckhart⁶²⁵.

⁶²² AP, p.28 sq.

⁶²³ LN, p.236; LR, p.170.

⁶²⁴ LN, p.236 p.; LR, p.170.

⁶²⁵ LN, p.236 n.78.

L'acceptation des voies de l'âme, telle que nous l'avons nommée dans ce chapitre, est une résultante de l'abandon de ces caractéristiques du Moi et de l'adoption du « laisser advenir » eckhartien. Cette appréhension particulière du monde intérieur, de la vie psychique, s'inscrit en droite ligne dans la philosophie de la vie et préfigure ainsi l'inscription du discours du *Liber Novus* sur la psyché et sur la folie dans cette même philosophie.

Le chapitre précédent mentionnait une mise en opposition entre « la vie » et « la pensée » (ici de nature dirigée) la première conduisant vers l'intérieur et la seconde vers l'extérieur : « Seule la vie est vraie et seule la vie me conduit dans le désert. En vérité ce n'est pas ma pensée, elle qui voudrait retourner vers les idées, les hommes et les choses... »⁶²⁶. En continuité, l'âme enseigne au Moi dans ce chapitre : « Ne sais-tu pas que le chemin de la vérité n'est ouvert qu'à ceux qui ne nourrissent aucun dessein ? »⁶²⁷. (Nous savons que Jung conçoit comme vrai et regorgeant de vérités le monde intérieur depuis le travail sur les *Wandlungen*). Jung comprend suite à cet enseignement :

Wie wenig sind wir doch zum Leben geschickt. Wir sollten wachsen wie ein Baum, der auch nicht um sein Gesetz weiß. Wir umschnüren uns aber mit Absichten, nicht eingedenk der Tatsache, dass *Absicht Beschränkung, ja Ausschließung des Lebens ist*. Wir glauben mit einer Absicht ein Dunkel erhellen zu können, und zielen damit am Lichte vorbei. Wie können wir uns vermessen, im Voraus wissen zu wollen, woher das Licht uns kommen wird?⁶²⁸

Ainsi, le monde extérieur et la personnalité humaine adaptée à celui-ci se trouvent mis en opposition à la vie. L'intention est une limitation car elle implique un choix appartenant à la personnalité consciente, celle-ci étant par nature limitée et conditionnée. La vie (notamment psychique) en est *de facto* mutilée ; l'infinitude de la vie ne peut s'exprimer comme elle l'entend dans ce cadre d'action limité.

De la même manière, l'âme explique :

⁶²⁶ LN, p.236 ; LR, p.165 sq.

⁶²⁷ LN, p.236 ; LR, p.169.

⁶²⁸ LN, p.236 – italiques ajoutés ; « Comme nous nous montrons peu habiles quand il s'agit de vivre ! Nous devrions pousser comme un arbre qui ne connaît pas non plus sa loi. Mais nous nous ligotons avec des intentions, sans tenir compte du fait que toute intention restreint, voire même exclut la vie. Nous croyons pouvoir, grâce à une intention, éclairer une obscurité et, ce faisant, nous passons à côté de la lumière. Comment pouvons-nous avoir l'outrecuidance de vouloir savoir d'avance d'où nous viendra la lumière ? » LR, p.170.

Wie kannst du am Hohngelächter leiden, wenn du mit mir sprichst mit den Worten, die ich dir gebe? Weißt du denn, wer ich bin? Hast du mich umfasst, abgegrenzt und zu einer toten Formel gemacht? Hast du die Tiefe meines Abgrundes gemessen und alle die Wege ausgeforscht, die ich dich noch führen werde? Dich kann ein Hohngelächter nicht anfechten, wenn du nicht eitel bist bis ins Mark deiner Knochen⁶²⁹.

Ainsi, la vanité du moi consistant à appréhender l'âme et son monde par l'esprit de ce temps est elle-même vaine et folle : elle reviendrait à réduire (mutiler) l'âme à une « formule morte », inadéquate naturellement vis-à-vis de sa nature *vivante*. Nous reviendrons à ces points sur la philosophie de la vie.

f. « Descente aux enfers vers l'avenir »

Le chapitre suivant décrit la première descente volontaire de Jung dans ses propres profondeurs, au 12 décembre 1913. Lors de son séminaire de 1925, il raconta comment eut lieu cette première auto-expérimentation, la première séance de ce qu'il nommera plus tard l'imagination active. Sentant que son entreprise nécessita à ce moment une introspection plus poussée, il décida d'imaginer qu'il creusait un trou, et d'accepter cette imagination comme « parfaitement réelle »⁶³⁰. Il dit à ce propos :

This is naturally somewhat difficult to do—to believe so thoroughly in a fantasy that it leads you into further fantasy, just as if you were digging a real hole and passing from one discovery to another. But when I began on that hole I worked and worked so hard that I knew something had to come of it—that fantasy had to produce, and lure out, other fantasies⁶³¹.

Il se sentit descendre ainsi, et arriva à un endroit où il ne lui était plus possible de descendre plus. Il décida alors d'emprunter un chemin à cette profondeur. La suite de ce témoignage se retrouve dans le *Liber Novus*.

⁶²⁹ LN, p.237 ; « Comment peux-tu souffrir du rire sarcastique quand tu parles avec moi en utilisant les mots que je te donne ? Sais-tu bien qui je suis ? M'as-tu cernée, délimitée, as-tu fait de moi une formule morte ? As-tu mesuré la profondeur de mon abîme et exploré tous les chemins sur lesquels je te conduirai encore ? Un rire sarcastique ne peut pas t'inquiéter si tu n'es pas vaniteux jusqu'à la moelle. » LR, p.170.

⁶³⁰ AP, p.51 – traduction personnelle.

⁶³¹ AP, p.51.

La narration raconte la vision pleine de détails de Jung : il se retrouve dans un abîme profond, marchant dans une boue noire. Il trouve une pierre rouge recouvrant un trou dans la roche et voit avec effroi dans l'ouverture la dépouille d'un homme emportée par les flots ; puis un soleil rouge illuminant l'eau et mille serpents rampant des parois sur le soleil pour le recouvrir, avant qu'un jet de sang ne jaillisse de l'obscurité nouvelle.

Après la vision, Jung réfléchit à celle-ci, encore dans la première couche de narration (donc toujours au 12 décembre 1913) :

Wie fern ist alles, und wie zurückgekehrt bin ich! Mein Geist ist ein Quälgeist, er zerreißt mein inneres Schauen, möchte alles zerlegen und auseinanderreißen. Noch bin ich Opfer meines Denkens. Wann kann ich meinem Denken Ruhe gebieten, dass meine Gedanken, die widerspenstigen Hunde, zu meinen Füßen kriechen? Wie kann ich je hoffen, deine Stimme lauter zu vernehmen, deine Gesichte klarer zu sehen, wenn alle meine Gedanken mich umheulen?⁶³²

Nous comprenons que la vision s'est terminée, que la conscience de Jung revient à la surface et que sa pensée dirigée reprend le dessus – confirmant ainsi la mécanique des processus psychiques d'introversion et d'extraversion telle que décrite dans notre étude : son esprit, sa pensée, voulant « tout mettre en pièces » (travail d'interprétation et de compréhension), l'éloignent de son expérience, pour laquelle il dut mettre de côté cette forme de pensée. La relation entre les visions, la voix de l'âme et les pensées de Jung est clairement décrite dans la dernière phrase : l'un chasse l'autre. Il ajoute à cette dialectique son savoir, la science, et son jugement conscient du côté de ses pensées :

*Mein Wissen hat ein Heer von tausend Rednern mit Stimmen wie Löwen; die Luft zittert, wenn sie reden, und ich bin ihr wehrloses Opfer. Halte weg von mir das kluge Erklären, die Wissenschaft, jenen üblen Kerkermeister, der die Seelen bindet und in lichtleeren Zellen sperrt. Aber vor allem schütze mich vor der Schlange des Urteils, die nur der Oberfläche eine Heilschlange ist, in deiner Tiefe aber höllisches Gift und qualvolles Verenden*⁶³³.

⁶³² LN, p.237 sq. ; « Comme tout est lointain et comme je suis revenu ! Mon esprit est un esprit tracassier, il déchire ma vision intérieure, voudrait tout mettre en pièces, tout démanteler. Encore et toujours, je suis victime de ma pensée. Quand pourrai-je obliger ma pensée à se tenir tranquille pour que mes pensées, ces chiens récalcitrants, rampent à mes pieds ? Comment puis-je jamais espérer entendre ta voix résonner plus fort, distinguer plus clairement tes visions quand toutes mes pensées hurlent autour de moi ? », LR, p.175.

⁶³³ LN, p.238 – italiques ajoutés; « Mon savoir à une armée de mille orateurs qui ont des voix de lions ; l'air vibre quand ils parlent, et je suis leur victime sans défense. Garde éloignées de moi les explications judicieuses,

Toutes ces caractéristiques du Moi bloquent, comme les qualités citées dans la partie précédente, l'expérience de l'âme.

g. « Division de l'esprit »

Remarquons avant toute chose le titre de ce chapitre : division de l'esprit, reprenant littéralement l'étymologie du terme de schizophrénie introduit dans la psychiatrie quelques années auparavant par Bleuler pour décrire la caractéristique principale du trouble en question, la dissociation : *schizein* (fractionnement) et *phrèn* (esprit). Soulignons que le chapitre est rédigé en 1914, et donc correspond à la narrativisation d'un discours *sur* la folie – non *de* la folie.

Cette division s'exprime par un dialogue confus entretenu par le moi avec l'âme, dans lequel la compréhension – et donc l'entente – semblent impossibles. Le moi se représente dans la lumière du sens et du savoir et voit l'âme dans les ténèbres de « propos insensés »⁶³⁴, du non-sens. Il s'accroche au savoir, où il trouve « sécurité » et « terre ferme » - puisqu'il se meut sur la surface visible des choses et défend l'expérience des profondeurs. Mais alors s'introduit un nouvel enseignement de l'âme :

Die Seele: "Wer gibt dir Gedanke und Wort? Schaffst du sie? Bist du nicht mein Knecht, ein Empfangender, der vor meiner Türe liegt und mein Almosen aufließt? Und du wagst es zu denken, dass das, was du ersinnst und sprichst, Unsinn sein könnte? Weißt du noch nicht, dass es aus mir kommt und mir gehört?"⁶³⁵

Nous trouvons ici les prémices de l'enseignement d'Élie sur l'objectivité de l'âme et du monde intérieur : l'âme indique que les pensées du Moi proviennent en réalité d'elle-même, et que le Moi n'est en quelque sorte qu'un médiateur *inconscient* entre l'âme et sa conscience. Après que le Moi s'emporte contre l'âme et lui dise que ses propos signifient que sa colère

la science, ce terrible géôlier qui enchaîne les âmes et les enferme dans des cellules obscures. Mais surtout protège moi du serpent du jugement qui n'est qu'en surface un serpent salvateur, mais dans tes profondeurs un poison infernal et une mort atroce. » LR, p.175.

⁶³⁴ LN, p.240 ; LR, p.183.

⁶³⁵ LN, p.240 ; « Qui te donne idées et paroles ? Les crées-tu ? N'es-tu pas mon serviteur, un homme qui, allongé devant ma porte, reçoit et ramasse mon aumône ? Et tu oses penser que ce que tu penses et dis pourrait être privé de sens ? Ne sais-tu pas encore que cela vient de moi et m'appartient ? » LR, p.184.

proviendrait alors d'elle-même, elle répond : « c'est une guerre intestine »⁶³⁶. Le Moi se demande alors : « Es-tu névrosé ? Sommes-nous névrosés ? »⁶³⁷. Il prend conscience de son antagonisme et du caractère belligérant de sa relation à son âme : « Non, je ne peux pas quitter vaincu le champ de bataille. Je veux te saisir, t'étouffer, bouffon, singe »⁶³⁸.

Soulignons que l'introduction nosologique de la névrose dans ce discours du *Cahier Noir* 2 fut supprimée de la narration du *Liber Novus*, libre de toute catégorie psychopathologique. La dissociation dont il est question dans ce chapitre est donc celle du Moi et de l'âme, que Jung comprend comme névrotique. Le titre très ambivalent décrit la bataille entre ces deux instances psychiques, résultant de l'attitude du Moi (ayant refoulé depuis plusieurs années son âme). Cette ambivalence ne doit en aucun cas être comprise comme une légèreté trompeuse de Jung : nous postulons qu'il hausse ainsi cette dissociation spécifique à la hauteur de celle trouvée dans la schizophrénie : *la première devient ainsi folie au même titre que la seconde*.

La suite de l'ouvrage raconte le rapprochement du Moi avec l'âme et l'évolution de leur relation. Nous closons donc notre étude de la première couche narrative sur la « folie du moi isolé » ici, pour nous pencher sur la seconde couche narrative des mêmes chapitres, dans laquelle Jung élabore une interprétation de son expérience. L'*Ebauche* intitule le chapitre « Descente aux enfers vers l'avenir » : « Le Mystère : première nuit ». Le *Liber Novus* situe lui l'ouverture du Mystère à la rencontre avec Élie et Salomé. Indubitablement, ce Mystère est le même que le *Mysterium* auquel nous avons prêté plusieurs analyses dans les deux premiers chapitres de notre étude : l'entrée dans le Mystère est le regain du moi poreux de Jung, le rapprochement avec son âme, la rupture de leur antagonisme, de la dissociation (aussi entre personnalité 1 et 2 selon les termes de Jung). Malgré le caractère équivoque du moment d'entrée dans le mystère dans la narration du *Livre Rouge*, Jung considéra qu'il eut lieu entre le 12 et le 21 décembre 1913. Nous pourrions émettre l'hypothèse que Jung, dans son élaboration du volume calligraphié, préféra déplacer l'entrée dans le Mystère à la rencontre avec Élie et Salomé en raison du caractère spécifique des chapitres – et donc visions – se situant entre « Descente aux enfers vers l'avenir » et « Rencontre » : « Division de l'esprit » traite de l'antagonisme entre le moi et l'âme ; « Le meurtre du héros » raconte le rêve de l'assassinat de Siegfried, que Jung ne parvint tout d'abord pas à comprendre et qui traite, nous le verrons plus tard, d'un moment important dans l'évolution de la dissociation Moi/âme ;

⁶³⁶ LN, p.240 ; LR, p.184.

⁶³⁷ LN, p.240 n.105 ; LR, p.184 n.104.

⁶³⁸ LN, p.241 ; LR, p.184.

dans « La conception de Dieu », le Moi trouve le monde intérieur encore « faible et artificiel »⁶³⁹, ce qui témoigne du caractère encore trop nébuleux de l'expérience pour qu'on puisse vraiment parler de vécu du monde intérieur.

3) Formulation théorique de l'expérience de dissociation

h. L'homme coupé de son âme

Comme nous l'avons évoqué plus haut, la seconde couche narrative du *Liber Novus*, écrite lors de l'élaboration de l'*Ebauche* entre l'été 1914 et l'été 1915, doit être différenciée de l'expérience visionnaire directe : si la première couche narrative correspond à la prise de note fidèle et immédiate des visions, la seconde couche est rédigée *a posteriori* et correspond à une réflexion sur les visions, à une formulation théorique du matériel premier. C'est donc sur cette partie que nous allons désormais nous pencher, car c'est ici que nous trouvons ce que Jung a *compris* de son expérience, dont nous avons traité jusqu'ici le *vécu* direct. Gardons présent à l'esprit pendant cette étude que ces réflexions ont été élaborées après que Jung eut vécu l'expérience de transformation de la personnalité narrée dans le *Liber Novus* – du moins jusqu'à la fin du deuxième chapitre des *Épreuves* – et qu'il avait donc reçu tout l'enseignement (ou l'initiation pourrions-nous dire) contenu dans l'ouvrage : il était lors de la rédaction de l'*Ébauche*, lors de ces formulations théoriques, bien plus avancé dans ce processus qu'au moment où nous avons laissé notre analyse de la première couche narrative.

Les réflexions de Jung sur sa propre « perte d'âme » commencent dans le chapitre « Retrouvailles avec l'âme », où il compare le savoir qu'il avait de celle-ci avant son expérience puis *a posteriori*. Il en arrive à la conclusion qu'en raison de son appréhension unilatérale du monde et de son approche scientifique (moi isolé – pensée scientifique – extraversion), le savoir qu'il avait sur l'âme jusqu'en 1913 était erroné :

Ich war damals noch ganz befangen im Geiste dieser Zeit und dachte anders von der menschlichen Seele. Ich dachte und sprach viel von der Seele, ich wusste viele gelehrte Worte über sie, ich habe sie beurteilt und einen Gegenstand der Wissenschaft aus ihr gemacht. Ich bedachte nicht, dass meine Seele nicht der Gegenstand meines Urteilens und

⁶³⁹ LN, p.242 ; LR, p.191.

Wissens sein kann; viel mehr ist mein Urteilen und Wissen Gegenstand meiner Seele⁶⁴⁰.

Jung reconnaît ici que c'est précisément l'approche extérieure, scientifique, de l'âme, qui ne peut déboucher qu'à sa méconnaissance. La dernière phrase résulte d'une prise de conscience évoquée plus haut, lorsque l'âme lui enseigna que ses idées et paroles lui viennent d'elle, et qu'en aucun cas le Moi ne les crée lui-même⁶⁴¹. Il y a donc renversement de l'objet de connaissance et de la voie de connaissance : le Moi pensait que son jugement, sa pensée, l'amenaient au savoir sur l'âme ; mais il comprend que c'est l'âme qui dévoile son savoir au Moi. L'âme se trouve ici mystérieuse, inconnue, non pas car la science n'est pas encore assez avancée pour la saisir, mais de par sa nature même : elle est inconnue car *trop grande* (incommensurable) et *vivante*, la pensée ne peut la saisir, la pensée en tant qu'outil d'appréhension de l'objet de connaissance n'est pas adaptée – de plus qu'elle émane de cet objet lui-même.

Il continue :

Daraus lernen wir, was der Geist der Tiefe von der Seele hält: Er sieht sie an als *ein in sich selber bestehendes lebendiges Wesen*, und damit widerspricht er dem Geiste dieser Zeit, dem die Seele eine vom Menschen abhängige Sache ist, die sich beurteilen und einordnen lässt und *deren Umfang wir begreifen können*. Ich habe einsehen müssen, dass das, was ich zuvor meine Seele genannt habe, gar nicht meine Seele gewesen ist, sondern *ein totes Lehrgebäude*⁶⁴².

Les réflexions sur la perte de l'âme sont donc introduites par une remise en question de Jung sur sa fonction de scientifique et sur le rôle de la science dans la découverte de l'âme. Son expérience vivante de la réalité de l'âme, que nous étudierons plus bas, le mène à accepter qu'il se fut jusque-là, pendant sa carrière de psychiatre et de chercheur, trompé *fondamentalement* sur la nature de l'âme. Ce renversement de l'accès à la connaissance de

⁶⁴⁰ LN, p.232 ; « J'étais alors encore entièrement prisonnier de l'esprit de ce temps et avais une autre opinion de l'âme humaine. Je réfléchissais et parlais beaucoup de l'âme, je connaissais beaucoup de mots savants la concernant, je l'ai jugée et en ai fait un objet de science. Je n'ai pas songé que mon âme ne peut pas être l'objet de mon jugement et de mon savoir ; mon jugement et mon savoir sont bien plus l'objet de mon âme. », LR, p.150.

⁶⁴¹ LN, p.240; LR, p.184.

⁶⁴² LN, p.240 – italiques ajoutés; « Nous apprenons ainsi ce que l'esprit des profondeurs pense de l'âme : il la considère comme un être vivant existant par lui-même et il contredit ainsi l'esprit de ce temps pour qui l'âme est une chose qui dépend de l'homme, qui peut être jugée et classifiée, et dont nous pouvons saisir l'ampleur. J'ai dû reconnaître que ce que j'appelais autrefois mon âme n'avais absolument pas été mon âme, mais une construction doctrinale sans vie. » LR, p.151.

l'âme n'est pas nouveau – mais représente l'approche essentielle des traditions mystiques de par le monde (nous pensons notamment aux courants orientaux – ce qui situe le discours du *Liber Novus* dans une ligne particulière), comme en témoigne par exemple l'enseignement du mystique indien Rajneesh Chandra Mohan Jain, plus connu sous le nom d'Osho :

Western psychology tries to understand mind from the outside. The very approach makes mind material. Only matter can be understood from outside, because matter has no inside to it. The mind can only be understood from the inside, because mind has no outside to it – that's the first thing. That's why psychology goes on becoming more behavioristic, more and more materialistic, more and more mechanical – and more and more suspicious about the soul of man. The soul is completely denied by Western psychology. Not that the soul does not exist, but because the very approach prohibits it, the very approach becomes a limitation⁶⁴³.

Jung explique alors avoir changé d'approche pour avoir accès à l'âme : « Il a donc fallu que je m'adresse à mon âme comme à quelque chose de lointain et d'inconnu qui n'existe pas par moi mais par qui j'existe »⁶⁴⁴. Il s'agit ici de l'aveu d'acceptation des rapports de nature entre le Moi et l'âme : Jung pensait avant son expérience être le réceptacle de l'âme, et pouvoir accéder à elle et la cerner par la pensée dirigée ; l'expérience lui démontra qu'il est en réalité une émanation partielle de l'âme et que la grandeur de celle-ci ne peut ainsi pas être appréhendée comme il le pensait jusque-là. Ainsi donc :

Der Geist dieser Zeit nämlich ließ mich an meine Vernunft glauben; er ließ mich ein Bild meiner selbst sehen, als eines Führers mit reifen Gedanken. Der Geist der Tiefe aber lehrt mich, dass ich ein Diener bin, und zwar der Diener eines Kindes⁶⁴⁵.

Nous reviendrons à la question de l'enfant mentionné ici dans le sous-chapitre 3 de cette partie de notre étude. La remise en question ne porte donc pas uniquement sur le rôle de psychiatre et de scientifique de Jung, mais sur sa propre personne, au fur et à mesure que sa connaissance de l'âme croît. C'est ainsi lui-même qu'il a fui jusque-là, une part inconnue de

⁶⁴³ Osho, *Enlightenment is Your Nature: The Fundamental Difference between Psychology, Therapy, and Meditation*. London: Watkins, 2017, p.58 sq.

⁶⁴⁴ LN, p.232; LR, p.151.

⁶⁴⁵ LN, p.234; « L'esprit de ce temps me faisait croire à ma raison ; il me montrait une image de moi-même qui était celle d'un guide aux idées abouties. Mais l'esprit des profondeurs m'enseigna que je suis un serviteur, le serviteur d'un enfant. » LR, p.157.

lui-même, s'identifiant à une image artificielle et erronée (le guide aux idées abouties) : « Tu veux apparemment échapper à toi-même pour ne pas devoir vivre ce que tu n'as pas vécu jusqu'à maintenant »⁶⁴⁶.

Nous avons vu, dissertant sur le chapitre « L'âme & Dieu », que Jung y introduisait les prémices de l'idée d'*esse in anima* en écrivant qu'à ce moment (14 novembre 1913), il avait le sentiment d'avoir traversé les choses (à comprendre les choses du monde, de l'apparence extérieure) et qu'il trouva son âme derrière toutes ces choses. Cela signifie que l'aspect extérieur des choses n'est qu'une coquille vide si les divers aspects de l'âme se cachant derrière toute chose ne sont pas appréhendés dans le même temps. N'appréhender que la matière des choses et du monde n'est qu'une appréhension partielle, c'est uniquement la moitié de la chose qui est ainsi prise en compte.

La vie qu'il vécut avant cette expérience se révèle donc être très partielle, et d'une certaine manière vide, puisque c'est le lot de celui qui ne trouve pas son âme :

Wessen Begehren sich also von den äußeren Dingen abwendet, de gelangt an den Ort der Seele. Findet er die Seele nicht, so wird ihn das Grauen der Leere befallen, und die Angst wird ihn mit vielfach geschwungener Geißel hinaustreiben in ein verzweifelteres Streben und in ein blindes Begehren nach den hohlen Dingen dieser Welt. *Er wird zum Narren* seines endlosen Begehrens und verliert sich von seiner Seele weg, um sie nie wieder zu finden. *Er wird hinter allen Dingen rennen, er wird sie alle an sich reißen, nicht aber seine Seele finden, denn er fände sie nur in sich.* Wohl lag seine Seele in den Dingen und in den Menschen, aber der Blinde ergreift die Dinge und die Menschen, nicht aber seine Seele in den Dingen und in den Menschen. Er weiß nichts von seiner Seele⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ LN, p.233; LR, p.156.

⁶⁴⁷ LN, p.232 – italiques ajoutés; « Celui dont le désir se détourne des choses extérieures parvient au siège de l'âme. S'il ne trouve pas l'âme, l'horreur du vide s'emparera de lui et la peur le poussera à coups de fouet encore et encore dans une quête désespérée des choses creuses de ce monde auxquelles il aspirera aveuglément. Il deviendra le bouffon de son désir sans fin, s'éloignera de son âme et la perdra pour ne jamais la retrouver. Il courra après toutes les choses, il les tirera toutes vers lui, mais ne trouvera pas son âme, car il ne la trouverait qu'en lui. Son âme se trouvait bien dans les choses et dans les hommes, mais l'aveugle s'empare des choses et des hommes, et non de son âme dans les choses et les hommes. Il ne sait rien de son âme. » LR, p.151.

Ce passage explicite précisément cette question de l'*esse in anima* et de la manière dont l'âme ne peut être trouvée qu'à l'intérieur de soi et doit être *reconnue* dans les choses extérieures (reconnaissance de projection et retrait de la projection). Le vécu unilatéralement extérieur de la vie entraîne la perte de l'âme, qui est une folie (celui qui perd son âme est un « Narr ») puisqu'elle implique un vécu creux, vide. C'est une folie clairement morbide pour Jung : « Qui ne recherche que des choses s'appauvrit à mesure que grandit sa richesse extérieure *et son âme sombre dans une longue maladie* »⁶⁴⁸. Ces conclusions, Jung les applique aussi consciencieusement à lui-même – à l'inverse pourrions-nous dire qu'il universalise sa vision de lui-même ici -, considérant n'avoir été qu'une moitié d'homme : « Cette parabole des retrouvailles avec l'âme, mes amis, est destinée à vous montrer que vous n'avez vu en moi que la moitié d'un homme, car mon âme m'avait perdu »⁶⁴⁹.

Sa vie entre 1902 et 1913, Jung la voit donc comme mutilée, vécue à moitié, et morbide – cela nous laisse imaginer ce qu'il pensa à ce moment de son œuvre scientifique et de ses théorisations réalisées jusque-là. Nous avons commencé à évoquer plus haut la dialectique établie dans la narration du *Livre Rouge* entre « sens », « non-sens » et « sur-sens » ; le « sens » appartenant au monde rationnel de « l'esprit de ce temps ». Jung relègue dans cette seconde couche narrative le sens et l'attitude scientifique moderne à une conception erronée de l'appréhension du monde :

Das, dessen ihr bedürftet, kommt aus euch selber, nämlich die Bedeutung der Dinge. Die Bedeutung der Dinge ist nicht der ihnen eigentümliche Sinn. *Dieser Sinn steht in den gelehrten Büchern. Die Dinge haben keinen Sinn*⁶⁵⁰.

Nous verrons un peu plus bas que Jung considère deux manières d'appréhender les « choses » extérieures : par leur aspect extérieur, vide, ou bien en tenant compte de sa propre âme projetée dans la « chose ». La chose vide a un sens, décrit dans son apparence, dans sa manifestation matérielle, par la science. Mais « les choses n'ont pas de sens » par elles-mêmes, ou celui-ci n'a pas d'importance vis-à-vis de la signification de la chose, qui implique une prise de conscience de la participation mystique entre soi et la chose⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ LN, p.232 n.41 ; LR, p.152 n.43 – italiques ajoutés.

⁶⁴⁹ LN, p.232 n.43 ; LR, p.152 n.44.

⁶⁵⁰ LN, p.239 ; « Ce dont vous avez besoin, la signification des choses, vient de vous-mêmes. La signification des choses n'est pas le sens qui leur est propre. Ce sens-là est dans les livres savants. Les choses n'ont pas de sens » LR, p.179 – italiques ajoutés.

⁶⁵¹ Voir les deux pages suivantes. Nous reviendrons sur ces réflexions sur la signification des choses dans le quatrième chapitre de notre étude.

Dans le chapitre « Le désert », Jung précise ses réflexions sur l'introversion et l'extraversion, en relation avec les rapports entretenus entre l'homme et ses pensées.

Auch von meinen Gedanken musste ich mich absondern dadurch, dass ich mein Begehren von ihnen wegwandte. Und alsbald merkte ich, dass mein Selbst zur Wüste wurde, wo einzig die Sonne ungestillten Begehrens brannte⁶⁵².

Ce passage décrit le début du mouvement d'introversion de Jung – thématiqué dans le *Liber Primus* – de manière imagée. Le détachement des pensées correspond à l'abandon de la pensée dirigée (et de l'intellect, puisque l'intelligence est une des caractéristiques de « l'esprit de ce temps »⁶⁵³), et le « désir » peut être compris comme la libido : c'est en se détachant de sa raison et de sa pensée dirigée que sa libido put s'orienter vers l'intérieur, s'introvertir, et que Jung put prendre conscience de l'intériorité morbide (le désert stérile) car jusque-là abandonnée par la libido. S'ensuit un bref précis méthodique sur l'extraversion et l'introversion, en détaillant les conséquences :

Sahest du nicht, als deine Schöpferkraft sich zur Welt wandte, wie sich unter ihr und durch sie die toten Dinge bewegten, wie sie wuchsen und gediehen, und wie deine Gedanken in reichen Flüssen strömten? Wenn sich nun deine Schöpferkraft dem Orte der Seele zuwendet, so wirst du sehen, wie deine Seele ergrünt und wie ihr Acker wundersame Frucht trägt⁶⁵⁴.

Cette seconde couche de rédaction peut, outre ses dimensions théoriques, être lue en de nombreux endroits comme un livre d'exercices spirituels, à l'image de ceux d'Ignace de Loyola, auxquels Jung consacra un cycle de cours au semestre d'hiver 1939-1940 de l'ETH de Zurich. Ces « exercices » sont des produits directs de l'expérience qu'il eut quelques mois avant qu'il ne les écrive, et ici de la voie qu'il trouva pour sortir de cet état qu'il considérait comme morbide, qu'était sa « perte d'âme ».

Jung disserte ensuite sur la transformation des rapports entre l'homme et le monde extérieur, en particulier avec trois instances de ce dernier : les choses, les humains et les pensées, après l'expérience de transformation de la personnalité par laquelle il est passé. À

⁶⁵² LN, p.236 ; « De mes pensées aussi, je dus me séparer en détournant d'elles mon désir. Et bientôt je remarquai que mon Soi devenait un désert où seul brillait le soleil d'un désir inassouvi. » LR, p.166.

⁶⁵³ LN, p.237 ; LR, p.171.

⁶⁵⁴ LN, p.236 ; « N'as-tu pas vu, lorsque ta puissance créatrice s'est tournée vers le monde, que les choses mortes se mouvaient sous elle et à travers elle, qu'elles poussaient et se développaient et que tes pensées coulaient jusqu'à former d'abondantes rivières ? Si ta puissance créatrice se tourne à présent vers l'endroit où réside ton âme, tu verras ton âme verdier et sa terre porter des fruits étranges. » LR, p.166.

comprendre : les relations de l'homme coupé de son âme au monde extérieur en comparaison à celles de l'homme vivant en harmonie avec son âme :

... sondern mit Gier warden sie sich auf die Dinge, Menschen und Gedanken zurückwerfen, deren Sklaven sie von da an werden. Denn den hat es sich klar erwiesen, dass dieser Mensch unfähig ist, jenseits von Dingen, Menschen und Gedanken auszuharren, und darum *werden sie zu seinen Herren, und er wird ihr Nar, denn er kann ohne sie nicht sein*, nicht einmal so lange, bis seine Seele zum fuchtbaren Felde geworden ist. Auch der, dessen Seele ein Garten ist, bedarf der Dinge, Menschen und Gedanken, *aber er ist ihr Freund und nicht ihr Sklave und Narr*⁶⁵⁵.

L'homme coupé de son âme (qui se jette sur le monde extérieur au lieu de prendre le temps de la transformation résultant de l'introversion prolongée) est esclave et bouffon (Narr !) soumis aux choses, aux humains et aux pensées – à ses propres pensées ! Il est en outre appuyé que cette relation est une relation de dépendance vis-à-vis de ces éléments du monde extérieur (« sans eux, il ne peut exister »). Ces réflexions sont des théorisations sur l'étiologie et certains symptômes de la folie de l'homme coupé de son âme. Celui-ci n'a pas d'ancrage intérieur, de base stable pour se tenir debout sans s'appuyer sur les choses extérieures. Il est dépendant de ces éléments du monde extérieur pour son existence, *il n'existe pas par lui-même*.

En revanche, « celui dont l'âme est un jardin », qui vit en relation constante avec son intériorité, n'est plus soumis au monde extérieur, il n'est plus dépendant de ces éléments, et transforme ainsi sa relation à ceux-ci. Il n'est plus l'esclave des pensées car il a appris qu'elles ne lui appartiennent pas, qu'elles sont initiées par l'âme et qu'il doit les considérer comme des objets autonomes auxquels il n'est pas soumis – qu'il peut aussi contrôler, ou dont il peut se détacher. Il n'est plus l'esclave des humains car il n'est plus dépendant d'eux : la relation de participation mystique, dans laquelle il aimait sans le savoir sa part d'âme qu'il projetait en autrui, fait place à une saine relation d'individu autonome à humain. La part d'âme projetée,

⁶⁵⁵ LN, p.236 – italiques ajoutés; « ... alors de nouveau, ils se jetteront avidement sur les choses, les humains et les pensées dont ils deviendront dorénavant les esclaves. Car il sera ainsi clairement établi que cet homme est incapable de demeurer par delà les choses, les humains et les pensées et c'est pourquoi ils deviendront ses maîtres et il deviendra leur bouffon, car sans eux, il ne peut exister, même pas jusqu'à ce que son âme soit devenue un champ fertile. Celui dont l'âme est un jardin a lui aussi besoin des choses, des humains et des pensées, mais il est leur ami et non leur esclave ni leur bouffon. » LR, p.166.

essence du rapport de dépendance, est intronisée, est remise à la place qui est sienne et l'autre peut être considéré dans son individualité, une relation saine peut être établie.

La temporalité de l'introversion tient une place particulière dans ce passage. Dans l'allégorie, il faut que l'homme attende un certain temps dans le désert pour que celui-ci, auparavant stérile, se vivifie et commence à engendrer des fruits. Le Moi, dans la narration, passa ainsi vingt-cinq nuits dans le désert avant que celui-ci ne s'anime. Cette temporalité semble être une mesure du degré d'éloignement de l'homme à son âme :

*So fremd war mir selber der Geist der Tiefe, dass ich fünfundzwanzig Nächte gebraucht habe, um ihn erfassen zu können. Und dann noch war er mir so fremd, dass ich nicht sehen und fragen konnte. Er musste als Fremder von fernher und von unerhörter Seite an mich kommen. Er musste mich rufen. Nicht ich konnte ihn anreden, wissend um ihn und seine Natur*⁶⁵⁶.

Cet éloignement, formulé sous le terme du caractère « étranger » de l'âme, confirme une nouvelle fois nos réflexions sur le *Mysterium* et le tout-étranger. Ici, Jung se rapproche de cette étrangère qu'est son âme et donc du *Mysterium* – comme stipulé dans la narration avec la rencontre avec Élie et Salomé.

Jung souligne ensuite le caractère morbide de l'état psychique de l'homme coupé de son âme, le mettant sur pied d'égalité avec celui de l'homme identifié à l'esprit des profondeurs⁶⁵⁷ :

Sprecht aber auch dann von krankem Wahne, wenn der Geist dieser Zeit einen Menschen nicht lässt und ihn zwingt, immer nur Oberfläche zu sehen, den Geist der Tiefe zu leugnen und sich selber für den Geist dieser Zeit zu halten⁶⁵⁸.

Le « diagnostic » donné ici est assez clair. Pour Jung, suite à son expérience – et comme nous le verrons, suite à l'adoption d'un nouveau point de vue (ou même d'une nouvelle « Weltanschauung ») –, l'homme qui s'identifie à l'esprit de ce temps refoule par conséquent l'esprit des profondeurs et tombe dans une forme de folie morbide. Mais il va ici plus loin : il nous indique que l'homme peut être soumis à ces deux esprits (qu'il soit du

⁶⁵⁶ LN, p.238 n.92 – italiques ajoutés ; « L'esprit des profondeurs m'était à moi-même *si étranger* que j'ai eu besoin de vingt-cinq nuits pour pouvoir le saisir. Et même alors, il m'était si étranger que je ne pouvais pas voir ni questionner. Il fallait que, de loin, en provenance de l'inouï, il vienne à moi en tant qu'étranger. Il fallait qu'il m'appelle. Moi, je ne pouvais pas lui adresser la parole, le connaissant, lui et sa nature. » LR, p.177 n.91.

⁶⁵⁷ Voir à ce sujet le sous-chapitre suivant.

⁶⁵⁸ LN, p.238 ; « Mais parlez aussi de folie morbide quand l'esprit de ce temps ne lâche pas un homme et l'oblige à ne toujours voir que la surface, à renier l'esprit des profondeurs et à se prendre lui-même pour l'esprit de ce temps. » LR, p.177.

temps ou des profondeurs) puisque c'est par exemple l'esprit de ce temps qui « ne lâche pas », c'est-à-dire qui *prend possession* de l'homme, suite à quoi l'homme s'identifie à lui. L'appréhension dévoyée du monde résultant de cette morbidité est bien celle cernée plus haut : l'homme ne voit que la surface, que la manifestation matérielle des choses, et celles-ci deviennent vides – comme l'homme lui-même par ailleurs, sa libido désertant son intériorité, il perd son âme. Nous verrons qu'il s'agit exactement du processus opposé pour la seconde forme de folie que nous traiterons dans la partie suivante de notre étude.

L'âme, privée ainsi de sa vie, s'exprime par la voix de l'esprit des profondeurs pour forcer l'homme à se tourner vers elle :

Weil ich im Geiste dieser Zeit befangen war, musste mir dieses geschehen, was mir eben in dieser Nacht geschah, dass nämlich der Geist der Tiefe mit Macht hervorbrach und den Geist dieser Zeit mit gewaltiger Woge hinwegräumte⁶⁵⁹.

Il s'agit alors de cette guerre intestinale, que l'âme mentionna dans le chapitre « Division de l'esprit » : l'homme vivant sa vie de manière unilatérale et partielle, la partie laissée pour compte, refoulée, non-vécue, entre en conflit (de manière névrotique) avec la première : « je me battais contre mes propres reflets. Une guerre intestinale faisait rage en moi. J'étais à moi-même assassin et assassiné »⁶⁶⁰. La souffrance générée par ce conflit intérieur, tout d'abord inconscient, est la réelle crise de Jung⁶⁶¹, et non la psychose, comme il est d'usage considéré.

Les parties narratives traitant de la folie de l'homme coupé de son âme, comme Jung la vécut, s'arrêtent au moment de l'entrée dans le *Mysterium* – puisqu'il s'agit par définition de l'entrée dans le domaine de l'âme. Les élaborations théoriques sur cette forme de folie sont donc développées avant tout dans cette partie du *Liber Novus*. Mais Jung précise en certains endroits du *Liber Secundus* des points particuliers de sa pensée à ce sujet, notamment sur les rapports du Moi à la pensée et aux idéaux, à la morale. La pensée dont il est question ici, lorsqu'elle n'est pas spécifiée par Jung, est la pensée dirigée, qu'il alloue à l'appréhension du monde extérieur, à l'homme vivant sous l'égide de l'esprit de ce temps.

Nous avons analysé les passages narratifs portant sur la manière dont l'homme pouvait se rendre esclave du monde extérieur (choses, humains et pensées) et être possédé par l'esprit de

⁶⁵⁹ LN, p.238 ; « Parce que j'étais prisonnier de l'esprit de ce temps, il fallait que m'arrive ce qui m'est arrivé cette nuit-là, il fallait que l'esprit des profondeurs surgisse avec violence et balaye d'une vague puissante l'esprit de ce temps » LR, p.177.

⁶⁶⁰ LN, p.241; LR, p.186.

⁶⁶¹ Voir la seconde partie du quatrième chapitre de notre étude.

ce temps – ce qui exprime de différentes manières le même état psychique. Jung développe ces réflexions sur l'idéalisme dans le chapitre « Les restes d'anciens temples » du *Liber Secundus* :

Die Ideale sind ihrem Wesen nach gewünscht und gedacht, und insofern sind sie, aber nur insofern. Aber ihr wirksames Sein ist nicht zu leugnen. Wer meint, seine Ideale wirklich zu leben oder leben zu können, der hat den Größenwahn und benimmt sich wie ein Verrückter, indem er sich zum Ideal hinaufschau spielt; [...] Wenn du das Opfer des Ideals geworden bist, dann schnappt das Ideal über, spielt Karneval mit dir und fährt am Aschenmittwoch zur Hölle. Das Ideal ist ein Werkzeug, das man auch jederzeit weglegen kann, eine Fackel auf dunklem Wege. Wer aber auch am Tag mit Fackeln herumläuft, ist ein Narr⁶⁶².

Les idéaux ne sont ici pas uniquement liés au domaine de la pensée, mais leur existence dépend très clairement de cette fonction psychique – ils appartiennent donc au monde extérieur et à l'esprit de ce temps. Le diagramme introduit en début de notre travail, que Jung présenta lors d'un de ses cours à l'ETH, confirme cette conception, sous d'autres termes⁶⁶³. Nous pouvons ainsi considérer cette élaboration dans le discours du *Livre Rouge* comme une gestation de l'idée présentée à l'ETH. De la même manière que l'homme qui s'identifie à l'esprit de ce temps (ou est possédé par lui) devient fou car s'éloigne de lui-même, le processus est le même avec les idéaux, qui ne sont que des manifestations élaborées de la pensée, filtrées par une morale tout aussi conditionnée par la société et la culture. La « folie des grandeurs » ici mentionnée renvoie aux idées sur l'inflation psychique propre à la schizophrénie chez Jung, que nous traiterons dans le chapitre suivant – cela corrobore aussi l'idée selon laquelle la narration du *Livre Rouge* place sur un pied d'égalité, dans leur morbidité, l'identification à l'esprit de ce temps (ou la perte de l'âme) et l'identification à l'esprit des profondeurs⁶⁶⁴.

⁶⁶² LN, p.276 ; « Les idéaux sont par nature désirés et pensés et ils existent dans cette mesure et uniquement dans cette mesure. Mais on ne peut nier leur existence efficiente. *Qui croit vivre ou pouvoir vivre vraiment ses idéaux est atteint de la folie des grandeurs et il se comporte comme un fou en cabotinant vers l'idéal* ; [...] Une fois que tu es devenu la victime de l'idéal, cet idéal est pris de folie, il joue au carnaval avec toi et file en enfer, le mercredi des Cendres. L'idéal est un instrument que l'on peut aussi mettre de côté à tout moment, torche sur un chemin sombre. Mais celui qui se promène en plein jours avec des torches est un bouffon » LR, p.303 sq. – italiques ajoutés.

⁶⁶³ Voir diagramme chapitre I.

⁶⁶⁴ Voir les troisième et quatrième chapitres de notre étude – Voir aussi Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, p.98.

Concernant la pensée que nous avons ici qualifiée de conditionnée par la culture, Jung écrit plus loin une courte phrase lourde de sens – et de contre-sens : « Car notre esprit est devenu une putain insolente, un esclave des paroles forgées par l’homme et non plus la parole divine elle-même »⁶⁶⁵. Jung exprime ici l’idée d’une transformation de l’esprit au cours de l’histoire, liée à la transformation de la psyché de l’homme⁶⁶⁶. Si l’esprit était auparavant le troisième terme de la divinité dans la chrétienté, et le lien entre le divin transcendant et l’homme, il devint au cours des siècles, de par la transformation psychique de l’homme occidental, le mental, le réceptacle d’une pensée artificielle et conditionnée, car « forgée par l’homme », à laquelle il est soumis. Le divin est ainsi oublié, ou refoulé dans les profondeurs. Le *Logos* devient une pensée discursive, une « putain insolente » car toute-puissante dans le domaine de la psyché de l’homme soumis à l’esprit de ce temps.

Toujours en lien avec la morale et les idéaux, et pour introduire, d’avance, le chapitre suivant de notre étude, attardons-nous brièvement sur une autre image utilisée dans la narration pour signifier la forme de folie dont il est question ici :

Weil du nach deinem besten Dafürhalten das Gute vom Bösen trenntest und nur nach dem Guten trachtetest und das Böse, das du trotzdem tatest, verleugnetest und nicht auf dich nahmst, zogen deine Wurzeln nicht mehr die dunkle Nahrung der Tiefe, und dein Baum wurde krank und dürr⁶⁶⁷.

Nous verrons un peu plus tard en détail ce qu’il en est du mal dans le discours de l’ouvrage, idée fondamentale à la compréhension des réflexions de Jung sur la folie et sur la vie psychique en général dans ces années-là. Mais nous savons d’ores et déjà la place qu’il alloua à cette catégorie dans son appréhension du divin et du Mystère pendant son développement personnel jusqu’à la fin de ses études : le mal est une partie intégrante du divin et de la vie psychique de l’homme, qui doit aussi être vécu si Dieu l’exige. Le mal étant d’autre part une valeur morale consciente acquise dans un contexte culturel précis. La maladie de Jung, qui déclencha sa crise de 1913, est abordée ici sous cet angle particulier : c’est en reniant le mal, une partie intégrante de sa personnalité, que son « arbre tomba malade ». L’arbre est ici l’image de la vie psychique intégrale, reliant par ses racines les profondeurs au

⁶⁶⁵ LN, p.299 ; LR, p.391.

⁶⁶⁶ Voir à ce propos la deuxième partie de notre cinquième chapitre.

⁶⁶⁷ LN, p.300 ; « Parce que, conformément à ta conviction la plus profonde, tu séparais le bien du mal et tu n’aspirais qu’au bien, et que tu reniais et n’assumais pas le mal que tu faisais malgré tout, tes racines cessèrent d’absorber la nourriture obscure des profondeurs, et ton arbre tomba malade et se dessécha. » LR, p.396 sq.

divin. La maladie est donc un *déracinement* psychique entraînant le dessèchement de l'arbre – sa mort donc. La folie morbide de l'homme coupé de son âme est donc à comprendre comme une mort psychique d'une certaine manière, du moins un coma psychique : l'homme ne vit plus, il est condamné à ne faire qu'exister. Cette réflexion est à lire dans le contexte plus large de la philosophie de la vie développée dans le *Livre Rouge*, où c'est dans les profondeurs que s'obtient la vie, la possibilité de vivre pleinement⁶⁶⁸.

2 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 2 : L'EXPÉRIENCE DU CHAOS DES PROFONDEURS

Nous allons adopter la même méthode de travail pour ce sous-chapitre que lors du précédent : nous étudierons tout d'abord la première couche de rédaction, en suivant le déroulé de l'expérience immédiate de Jung – ce qui correspond en soi à une étude phénoménologique de l'expérience – puis la seconde couche rédactionnelle pour cerner les formulations théoriques nées de cette expérience. Nous nous attarderons moins sur le *Liber Primus* que sur le *Liber Secundus* dans cette partie, car selon le déroulé de la narration, le Moi lutte pour entrer dans le domaine de l'âme dans la première partie (où la folie de l'homme coupé de son âme est donc développée en détails) puis vit l'aventure odysseenne des profondeurs avant de connaître un mouvement de transcendance dans la seconde partie (qui traite donc de manière plus importante la forme de folie qui nous intéresse ici).

Ici, nous étudierons donc une autre forme de folie que celle dont il était question dans la partie précédente, une forme que nous avons néanmoins dû déjà évoquer, et que nous nommerons « la dissolution du moi dans le chaos des profondeurs » – ou « la folie des profondeurs » pour des raisons de brièveté. Cette dénomination nous permet, comme nous le verrons, de qualifier l'expérience de folie dont il est question ici de la manière la plus proche possible de sa description dans le discours de l'ouvrage, et de ne pas la dénaturer en y apposant une quelconque herméneutique.

a. Le chaos des profondeurs dans *Liber Primus*

⁶⁶⁸ Voir la troisième grande partie de notre étude.

Les premières mentions de la forme de folie en question ici sont intéressantes, car elles font directement référence à l'expérience de psychiatre de Jung entre 1900 et 1909 et à ses angoisses quant à une possible décompensation psychotique entre 1913 et début 1914.

Dans le chapitre « L'âme & Dieu », Jung cherche un moyen – et par là une langue, comme nous l'avons vu – pour s'adresser à son âme et dit :

Verzeih, wenn ich wie im Träume rede, wie ein Trunkener – bist du Got? Ist Gott ein Kind, ein Mädchen? Vergib, wenn ich Verwirrtes rede. Niemand hört mich. Ich rede still mit dir, und du weißt, dass ich kein Trunkener, kein Verwirrter bin...⁶⁶⁹

Un parallèle clair est fait ici entre l'état psychique du Moi (de par la manière dont il s'exprime), le rêve et l'ivresse. Les analogies entre l'état de rêve et la folie sont chose courante autour de 1900, comme l'explique Sonu Shamdasani dans son ouvrage *Jung and the Making of Modern Psychology*, analogies visant notamment à la compréhension d'un phénomène par l'étude de l'autre⁶⁷⁰. De la même manière, le Moi dit à Élie, en entrant dans le *Mysterium*, que tout lui semble, dans cet endroit, « prodigieux, empli de frayeur, comme dans un rêve »⁶⁷¹.

Le rapport entre la folie et l'ivresse quant à lui ne semble pas devoir être expliqué outre mesure : l'allusion est faite ici aux troubles de la pensée et de l'expression ; l'incohérence de la pensée étant naturellement observable dans les états psychotiques et dans l'ivresse. Jung exprime ainsi le jugement qu'il porte sur la langue et les raisonnements qu'il développe pour établir un lien avec son âme – un jugement intellectuel prisonnier de l'esprit de ce temps, comme nous l'avons vu plus haut. Mais il établit dès à présent que bien que personne (d'extérieur) ne peut l'entendre (ou le comprendre plutôt), l'âme *sait* qu'il n'est pas fou. L'état psychique de la folie est donc déjà relativisé entre le domaine de l'esprit de ce temps et celui de l'esprit des profondeurs.

Les développements du discours du Moi sur la folie des profondeurs continuent dans le chapitre « Du service de l'âme », où Jung précise un peu plus son appréhension de l'expérience d'introversion qu'il fait à ce moment-là, la dialectisant avec des questionnements liés à ses connaissances de psychiatre et avec la réflexion philosophique qu'il commence à établir entre sens, non-sens et sur-sens.

⁶⁶⁹ LN, p.233 ; « Pardonne-moi si je parle comme en rêve, comme un homme ivre – es-tu Dieu ? Dieu est-il un enfant, une jeune fille ? Pardonne mes propos confus. Personne ne m'entend. Je te parle en silence et tu sais que je ne suis ni ivre ni fou... » LR, p.154.

⁶⁷⁰ Voir Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.133 sqq.

⁶⁷¹ LN, p.245; LR, p.201.

Was für wunderliche Dinge kommen an mich? Ich weiss zu viel, um nicht zu sehen, auf was für schwanken Brücken ich gehe. Wohin führst du? Vergib meine von Wissen übervolle Bangigkeit. Mein Fuß zögert, dir zu folgen. In welche Nebel und Dunkelheiten führt dein Pfad? Muss ich auch den Sinn missen lernen? Wenn du es verlangst, so sei es. Diese Stunde gehört dir. Was ist, wo kein Sinn ist? Nur Unsinn oder Wahnsinn, so scheint mir⁶⁷².

Le caractère d'étrangeté des « choses » qui viennent à lui peut être lu comme une distinction du lieu duquel il se rapproche, le Mystère – dans les plus lointaines contrées duquel se retrouve le « tout-étranger ». L'étrange est donc une des qualités que le Moi rencontre sur la voie de la folie des profondeurs. Les trois phrases suivantes sont primordiales dans l'abord de cette forme de folie chez Jung et dans la compréhension qu'il a à ce moment de son expérience ; une compréhension qui entraîna une certaine anxiété, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre de notre travail. Des « ponts » des profondeurs en question, sur lesquels il se sent marcher « chancelant » par « manque de sens », il pu observer d'anciens patients chuter, et ainsi tomber dans le non-sens. Ces dizaines de victimes de *dementia praecox*, qu'il étudia pendant sa période au Burghölzli, se définissaient justement en grande partie par l'absence de sens de leurs propos, ou de leur comportement, et avaient donc perdu les ponts du sens qui les reliaient au monde extérieur. Son anxiété est débordante du savoir du psychiatre, qui rencontre à présent dans ses visions les contenus de la *dementia praecox* qu'il observa pendant des années dans des patients condamnés. Au-delà du sens, que son âme le force à lâcher, le Moi ne voit pour l'instant que non-sens, qui est l'égal de la folie. Il conçoit donc à ce moment que le chemin qu'il emprunte le mènera par la folie des profondeurs.

Dans le chapitre suivant, « Le désert », Jung décrit une particularité de son état psychique dépendant du commencement de sa profonde introversion. Celle-ci pourrait sembler de premier abord anodine, mais nous donne une idée de sa conception de la folie des profondeurs, dont il pensa dans les mêmes années Nietzsche avoir été victime.

⁶⁷² LN, p.234; « Quelles choses étranges viennent à moi ? J'en sais trop pour ne pas voir sur quels ponts chancelants je marche. Où mènes-tu ? Pardonne mon anxiété débordante de savoir. Mon pied hésite à te suivre. Dans quell brouillar et dans quelles ténèbres mène ton sentier ? Dois-je aussi apprendre à éprouver le manque de sens ? Si tu l'exiges, ainsi soit-il. Cette heure t'appartient. Qu'y a-t-il là où il n'y a pas de sens ? Uniquement non-sens et folie, me semble-t-il. » LR, p.161.

Durch die Abwendung meines Begehrens von Dingen und Menschen habe ich mein Selbst von Dingen und Menschen abgewendet, aber eben dadurch wurde ich die sichere Beute meiner Gedanken, ja ich wurde ganz zu meinen Gedanken⁶⁷³.

Ici, une conséquence particulière de son introversion débutante est soulignée : se tournant du monde extérieur, il devint la proie de la pensée et devint même ses pensées. Des pensées qui se tournaient alors de leur fonction discursive pour se tourner vers une appréhension des choses du monde intérieur (pensée non-dirigée) – nous avons vu que c'est l'effort d'introversion qu'il réalise en cette première partie d'ouvrage. Voyons ce qu'il dit de Nietzsche dans les *Erinnerungen*, le philosophe auquel il s'identifia parfois, et qui finit les dix dernières années de sa vie dans un état catatonique :

Nietzsche hatte den Boden unter den Füßen verloren, weil er nichts anderes besaß als die innere Welt seiner Gedanken – die überdies ihn mehr besaß als er sie. Er war entwurzelt und schwebte über der Erde, und deshalb verfiel er der Übertreibung und der Unwirklichkeit. Diese Unrealität war für mich der Inbegriff des Grauens, denn ich meinte ja *diese Welt und dieses Leben*⁶⁷⁴.

Nous savons qu'il voyait l'œuvre de Nietzsche comme en grande partie réalisée sous l'impulsion d'une pensée de type prophétique⁶⁷⁵, donc une pensée non-dirigée en lien aux couches de l'inconscient collectif. La possession, ou l'identification à ce genre de pensées fait donc, pour Jung et dès la période du *Livre Rouge*, perdre pied à l'individu, au point d'être en danger de psychose.

Il est fait référence à Nietzsche et à sa folie en plusieurs endroits du *Liber Novus*. Dans « Le Chemin de la Croix » par exemple, Jung analyse le processus psychique qui eut lieu dans les dernières années de Nietzsche. Il explique qu'il dut emprunter le même chemin que le Christ et qu'il s'identifia aux choses les plus hautes de sa personnalité, sa puissance et sa grandeur (des contenus spécifiques de l'inconscient collectif), en oubliant les choses les plus

⁶⁷³ LN, p.236; « En détournant mon désir des choses et des hommes, j'ai détourné mon Soi des choses et des hommes, mais ce faisant, je suis devenu la proie certaine de mes pensées, et même, je suis entièrement devenu mes pensées. » LR, p.166.

⁶⁷⁴ *Erinnerungen*, p.193.

⁶⁷⁵ Voir Jung, C.G., *Nietzsche's Zarathustra*. Jung qualifie Nietzsche de « prophète fou » dans *l'Ebauche* : LR, p.430 n.253 ; « der rasende Prophet » en langue originale, LN, p.309 n.248.

petites⁶⁷⁶. Celles-ci, refoulées, se réveillèrent finalement pour l'atteindre et « crucifier son esprit, si bien que [...] son âme mourut avant son corps »⁶⁷⁷.

Revenons à Jung. Dans la logique expérientielle propre à sa *Nekyia*, il s'agit ici d'un danger se situant au début de l'introversion – et c'est ici la grande différence entre le danger qui guetta Jung à ce moment de son expérience et celui auquel Nietzsche, en proie aux pensées provenant de l'inconscient collectif, succomba. Le Moi n'a pas encore fait face aux visions qui suivront, ce qui signifie que l'introversion, pour Jung, n'a soit pas encore atteint des couches assez profondes pour activer des possibilités perceptives différentes, imagées (comme il le théorise dans ses *Wandlungen*), ou bien simplement que la pensée dirigée n'est pas encore devenue totalement imagée, dans le sens où il n'est pas en face d'une image plastique mais qu'il utilise simplement un langage imagé pour générer une certaine modalité d'expérience – ce langage imagé étant une première étape d'engagement permettant ensuite l'activation d'images complexes à proprement parler. Jung utilise le langage imagé pour entrer en contact avec son âme, et ce n'est qu'ensuite que les profondeurs sont assez activées pour produire des images ; ou bien que le seuil de conscience est assez relâché pour permettre à des contenus de passer. Ces différents palliers d'introversion sont à garder à l'esprit pour concevoir d'une part la profondeur d'expérience dans laquelle Jung se trouve et la nature et la forme des contenus auxquels il fait face.

Ici donc, il s'agit d'une pensée se détournant de la pensée discursive, sur laquelle des images sont « forcées », apposées plus ou moins consciemment. Ensuite, les images viendront d'elles-mêmes et prendront une consistance plus dense et réaliste, plus détaillée (il suffit d'observer la différence entre les détails des chapitres dans le désert et ceux dans les profondeurs – par exemple « Descente aux enfers vers l'avenir » ou les chapitres avec Élie et Salomé dans le *Liber Primus*). Il s'agit ainsi d'une pensée se situant entre la pensée dirigée et la pensée non-dirigée pour Jung. Mais cette pensée, tournée vers l'intérieur autant que faire se peut, se révèle être déjà dangereuse, en cela qu'elle peut avoir accès à de profondes vérités⁶⁷⁸, par intuition, et que l'homme se perd en s'y identifiant – et perd le contact au monde extérieur.

⁶⁷⁶ Une composante de la personnalité longuement discutée dans le *Livre Rouge*, voir la seconde partie du quatrième chapitre de notre étude.

⁶⁷⁷ *LN*, p.309 ; *LR*, p.431 – voir aussi le « Seelenmord » Schreberien dans ce chapitre.

⁶⁷⁸ Voir Jung, C.G., *Nietzsche's Zarathustra*.

La folie des profondeurs se trouve ensuite peu à peu précisée. Jung prend conscience que c'est la voie vers laquelle son âme le guide, puisqu'il reconnaît celle-ci comme guide dans la descente, et puisque la folie est conçue comme une partie intégrante des profondeurs. Le Moi se demande ainsi, juste avant d'arriver, pour la première fois, dans le monde de l'âme (chapitre « Descente aux enfers vers l'avenir »), si son âme veut vraiment qu'il s' « abandonne » à « la folie de [s]es propres ténèbres »⁶⁷⁹. Ce qu'il accepte finalement de faire : « je t'ai juré, mon âme, de te faire confiance, même si tu me fais traverser la folie »⁶⁸⁰. Ainsi, les propos de l'âme lui semblent « insensés »⁶⁸¹, car ne relevant pas du sens – il verra bientôt qu'ils proviennent du sur-sens, mais il ne voit pour l'instant que le non-sens et le chaos dans les profondeurs : « tout est terriblement confus et embrouillé »⁶⁸² ; « ta voix [...] sera perçue dans les bredouillements de ce qui est en désordre »⁶⁸³. Alors le doute quant à son entreprise revient, il ne sait plus, à nouveau, s'il se comporte comme un ivrogne ou un fou, mais l'engagement est complet :

... taumle ich wie ein Betrunkener dem Graben zu, stammle ich Tolles wie ein Verrückter? Ist das dein Weg, meine Seele? Das Blut kocht mir, und ich könnte dich erwürgen, wenn ich dich fassen könnte. Du spinnst dickste Finsternis, und ich bin wie ein Toller in deine Netze eingefangen. Aber ich will, lehre mich⁶⁸⁴.

b. Les dangers du *Mysterium* : l'état de conscience dans les profondeurs

Lors de la première descente dans le *Mysterium*, le Moi s'y sent d'abord étranger⁶⁸⁵. Cela s'explique naturellement par le fait qu'il s'agit du lieu comparable au « unheimliches Reich », dont nous avons discuté à plusieurs reprises et qui n'est, par définition, pas familier – au fond duquel se trouve le tout-étranger. Nous avons vu en détail au début de notre travail que c'est un état de conscience spécifique qui permet l'accès au *Mysterium*, au « unheimliches

⁶⁷⁹ LN, p.237 ; LR, p.173.

⁶⁸⁰ LN, p.238 ; LR, p.175.

⁶⁸¹ LN, p.240 ; LR, p.183.

⁶⁸² LN, p.240 ; LR, p.183.

⁶⁸³ LN, p.243 ; LR, p.192.

⁶⁸⁴ LN, p.240 ; « ... me dirigé-je, chancelant comme un ivrogne, vers le fossé, balbutié-je des paroles démentes, tel un fou ? Est-ce là ton chemin, mon âme? Mon sang bout et je pourrais t'étrangler si je pouvais t'attraper. Tu tisses les plus épaisses ténèbres et je suis pris comme un fou dans tes filets. Mais je le veux, instruis-moi. » LR, p.184.

⁶⁸⁵ « Ich bin hier fremd... » LN, p.245; LR, p.201.

Reich » : le moi poreux. Bien que cet état de la conscience (et de la personnalité) soit un portail vers le tout-étranger, que le Moi est ainsi capable de percevoir, il n'est pour autant pas dans un environnement familial, comme nous l'avons vu avec la « personnalité 2 » et le royaume de l'inquiétante étrangeté pendant la jeunesse de Jung.

Lors de sa deuxième descente dans le *Mysterium*, au 22 décembre 1913, se produit un important renversement pour Jung. S'adressant à Élie, il dit :

Eine Sehnsucht, die gestern in deinem Hause zurückblieb, hat mich hierher gebracht. [...] Ich habe genug mit mir selber gespielt. Es waren heuchlerische Spiele, die ich mit mir trieb, und sie wären mir alle zum Ekel geworden, wenn es nicht klug wäre, in der Welt der Menschen das zu spielen, was die Andern von uns erwarten. *Es ist mir, als ich hier wirklicher wäre*⁶⁸⁶.

En premier lieu, force est de constater que Jung trace ici l'ébauche de ses théories sur la persona et l'ego : les « jeux hypocrites » qu'il a joué jusqu'ici sont le théâtre social auquel Shakespeare se réfère lorsqu'il écrit : « All the world's a stage, And all the men and women merely players; They have their exits and their entrances, And one man in his time plays many parts... »⁶⁸⁷. Il s'agit de la personnalité artificielle créée et jouée pour les autres, pour la collectivité, la personnalité 1 de Jung, qui n'est en rien la personnalité réelle de l'individu.

On observe alors que Jung, à ce moment précis, remet grandement en question cette personnalité qu'il joua encore et encore pendant la première moitié de sa vie, celle du psychiatre qu'il fut, du scientifique etc. Cette personnalité, nécessaire pour la vie en collectivité, il la rejette à ce moment au point qu'elle le dégoûte ; et au point qu'il ne se sente « plus réel » dans le *Mysterium* qu'à l'extérieur. Dès lors, Jung ne rejette pas uniquement son moi isolé, la personnalité 1, mais il y a un renversement des valeurs de réalité, similaire à celui qu'il décrivit entre le monde intérieur et extérieur dans la schizophrénie : le monde extérieur devient un rêve et le monde intérieur devient la réalité. Naturellement, le processus psychotique que Jung observa chez ses patients, encore une fois, n'est pas le même que le processus qu'il vécut lui-même, même si les deux mécanismes et leurs manifestations sont similaires *par analogie*. Il y a une constance dans ce phénomène chez le psychotique, qui se

⁶⁸⁶ LN, p.248; « Une aspiration passionnée, restée hier en souffrance dans ta maison, m'a amené ici. [...] J'ai suffisamment joué avec moi-même. C'étaient des jeux hypocrites que je menais avec moi, et je les aurais tous pris en dégoût s'il n'était pas avisé, dans le monde des hommes, de jouer ce que les autres attendent de nous. *J'ai l'impression d'être plus réel ici.* » LR, p.211 – italiques ajoutés.

⁶⁸⁷ Shakespeare, *As You Like It*, Act II, Scene VII.

voit en outre dépassé, submergé par celui-ci, au point de se perdre. Chez Jung en revanche, le phénomène se produit le soir, à un moment choisi, lorsqu'il s'adonne volontairement à une technique lui permettant d'entrer dans cet état. S'il y a une apparente submersion de la conscience par les contenus et l'expérience, elle n'est que passagère et consentie : c'est Jung qui choisit le début et la fin de la session visionnaire. La journée, il retourne à ses activités professionnelles et familiales.

Peu après, Salomé prononce des paroles (selon lesquelles elle serait sa sœur, et leur mère Marie), sur lesquelles nous reviendrons bientôt, qui déstabilisent fortement le Moi. Dans sa confusion et son emportement, le Moi affirme à Élie et Salomé qu'ils sont des symboles, ainsi que Marie⁶⁸⁸ – c'est-à-dire *rien que* des symboles, ce que nous comprenons comme une tentative de calmer son agitation; s'il s'adressait en effet à des constructions symboliques plutôt qu'à des interlocuteurs réels, l'élan émotionnel en question ne serait pas justifié. Pourtant, Jung avait justement reconnu l'impression de réalité des profondeurs au début du chapitre, pendant la même nuit. Élie lui répond :

Du magst uns Symbole nennen, mit dem gleichen Recht, mit dem du deine Mitmenschen Symbole nennen kannst, wenn du Lust dazu hast. Aber wir sind ebenso wirklich wie deine Mitmenschen. Du entkräftest nichts und lösest nichts dadurch, dass du uns Symbole nennst⁶⁸⁹.

Quand le Moi, annonçant sa « confusion effroyable », demande ensuite à Élie s'ils (Élie et Salomé) prétendent être réels, Élie dit : « Bien sûr que nous sommes ce que tu appelles réel. Nous sommes là, et tu dois nous accepter. Tu as le choix »⁶⁹⁰.

Nous avons déjà évoqué ce passage que nous avons qualifié de démarche apotropaïque de la part de Jung dans sa volonté de dénier l'existence réelle à ses interlocuteurs. Élie, dont la connaissance est plus grande que celle du Moi – ce pourquoi il enseigne le Moi sur les choses de la psyché⁶⁹¹ – semble avoir d'ailleurs remarqué cette tentative du Moi, car il lui indique clairement que ses effets seront nuls. Cette plus grande connaissance se reconnaît aussi dans son dernier énoncé : il connaît la nature de la réalité, ce pourquoi il ne dit pas simplement « nous sommes réels », mais « nous sommes *ce que tu nommes réel* ». Il s'agit ici d'une relativisation du concept de réalité, qui mènera Jung à redéfinir celui-ci par sa fameuse

⁶⁸⁸ LN, p.249 ; LR, p.214.

⁶⁸⁹ LN, p.249 ; « Libre à toi de nous qualifier de symboles, avec le même droit que tu peux aussi qualifier tes semblables de symboles, si tu en as envie. Mais nous sommes exactement aussi réels que tes semblables. Tu n'infirmes rien et ne résous rien en nous qualifiant de symboles. » LR, p.214.

⁶⁹⁰ LN, p.240 ; LR, p.214.

⁶⁹¹ Voir le chapitre IV de notre étude, sur Philémon.

expression « *wirklich ist, was wirkt* »⁶⁹², exprimée en prémices dans cette partie de la narration. Nous reviendrons là-dessus dans ce chapitre.

Quoi qu'il en soit, Jung accepte finalement cet enseignement qui le trouble grandement (il en sort « chancelant »⁶⁹³). Au début de ce chapitre, il *se sentait* plus réel dans les profondeurs, puis il apprend que ses interlocuteurs sont réels à proprement parler. Nous avons vu dans le deuxième chapitre de notre étude que cette idée de la « réalité de l'âme » était en gestation dans les *Wandlungen*, où Jung avait accepté l'existence de deux types de vérités : la « vérité réelle » extérieure, et la « vérité psychologique » intérieure. Nous avons aussi conclu que si la vérité extérieure possédait un référent de réalité, cela n'était pas le cas de la vérité psychologique, ce qui rendait le système instable. Ici, l'acceptation de la vérité intérieure passe au plan supérieur : à l'acceptation d'une réalité intérieure. C'est à cet instant de son expérience que le référent de réalité est rendu à la vérité psychologique : celle-ci existe dans le contexte d'une réalité, celle de l'âme. Ce qui ne pourrait sembler qu'un détail théorique anecdotique ne l'est en aucun cas : Jung doit accepter non pas uniquement intellectuellement, mais par le vécu direct, que ses visions, son monde intérieur, les contenus qu'il y rencontre, sont aussi réels – en opposition – que la réalité extérieure dans laquelle il vécut jusque-là. Et c'est un choc important ! C'est à ce propos qu'un parallèle se crée, comme le repéra Christine Maillard, avec la notion, que nous comprenons comme une théorisation d'une expérience similaire, d'imaginal chez Henry Corbin. Christine Maillard écrit très justement et précisément à ce propos, en reprenant pour appuyer son idée les mots de l'orientaliste français :

... cette approche de l'activité visionnaire fait poser de manière différente et spécifique la question du statut de l'imaginaire chez Jung, et de la faculté imaginante elle-même. Cette fonction essentielle de la psyché désigne non pas une 'invention' pure et simple de l'esprit, qui serait investie d'une moindre densité de réalité que l'aperception sensorielle ou intellectuelle, mais tout au contraire, une modalité de perception d'un niveau de réalité tiers, qui prendrait place entre les deux, et qui possède sa dignité propre. Ce monde, baptisé 'imaginal' par

⁶⁹² Jung, C.G. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, GW 5 §344 ; Jung, C.G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, GW 7 §353 ; Jung, C.G. *Wirklichkeit und Überwirklichkeit*, GW 8 §742 ; Jung, C.G. *Über das Unbewußte*, GW 10 §23; *Protocols*, p.58.

⁶⁹³ LN, p.249 ; LR, p.214.

Henry Corbin, constitue 'un monde aussi réel ontologiquement que le monde des sens et le monde de l'intellect'⁶⁹⁴.

Nous avons en outre observé que la théorie symbolique sur la psychose développée dans les *Wandlungen* est dialectisée avec la question de la relation entre conscience de soi (moi) et réalité. Les implications de cette prise de conscience vis-à-vis de la réalité intérieure sont donc aussi vastes concernant la théorie jungienne de la psychose !

Revenons maintenant aux paroles de Salomé qui déclenchèrent cette explication entre le Moi et Élie. Elle affirme au Moi qu'il est le fils d'Élie, qu'elle est sa sœur, et que leur mère est Marie. C'est précisément lorsqu'elle donne l'identité de leur mère que le Moi s'exclame : « Quelle folie se cache dans tes mots ? »⁶⁹⁵, puis « As-tu perdu l'esprit, Salomé ? »⁶⁹⁶. L'élément déstabilisateur est ici clairement son identité à lui, implicite : si sa mère est Marie, il doit être le Christ. Plus loin, le Moi explique : « Salomé m'a effrayé et a semé la confusion en moi. J'ai été pris de vertige, car ce qu'elle disait me semblait monstrueux et *semblable à un délire* »⁶⁹⁷.

Effectivement, si l'affirmation selon laquelle il serait le Christ l'agita tellement, et qu'il dut dans un premier temps la rejeter avec véhémence⁶⁹⁸, c'est que l'identification au Christ ou à une déité était un délire de grandeur déjà bien connu de la psychiatrie de l'époque, que Jung avait pu observer chez plusieurs de ses patients ou dans le célèbre cas de Nietzsche, qui signa ses dernières lettres de janvier 1889 comme « Dionysos » ou « der Gekreuzigte »⁶⁹⁹. Par exemple, dans un cas publié en 1903 dans « Über manische Verstimmung »⁷⁰⁰, il écrit :

Er [der Patient] wendete sich darin rhetorisch an den Papst, hielt sich für unfehlbarer als jener, an Christus, indem er von sich als einem neuen Messias sprach, verglich sich mit Herkules und Winkelried...⁷⁰¹

Accepter le fait qu'il soit le Christ était donc une folie indubitable pour Jung à ce moment-là, une folie qu'il conceptualisera plus tard sous le terme d'inflation psychique⁷⁰².

⁶⁹⁴ Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge*, p.40.

⁶⁹⁵ *LN*, p.249 ; *LR*, p.214.

⁶⁹⁶ *LN*, p.249 ; *LR*, p.214.

⁶⁹⁷ *LN*, p.252 ; *LR*, p.223 – italiques ajoutés.

⁶⁹⁸ « Then a most disagreeable thing happened. Salome became very interested in me, and she assumed that I could cure her blindness. She began to worship me. I said, 'Why do you worship me?' She replied, 'You are Christ.' In spite of my objections she maintained this. I said, 'This is madness,' and became filled with skeptical resistance.», *AP*, p.104.

⁶⁹⁹ Un ensemble de lettres connues dans la littérature sous le terme « die Wahnsinnszetteln ».

⁷⁰⁰ *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin* (Berlin), LXI (1903) : 1, 15– 39.

⁷⁰¹ *GW* 1 §214.

Nous reviendrons sur ce point, mais Christine Maillard définit dans le glossaire de son ouvrage *Au cœur du Livre Rouge. Les Sept Sermons aux morts* l'inflation comme suit :

... identification du Moi à un archétype de l'inconscient collectif, ce qui a pour résultat de donner à la personnalité le sentiment illusoire d'un dépassement de ses limites. L'inflation est possession par ce contenu et s'oppose à son intégration⁷⁰³.

À propos de ce passage de la narration, Jung explique en 1925 :

She replied, "You are Christ." In spite of my objections she maintained this. I said, "This is madness," and became filled with skeptical resistance. [...] Salome's approach and her worshiping of me is obviously that side of the inferior function which is surrounded by an aura of evil. I felt her insinuations as a most evil spell. One is assailed by the fear that perhaps this is madness. This is how madness begins, this *is* madness. [...] You cannot get conscious of these unconscious facts without giving yourself to them. If you can overcome your fear of the unconscious and can let yourself down, then these facts take on a life of their own. You can be gripped by these ideas so that you really go mad, or nearly so. These images have so much reality that they recommend themselves, and such extraordinary meaning that one is caught⁷⁰⁴.

Ces réflexions sont naturellement postérieures à l'expérience de Jung, mais elles peuvent nous aider à percevoir ce qu'il vécut pendant ce moment de son expérience et ce qu'il craignait. C'est par une telle identification que la folie commence car la possession par ce type d'expérience (la possession par un archétype) est telle qu'elle peut faire perdre la tête. Si Jung n'en était pas conscient en ces termes en 1913, il va de soi qu'il reconnaissait la possibilité d'un délire tel qu'il l'avait observé chez des patients atteints de *dementia praecox* et qu'il devait ressentir, pendant la phase visionnaire immédiate, le *numen* entourant la tentation de Salomé.

c. Liber Secundus : « Nox Secunda »

⁷⁰² Jung, C.G. *Symbole der Wandlung*, GW 5 §612; Jung, C.G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, GW 7 §227, §233.

⁷⁰³ Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge*, p.321.

⁷⁰⁴ AP, p.104 sqq.

Si la folie est une catégorie importante du discours du *Liber Novus* et qu'elle se retrouve tout au long de la narration, elle est déterminante dans le *Liber Primus*, où l'articulation entre les différentes formes de folie et leur place dans l'expérience des profondeurs est présentée, ainsi que plusieurs circonstances de la « folie des profondeurs », ainsi qu'en deux chapitres consécutifs du *Liber Secundus* : « Nox Secunda » et « Nox Tertia ». C'est en ces deux endroits que la confrontation avec la catégorie de la folie est la plus importante, et qu'il en spécifie les modalités.

Dans « Nox Secunda », le Moi entre dans une cuisine, lit l'ouvrage de Thomas a Kempis *Imitation de Jésus Christ*. Soudain, une foule d'esprits apparaît devant lui. Il s'entretient avec l'un d'eux, un anabaptiste du nom d'Ezechiel, qui lui dit qu'ils sont les morts et sont en route pour Jérusalem. S'ensuit une brève altercation entre le Moi et Ezechiel. Le Moi revient à lui, et il semblerait qu'il ait été victime d'une hallucination : la cuisinière, horrifiée, lui demande s'il se sent bien, et il est emmené à l'asile. Il se rend compte qu'il est entré en conflit avec la société de par son comportement et deux médecins l'examinent un moment avant de diagnostiquer une « paranoïa religieuse », alors que le Moi se pense tout à fait lucide.

Le fond de ce chapitre, auquel nous nous intéressons présentement, traite du problème de l'adaptation de l'individu à la société et de la définition de la folie dans cette dernière. Nous analyserons d'autres éléments fondamentaux de cette partie (l'ouvrage central, Thomas a Kempis, ainsi que les allusions à Bergson) dans notre étude du chapitre suivant en raison du rôle central de ceux-ci à cet endroit.

La logique de la narration est donc la suivante : le Moi songe à l'ouvrage qu'il tient dans les mains quand les morts apparaissent (d'abord des « silhouettes », des « ombres », puis des personnages plus précis – l'apparition gagne en densité, en plasticité) et prennent la totalité de l'espace d'attention du Moi : lorsqu'il s'adresse à eux, tout disparaît autour de lui. Il s'aperçoit, en se confrontant à Ezechiel, qu'il est comme atteint de folie. Puis la vision se dissipe et il s'aperçoit que, de l'extérieur, il semblerait qu'il se soit agit d'une hallucination et qu'il se soit comporté de manière insensée. Des policiers, symboles de l'autorité et du maintien de l'ordre dans la société, l'emmènent à l'asile.

La narration représente donc à la première personne une situation qui pourrait arriver, semblerait-il, à tout un chacun (« Ce chemin n'est pas si insolite, car nos semblables sont des

milliers à l'emprunter »⁷⁰⁵), et dont le déroulé semble naturel d'un point de vue subjectif. Le Moi, lors de la vision, est comme pris et emporté dans une imagination : il se « souvient de l'endroit où [il se] trouve en réalité »⁷⁰⁶ et « recouvre ses esprits ». Cela n'aurait d'ailleurs attiré l'attention de personne s'il s'était vraiment agit d'une imagination. Mais on doit en conclure, à la lecture de la narration, que le Moi a dû se comporter extérieurement comme dans son imagination, de manière irrationnelle : l'observateur extérieur ne pouvait voir qu'une figure délirante, s'adressant avec force (« leur crié-je »⁷⁰⁷) à des interlocuteurs invisibles et se débattant seul. L'incohérence des propos (puisqu'il s'agit, vu de l'extérieur, d'un monologue) et le comportement incompréhensible indiquent naturellement la folie, que la société s'empresse d'écarter par la force : la police emmène le « fou » à l'asile, l'isole en marge de la société⁷⁰⁸.

Notons que c'est le bibliothécaire, surpris dans le chapitre précédent du choix de l'ouvrage du Moi, qui appelle la police. L'étonnement de ce personnage se rapportait précisément à l'ouvrage et à ce qu'il pouvait en déduire sur son lecteur : il ne peut comprendre l'intérêt de se recueillir, rejette le christianisme et la religion en règle générale⁷⁰⁹. Plus loin, il dit : « Je considère par exemple le manque de sens du réel inhérent aux religions comme carrément nuisible »⁷¹⁰ et loue l'œuvre et la personne de Nietzsche comme ersatz aux religions défailtantes. Si c'est bien le bibliothécaire, en appelant la police, qui représente la société en conflit avec l'expérience visionnaire du Moi, c'est qu'il figure pour le gouffre entre la société cherchant une nouvelle forme de religiosité et le christianisme ainsi rejeté – dont la mort fut annoncée justement par le philosophe défendu par le discours du personnage et qui est désormais taxé de folie !

La narration décrit la manière dont la société ne peut tolérer la présence de la folie en son sein et comme celle-ci est rapidement exclue. La médicalisation de la folie telle que présentée par Gladys Swain et Marcel Gauchet⁷¹¹ par exemple est naturellement présente depuis un peu plus d'un demi siècle en Europe, une médicalisation dans laquelle Jung tint une place de choix, et qui se retrouve ici : les médecins prennent la relève lorsque le fou arrive à l'asile. Mais sur un second niveau herméneutique, le discours se rapporte à la crise religieuse

⁷⁰⁵ LN, p.294 ; LR, p.373.

⁷⁰⁶ LN, p.293 ; LR, p.372.

⁷⁰⁷ LN, p.293 ; LR, p.371.

⁷⁰⁸ Voir à ce propos Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972.

⁷⁰⁹ LN, p.291 p.; LR, p.364.

⁷¹⁰ LN, p.292; LR, p.365.

⁷¹¹ Swain, Gladys; Gauchet, Marcel. *Dialogue avec l'insensé ; À la recherche d'une autre histoire de la folie*. Paris : Gallimard, 1994.

culturelle et civilisationnelle de l'époque, comme nous allons le voir maintenant. Le lecteur peut se reporter à ce sujet au chapitre V de notre étude.

La seconde partie de ce chapitre est la plus intéressante nous concernant et approfondit cette problématique sous l'angle de la psychiatrie. Nous y suivons le travail de deux psychiatres, chargés de diagnostiquer l'arrivant, victime quelques minutes auparavant de visions, et de le traiter. Le diagnostic est soudain et sans appel : « Il s'agit donc d'une forme de délire religieux, c'est très clair, une paranoïa religieuse – vous le voyez, très cher, l'imitation de Jésus Christ conduit de nos jours à l'asile d'aliénés »⁷¹².

Il s'agit naturellement d'une mise en scène parodique de la psychiatrie naissante de l'époque, mais qui, venant de Jung, est très significative. Tout d'abord, soulignons que la lecture d'un livre religieux est vue comme symptomatique par le professeur. Ajoutée aux visions du Moi, elle suffit à diagnostiquer une paranoïa religieuse – une forme typique de psychose, retrouvée dans la *dementia praecox*, la schizophrénie, sur laquelle Jung avait déjà beaucoup travaillé et pour laquelle il (et ses travaux) représentait une référence mondiale ; le diagnostic d'un trouble psychique profond incompris de la recherche – encore aujourd'hui – qui se trouvait être à ce moment en pleine reconceptualisation pour Jung : ce que nous suivons actuellement au travers de la narration du *Liber Novus*, et dont l'apogée se trouvera dans la définition qu'il donnera de la folie au chapitre suivant.

Quoi qu'il en soit, il s'avère que l'imitation de Jésus Christ seule devient ici un « symptôme de premier rang »⁷¹³ dans le diagnostic de cette « paranoïa religieuse », c'est elle qui « conduit de nos jours à l'asile d'aliénés ». Cette imitation est ambivalente : il s'agit autant du titre de l'ouvrage de Thomas a Kempis que du motif fondamental de la voie christique dans le *Liber Novus*, rentrant dans le contexte plus large des *Wanderprediger* de la Fin de Siècle⁷¹⁴. L'imitation du Christ n'est pas encore développée dans la narration, on n'en connaît pas le sens ni les modalités pour le Moi ; mais il est clair que c'est le vécu religieux (ou spirituel) intérieur, et la dévotion en général, qui sont considérés comme pathologiques par cette satire de psychiatrie.

Plus loin, lorsque le Moi explique au professeur qu'il n'est pas poursuivi par des voix mais qu'il les cherche – il s'agit ici naturellement d'une référence à l'entreprise expérimentale de Jung et à sa méthode visionnaire –, son interlocuteur en déduit que c'est une preuve de la théorie selon laquelle « les malades qui sont saisis d'hallucinations recherchent directement

⁷¹² LN, p.294; LR, p.373.

⁷¹³ D'après Kurt Schneider.

⁷¹⁴ Voir à ce propos le chapitre V de notre étude.

les voix »⁷¹⁵, ce qui n'est évidemment pas le cas, mais ne fait que renforcer l'effet de parodie. Lorsque le Moi fait ensuite référence à la méthode intuitive de Bergson, dont nous parlerons dans la partie suivante, le médecin voit cela comme un néologisme, c'est-à-dire un symptôme des troubles de la pensée formelle (ou du discours) dans la psychopathologie de la psychose. Encore une fois, on trouve plusieurs niveaux d'interprétation : on peut en déduire que le professeur ne connaît pas l'œuvre de Bergson, dont l'un des ouvrages principaux, *L'Évolution Créatrice*⁷¹⁶, auquel Jung se réfère ici, ne fut publié pour la première fois que cinq ans auparavant⁷¹⁷ ; ou alors, et c'est un second niveau de lecture, cette méconnaissance traduit la réception négative du bergsonisme comme philosophie spiritualiste et irrationaliste dans les cercles intellectuels européens du début du XX^e siècle. Nous reviendrons sur cela dans la partie suivante consacrée au chapitre « Nox Tertia ».

Pour finir, le Moi affirme aux médecins ne pas être malade, et l'autre lui répond qu'il l'est pourtant, mais ne s'en rend simplement pas compte⁷¹⁸. Le point de vue de Jung selon lequel les visions naturelles ne sont pas morbides en soi, mais des produits naturels de la psyché, est ici affirmé pour la première fois de son œuvre, au début de l'année 1914. Le médecin, jugeant lui du caractère pathologique de l'état du Moi, explique qu'il n'a simplement *pas conscience* de son état maladif. Cela signifie que c'est une prise de conscience qui manque au discernement, ou l'accès à un point de vue différent que celui, défaillant, du « malade ». C'est donc l'acceptation du point de vue du médecin qui permet le discernement de la maladie par le malade lui-même : le retour dans le paradigme de l'esprit de ce temps !

d. Liber Secundus : « Nox Tertia »

Le début du chapitre « Nox Tertia » est pour nous primordial car l'âme y enseigne le Moi sur la nature de la folie. Elle commence :

Worte, Worte, mach nicht zu viele Worte. Schweige und höre: Hast du deinen Wahnsinn erkannt und gibst du ihn zu? Hast du gesehen, dass alle deine Untergründe voll Wahnsinn stecken? Willst du deinen Wahnsinn nicht anerkennen und freundlich bewillkommen? Du wolltest ja alles annehmen. Also nimm auch den Wahnsinn an. Lasse das Licht

⁷¹⁵ LN, p.294 ; LR, p.373.

⁷¹⁶ Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris : Paris : Félix Alcan éditeur, 1909 [1907].

⁷¹⁷ Jung disposait dans sa bibliothèque de l'édition allemande de 1912 (*Die Schöpferische Entwicklung*).

⁷¹⁸ LN, p.294 ; LR, p.374.

deines Wahnsinns leuchten, und es soll dir ein großes Licht aufgehen.
Der Wahnsinn ist nicht zu verachten und nicht zu fürchten, sondern du
sollst ihm das Leben geben⁷¹⁹.

Pour commencer, l'âme somme le Moi de mettre les mots, inutiles, de côté, et de se taire. Les mots figurent ici la pensée discursive et la quête de savoir livresque, à laquelle est opposé le silence (« Tais-toi »). Par l'écoute du silence, l'accès aux « sous-sols » regorgeant de folie se fait possible. C'est ici en quelque sorte un exercice d'introversio qui est présenté, une méthode méditative introvertissante. Ensuite, l'âme indique que la folie habite l'intériorité de Jung et qu'il lui faut l'accepter, afin de lui donner vie, au lieu de la mépriser et de la craindre. Nous comprenons qu'à force de mépriser la forme de conscience vue comme folie par Jung, et la craindre, celle-ci perd vie. Selon l'âme, la folie est donc une composante naturelle de la psyché et mérite d'être acceptée – c'est-à-dire aussi intégrée à la conscience ! – afin qu'elle puisse vivre – s'épanouir ! Cela va bien sûr à l'encontre de toute la pensée rationnelle selon laquelle la folie doit être à tout prix évitée.

Mais ici, la folie est lumineuse. « Laisse briller la lumière de ta folie et tu verras qu'une grande lumière se lèvera pour toi ». La lumière, symbole de conscience (le développement de la personnalité – et donc de la conscience – s'épanouit dans la lumière de l'étoile !⁷²⁰), est une composante de la folie. Laisser la folie s'épanouir, et donc briller de sa lumière, entraîne une lumière plus grande, plus globale, à se lever : c'est ici d'une grande expansion de conscience dont il est question : intégrer sa part de folie permet l'accès à un niveau de conscience plus élevé.

L'âme précise bien que la folie est présente, voulue ou pas, et qu'il n'est question que de l'accepter, « la reconnaître » ou la refouler. Elle est donc une composante fondamentale *normale* de la psyché humaine, « une si grande partie de ton être »⁷²¹. Reste à savoir ce qu'elle est exactement.

Lorsque le Moi explique n'avoir pas su que la folie était une grande partie de lui-même, l'âme lui répond : « Sois heureux de pouvoir reconnaître cela, ainsi évites-tu de devenir sa victime »⁷²². Ainsi, le caractère pathologique de la personnalité dépend de sa relation avec la folie inhérente à elle-même : ou on l'accepte, on « lui souhaite amicalement la bienvenue »,

⁷¹⁹ LN, p.297 ; « Des mots, des mots, cesse d'accumuler tous ces mots inutiles. Tais-toi et écoute : as-tu reconnu ta folie et l'admet-tu ? As-tu compris que tous tes sous-sols regorgent de folie ? Ne veux-tu pas reconnaître ta folie et lui souhaiter amicalement la bienvenue ? Tu disais vouloir tout accepter. Alors accepte aussi la folie. Laisse briller la lumière de ta folie et tu verras qu'une grande lumière se lèvera pour toi. Tu ne dois pas mépriser la folie ni la craindre, au contraire tu dois lui donner la vie. » LR, p.385.

⁷²⁰ Voir Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*.

⁷²¹ LN, p.297 ; LR, p.385.

⁷²² LN, p.297 ; LR, p.385.

ou bien en est-on une victime ; ainsi, le simple fait de l'accepter, de l'intégrer à sa conscience, évite le danger de sombrer dans la folie. L'ennemi de la folie devient fou, son ami développe sa personnalité *avec* elle. C'est donc tout une question de conscience : la conscience de la folie en soi permet d'éviter la folie et d'expandre sa conscience.

Puis le discours, au travers de l'enseignement de l'âme sur la nature de la folie des profondeurs, en donne une définition :

Der Wahnsinn ist eine besondere Form des Geistes und haftet allen Lehren und Philosophien an, noch mehr aber dem tagtäglichen Leben, denn das Leben selbst ist voll Tollheit und ganz wesentlich unvernünftig. Der Mensch strebt nur deshalb nach Vernunft, damit er sich Regeln machen kann. Das Leben selbst hat keine Regel. Das ist sein Geheimnis und sein unbekanntes Gesetz. Was du Erkenntnis nennst, ist ein Versuch, dem Leben etwas Verstehbares aufzudrängen⁷²³.

Nous avons ici affaire à un discours s'intégrant parfaitement au courant de la philosophie de la vie, ce qui nous mènera bientôt à reprendre les réflexions de la narration sur Bergson et son œuvre⁷²⁴.

La folie est donc définie comme une *forme de l'esprit* se retrouvant dans les diverses philosophies mais surtout dans la vie elle-même : la vie « est emplie de folie et dans son essence même déraisonnable ». Folie et irrationnel sont ici dialectisés avec la nature de la vie. Si la nature de la vie est déraisonnable (« unvernünftig »), c'est qu'elle n'est pas gouvernée par la raison, elle est irrationnelle. Pour autant, folie et irrationnel ne sont pas employés comme synonymes : la vie n'est pas folie, mais elle en est emplie. Autrement dit, la folie est une modalité spécifique du domaine de l'irrationnel – ce qui implique à l'inverse que l'irrationnel est aussi, en partie, une composante de fonctionnement psychique sain.

En outre, le rôle de la raison est expliqué dans ce passage. La raison, et ses productions, comme le savoir, sont des essais pour rendre la vie, par nature irrationnelle, compréhensible : pour structurer l'expérience de conscience et l'intégrer au mental donc. Mais cela implique naturellement qu'une grande part de la vie, de l'expérience de conscience, est dénigrée et refoulée au profit d'une appréhension restreinte, mais « ordonnée », structurée, de la vie par la pensée.

⁷²³ LN, p.297 ; « La folie est une forme particulière de l'esprit et elle est inhérente à toutes les doctrines et toutes les philosophies, encore plus cependant à la vie quotidienne, car la vie elle-même est emplie de folie et dans son essence même déraisonnable. C'est pourquoi l'homme aspire à la raison uniquement pour se donner des règles. La vie elle-même ne connaît pas de règles. Voilà son secret et sa loi inconnue. Ce que tu appelles la connaissance est une tentative d'imposer à la vie quelque chose de compréhensible. » LR, p.385.

⁷²⁴ Voir la première partie de notre chapitre IV.

Ainsi donc, ces arguments expriment par extension le fait que l'irrationnel est l'organe de conscience (la forme de pensée) approprié à l'appréhension la plus totale possible de la vie : si l'acceptation de la folie, par nature irrationnelle, permet à une grande lumière de se lever, c'est que le gain en expansion de conscience est immense (elle est une grande partie de la vie !). À la fin du chapitre précédent, le discours définit la folie divine comme « une forme amplifiée de l'irrationalité de la vie qui afflue en nous ». Nous reviendrons sur ce point dans notre partie suivante, mais cela confirme nos arguments, selon lesquels la folie est simplement une appréhension plus totale de la vie, que celle réalisée par le filtre de la pensée rationnelle.

La suite du chapitre « Nox Tertia » montre le Moi aux prises avec cette folie précédemment définie par l'âme, il se trouve plongé dans l'irrationalité de la vie : « L'heure est grave, le chaos arrive. Est-ce là le fond le plus profond ? »⁷²⁵. Jung utilise à plusieurs reprises le terme « chaos » pour indiquer cette couche des profondeurs dans la narration du *Livre Rouge*, et cela fait sens quand on pense au fait qu'il se réfère justement à un niveau d'expérience dans lequel le « rationnel » n'est pas présent pour structurer le flot de la vie. En ce début de deuxième partie du chapitre, il est intéressant de noter le style particulier de la narration :

... Es ist der Ozean, die allgewaltige Nachtflut – dort zieht ein Schiff – ein großer Dampfer – ich trete eben in den Rauchsalon – viele Menschen – schöne Kleider – sie sehen alle erstaunt nach mir – jemand kommt auf mich zu: « Was ist mit Ihnen? Sie sehen ja aus wie ein Gespenst ! Was ist passiert ? »

Ich: « Nichts – das heißt – ich glaube, ich bin übergeschnappt – der Boden schwankt – alles wogt – »

Jemand: « Aber wir haben ja heute Abend bloß etwas hohen Seegang – nehmen Sie einen heißen Grog – Sie sind seekrank. »

Ich: « Sie haben recht, ich bin seekrank, aber in besonderer Weise – ich bin ja eigentlich im Irrenhaus »⁷²⁶.

⁷²⁵ LN, p.297; LR, p.386.

⁷²⁶ LN, p.297; « ... c'est l'océan, la marée nocturne toute-puissante – là-bas un bateau passe – un grand vapeur – je pénètre dans le fumoir – beaucoup de monde – beaux vêtements – tous me regardent étonnés – quelqu'un vient vers moi : 'Quelque chose ne va pas ? Vous avez l'air d'un fantôme ! Que s'est-il passé ?' Moi : 'Rien – ou plutôt – je crois que j'ai perdu la tête – le sol est houleux – tout s'agite –' Quelqu'un : 'Nous avons simplement une mer quelque peu agitée ce soir – prenez donc un grog bien chaud – vous avez le mal de mer.' Moi : 'Vous avez raison, j'ai le mal de mer, mais un mal très particulier – je suis en fait dans un asile d'aliénés' » LR, p.386.

Le discours manque ici complètement de structure, de cohérence : il reproduit en effet les troubles de la pensée formelle que l'on trouve dans la schizophrénie : troubles de la logique, troubles de l'organisation avec relâchement des associations et digressions etc. Poussé un peu plus loin, Jung aurait pu créer des contaminations et des néologismes pour exprimer l'expérience qu'il essaie de faire passer dans son discours.

La scène se transforme, se mélange et perd elle-même en cohérence : le Moi est perdu dans la mer, voit un bateau au loin, et se retrouve dedans. Le petit professeur y joue aux cartes et s'adresse de manière complètement normale au Moi, qui n'est plus son patient. Le trouble de la pensée imité dans le discours n'est à ce niveau plus uniquement formel mais on se retrouve dans un enchaînement irrationnel à proprement parler, dans lequel on peut entrevoir la subjectivité d'un délire paranoïaque. La symbolique topographique est en outre très significative : lorsque le Moi se retrouve sur le bateau, celui-ci est pris dans les agitations de l'océan, ce pourquoi le Moi aurait le mal de mer – c'est-à-dire le mal des profondeurs ! Les profondeurs prennent dans ce passage du discours le dessus sur la conscience, sur la pensée rationnelle : le Moi ne parvient plus à comprendre, à raisonner, à interpréter ; il se fait vraiment submerger par les flots chaotiques de l'irrationnel, de l'expérience des profondeurs⁷²⁷.

Puis le Moi se retrouve en présence de son voisin de chambre, le parfait stéréotype de la folie, une occasion pour dresser d'une certaine manière un tableau clinique de la paranoïa et de certaines de ses manifestations, physiques et psychiques, dont l'inflation que nous mentionnions plus haut :

Er ist ein Mann mit schwarzem Bart und wirrem Haupthaar und düster leuchtenden Augen. Er spricht heftig auf mich ein : „Mir ist es schlimmer ergangen, ich bin schon seit fünf Jahren hier.“ [...] Er spricht heftig und eindringlich weiter : „Ich bin doch Nietzsche, aber der wiedergetaufte, ich bin auch Christus, der Heiland, und bestimmt, die Welt zu erlösen, aber sie lassen mich nicht.“

Ich: „Wer lässt Sie denn nicht?“

⁷²⁷ L'océan est l'image courante de l'inconscient. Une interprétation voudrait donc que le Moi se trouve ainsi ballotté dans l'inconscient. Si l'on change pour l'expression « le mal de mer » le terme « mer » avec « inconscient », on retrouve l'expression de l'expérience chaotique de l'irrationnel (« le mal de l'inconscient »), de la folie des profondeurs.

Der Narr : „Der Teufel. Wir sind doch hier in der Hölle. Sie haben natürlich auch nichts davon gemerkt. Ich bin auch erst im zweiten Jahr meines hiesigen Aufenthalts dahintergekommen, dass der Direktor der Teufel ist.“

Ich : „Sie meinen den Professor? Das klingt unglaublich.“

Der Narr : Sie sind ein Ignorant. Ich sollte ja schon längstens die Mutter Gottes heiraten. Aber der Professor, der Teufel hat sie in der Gewalt. Jeden Abend bei Sonnenuntergang zeugt er mit ihr ein Kind. Am Morgen früh bei Sonnenaufgang gebiert sie es. Dann kommen alle Teufel zusammen und töten das Kind auf grausame Weise. Ich höre deutlich sein Geschrei.“

Ich: „Aber das ist ja die reinste Mythologie, was Sie da erzählen.“

Der Narr: „Du bist verrückt und verstehst darum nichts davon. Du gehörst im Irrenhaus. Mein Gott, warum sperrt mich meine Familie immer mit Verrückten zusammen? Ich sollte ja die Welt erlösen, ich bin ja der Erlöser.“⁷²⁸

On retrouve les délires religieux, l'inflation, les références à l'état de conscience morbide du Nietzsche des dix dernières années de sa vie, le caractère archétypal, mythologique du délire, exprimé clairement. Une note de bas de page de Sonu Shamdasani renvoie au cas similaire d'un patient de Jung atteint de « démence paranoïde », qu'il publia en 1928 dans sa *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*⁷²⁹.

⁷²⁸ LN, p.297; « C'est un homme à la barbe noire, aux cheveux hirsutes et au regard sinistrement brillant. Il me parle avec véhémence: « Ce fut pire pour moi, je suis ici depuis cinq ans déjà. » [...] Il continue à parler avec virulence et insistance: « Je suis Nietzsche, mais rebaptisé, je suis aussi le Christ, le Sauveur, ma mission est de sauver le monde, mais ils ne me relâchent pas. »

Moi : « Qui ne vous relâche pas ? »

Le fou : « Le Diable. Voyons, nous sommes ici en enfer. Bien sûr vous n'avez rien remarqué. Ce n'est que la deuxième année de mon séjour ici que j'ai découvert que le directeur était le Diable. »

Moi : « Vous voulez dire le professeur ? Cela paraît incroyable. »

Le fou: « Vous êtes un ignorant. J'aurais dû depuis longtemps déjà épouser la Mère de Dieu. Mais le professeur, le Diable, la tient en son pouvoir. Chaque soir au coucher du soleil, il lui fait un enfant. Tôt le matin au lever du soleil, elle lui donne naissance. Alors tous les diables se rassemblent et tuent l'enfant avec la plus grande cruauté. J'entends très clairement ses cris. »

Moi: « Mais ce que vous me racontez là, c'est pure mythologie. »

Le fou : « Tu es fou et c'est pourquoi tu n'y comprends rien. Ta place est dans un asile d'aliénés. Mon Dieu, pourquoi ma famille m'enferme-t-elle toujours avec des fous ? Je devrais sauver le monde, voyons, je suis le Rédempteur. », LR, p.387.

⁷²⁹ Jung, C.G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, GW 7.

Passons à la dernière partie du chapitre, consécutive au dialogue avec le fou. Le Moi se retrouve seul dans son lit. À nouveau, la scène se fond et se mélange : il fixe le mur, parcouru d'un trait horizontal sous lequel est accroché un radiateur. Puis celui-ci devient une rambarde donnant sur la mer et le trait est l'horizon. Nous retrouvons l'appréhension confuse du monde propre à la folie. S'ensuivent des visions archétypales:

Und dort geht jetzt die Sonne auf in roter Glorie, einsam und herrlich – darin ist ein Kreuz, daran hängt eine Schlange – oder ist es ein Stier, aufgeschlitzt, wie beim Schlächter – oder ist es ein Esel? Es ist wohl ein Widder mit der Dornenkrone – oder ist es der Crucifixus, ich selbst? Die Sonne des Martyriums ist aufgegangen und schüttet blutige Strahlen aufs Meer⁷³⁰.

Notons l'identification au Christ, l'inflation est ici actée.

Le chaos et sa violence, la confusion se calment : « La houle a cessé »⁷³¹. Puis un dernier vécu archétypal important : l'horloge du monde retentit de ses douze coups. Tout se tait, le Moi est laissé affaibli et plein d'effroi, implorant sa rédemption. Enfin, la scène se fond à nouveau et le Moi se retrouve dans l'asile.

Au cours du flot de visions mythologiques et des scènes se fondant les unes dans les autres, le Moi lâche peu à peu prise : on observe ici qu'après que l'horloge du monde eut sonné, il ne cherche plus à comprendre, ni à raisonner, il se laisse submerger par les images des profondeurs. Le caractère mythologique des visions indique bien le niveau phylogénétique des profondeurs dans lesquelles se passe la scène. L'ondulation de la mer cesse : les profondeurs, leur chaos, ne se déchainent plus sur le Moi. Le chaos est accepté tel qu'il est. Le Moi accepte enfin la folie des profondeurs, comme le lui avait demandé son âme au début du chapitre ! Il s'est donné à l'incompréhensible, à l'horreur du chaos, et l'a finalement traversé. Cela le laissa « abattu », « affaibli », « rempli d'effroi », mais il reconnaît son chemin, et il reconnaît le caractère constructif et *créatif* de son expérience : « Nous construisons les routes en marchant ».

⁷³⁰ LN, p.297 sq. ; « Et là-bas le soleil se lève dans son auréole rouge, solitaire et magnifique – dedans il y a une croix, un serpent y est pendu – ou est-ce un taureau, éventré comme chez le boucher, ou est-ce un âne ? C'est sans doute un bélier avec la couronne d'épines – ou s'agit-il du crucifié, moi-même ? Le soleil du martyr se lève et déverse ses rayons sanglants sur la mer » LR, p.388 – italiques ajoutés.

⁷³¹ LN, p.298 ; LR, p.388.

e. L'élaboration théorique sur l'expérience des profondeurs – *Liber Primus* : le mouvement d'introversio

Dans la seconde strate de rédaction du *Liber Primus*, c'est surtout le mouvement d'introversio initié par l'esprit des profondeurs qui est décrit à propos de la folie des profondeurs. C'est donc le mouvement psychique pouvant donner lieu au danger qu'est la folie des profondeurs. Ce type de folie ne sera élaboré théoriquement que dans le *Liber Secundus*, puisque c'est à partir de ce moment de son expérience, que Jung se confronte à proprement parler à cette folie, comme nous l'avons vu plus tôt.

Ainsi donc, Jung écrit sur l'introversio qu'il avait connue quelques mois auparavant :

Erfüllt von menschlichem Stolze und verblendet vom vermessenen Geiste dieser Zeit suchte ich lange, jenen andern Geist von mir zu halten. [...] Der Geist der Tiefe hat allen Stolz und allen Hochmut der Urteilskraft unterworfen. Er nahm den Glauben an die Wissenschaft von mir, er raubte mir die Freude des Erklärens und Einordnens, und er ließ die Hingabe an die Ideale dieser Zeit in mir erlöschen. Er zwang mich hinunter zu den letzten und einfachsten Dingen. Der Geist der Tiefe nahm meinen Verstand und alle meine Kenntnisse und stellt sie in den Dienst des Unerklärbaren und des Widersinnigen⁷³².

Nous observons qu'ici se trouvent synthétisés plusieurs éléments qui constituent la métanoïa⁷³³ de Jung : l'esprit des profondeurs longtemps tenu à distance, refoulé (11 ans, comme nous l'avons déjà évoqué), le changement d'intérêts, reflétant la direction de la libido. En effet, sont mis en dialectique deux pôles opposés avec leurs propres composantes, correspondant aux deux esprits. D'un côté l'esprit de ce temps comprenant le discernement, la foi en la science, la joie d'expliquer et de classier, les idéaux de ce temps. De l'autre, l'esprit des profondeurs avec les choses ultimes et les plus simples, l'inexplicable et ce qui va à l'encontre du sens – donc le non-sens. Jung décrit ici comme son intérêt se dégagea des

⁷³² *LN*, p.229 ; « Empli de fierté humaine et aveuglé par l'esprit présomptueux de ce temps, j'ai longtemps cherché à tenir cet autre esprit à distance. [...] L'esprit des profondeurs a soumis toute la fierté et tout l'orgueil du discernement. Il m'a ôté la foi en la science, il m'a privé de la joie d'expliquer et de classier, et il a fait s'éteindre en moi l'enthousiasme pour les idéaux de ce temps. Il m'a contraint à descendre vers les choses ultimes et les plus simples. L'esprit des profondeurs s'est emparé de mon entendement et de toutes mes connaissances, et les a mis au service de ce qui est inexplicable et qui va à l'encontre du sens », *LR*, p.141 sq.

⁷³³ Jung exprime sa métanoïa de différentes manières en plusieurs endroits de la seconde couche de narration. Par exemple au début du chapitre « Retrouvailles avec l'âme », où la seconde strate narrative introduit par ce récit l'expérience de prise de contact avec l'âme, vécu quelques mois auparavant. Voir *LN*, p.231 ; *LR*, p.149.

choses du monde pour se tourner vers l'intérieur, formant dans le même mouvement une autre manière d'appréhender ce nouveau domaine expérientiel : son entendement et ses connaissances, autrefois scientifiques, sont désormais au service de l'irrationalité de l'âme. Plus loin, il exprime la même idée de manière différente, lorsqu'il écrit : « Celui dont le désir se détourne des choses extérieures parvient au siège de l'âme⁷³⁴.

Plus loin, le Moi parle de la « petitesse » qu'il dut « ingurgiter [...] comme une potion d'immortalité »⁷³⁵. Cette petitesse, que nous étudierons un peu plus tard, s'oppose à « la fierté et l'orgueil du discernement »⁷³⁶, elle est toutes les choses opposées aux qualités et aux vertus dans lesquelles se pâme l'homme prisonnier de l'esprit de ce temps : l'ombre donc dans la lexicologie jungienne. Ici, nous trouvons les prémices de la notion d'ombre, pas encore théorisée, et à laquelle Jung se confronte dès le début de *Liber Primus* et l'accès au non-sens par la transformation de sa forme de pensée : « Der Geist dieser Zeit versuchte mich mit dem Gedanken, dass all dies zu dem Schattenhaften des Gottesbildes gehöre »⁷³⁷.

Dans le même chapitre, Jung évoque sa vision d'octobre 1913 et les répétitions de celle-ci, mentionnant les inquiétudes qui l'accompagnèrent, sur lesquelles nous avons déjà disserté : « Ich rang wiederum an die zwei Stunden mit diesem Gesicht, aber es hielt mich fest. Es ließ mich erschöpft und verwirrt. Und ich dachte, dass mein Geist krank geworden sei »⁷³⁸. Comme nous l'avons vu, son incapacité à interpréter la vision – à lui donner sens ! – entraîna apparemment une crainte de la psychose : mais une crainte qui s'avère être, comme vu plus haut, en réalité une crise épistémologique de transvaluation des valeurs et du mode d'interprétation, la première compréhension qu'il eut de la vision s'étant révélée fausse.

Continuant sur la question du sens au début du mouvement d'introversio, qu'il cherchait avec le mythe de sa vie, si nous nous souvenons bien le questionnement consécutif à l'écriture des *Wandlungen*, Jung écrit :

Welche Härte des Schicksals ! Wenn ihr zu eurer Seele tretet, werdet ihr als erstes den Sinn missen. Ihr glaubt, dass ihr in das Sinnlose versinket, in das ewig Ungeordnete. Ihr habt recht ! Nichts errettet euch vor dem Ungeordneten und Sinnlosen, denn dieses ist die andere Hälfte

⁷³⁴ LN, p.232 ; LR, p.151.

⁷³⁵ LN, p.230 ; LR, p.143

⁷³⁶ LN, p.229 ; LR, p.141.

⁷³⁷ LN, p.230 ; « L'esprit de ce temps me soumit à la tentation en m'inculquant l'idée que tout cela appartenait au côté d'ombre de l'image de Dieu. Celle-ci serait une illusion pernicieuse, car l'ombre est le non-sens », LR, p.143.

⁷³⁸ LN, p.230 ; « Je me battis à nouveau deux heures environ avec cette vision, mais elle ne me lâcha pas. Elle m'abandonna épuisé et troublé. Et je pensai que mon esprit était tombé malade » LR, p.145.

der Welt. [...] Ihr öffnet die Pforte der Seele, um in euere Ordnung und euren Sinn die dunklen Ströme des Chaos hereinfließen zu lassen⁷³⁹.

Il est ironique de penser que Jung, à la recherche de sens en 1912 – 1913, s'embarque dans une exploration intérieure qui lui dérobera tout d'abord le sens. Nous verrons que c'était pourtant nécessaire à la création d'un sens neuf, qu'il fallait tuer l'ancien sens en accueillant son contraire, le non-sens, pour accéder au sur-sens. Dans cette seconde partie de rédaction, nous voyons que Jung se réfère notamment à l'expérience directe vécue dans les chapitres « Nox Secunda » et « Nox Tertia », dans lesquels il dut se confronter, sous la direction de l'âme, au chaos intérieur, et donc à la folie : « C'est indubitable, quand tu entres dans le monde de l'âme, tu es comme fou, et un médecin jugerait que tu es malade »⁷⁴⁰. C'est aussi comme cela qu'il faut comprendre la crainte qu'il eut vis-à-vis de son état psychique : Jung médecin, la personnalité soumise à l'esprit de ce temps, est celle qui jugea le vécu comme maladif, au regard de ses connaissances livresques.

Ainsi donc, en se détournant des choses du monde pour entrer à l'intérieur de soi, à la quête de son âme, les premières rencontres se font avec « la petitesse », ces choses refoulées du Moi, appartenant à ce que Jung appellera plus tard « l'ombre », et avec les contenus portés par la forme spécifique de la pensée permettant l'introversion : le non-sens, l'irrationnel, le chaos – bref, la folie des profondeurs. Il semblerait que la folie des profondeurs soit une rencontre nécessaire, que le psychonaute ne puisse en faire l'économie.

Reste pourtant à n'en pas devenir prisonnier, ce qui signifierait psychose irrémédiable d'après ce qu'on peut lire dans les *Wandlungen* (il semblerait que Jung reste en accord avec ce point suite à son expérience des profondeurs). Ce pourquoi il donne dans la seconde strate narrative des indices ci-et-là pour contrer ce danger, comme en un livre d'exercices spirituels :

Mit Furcht und mit Zittern, misstrauisch um euch blickend, so gehet in die Tiefe, auch nicht einer allein; zu zweien oder mehreren ist größere Sicherheit, denn die Tiefe ist voll Mord. Sichert euch auch den Weg des Rückzuges. Gehet vorsichtig, wie wen ihr Feiglinge wäret, damit ihr den Seelenmördern zuvorkommt. *Die Tiefe möchte euch ganz verschlingen und im Schlamm ersticken.* Wer zur Hölle fährt, wird auch

⁷³⁹ LN, p.235 ; « Quelle dureté du sort ! Quand vous paraîtrez devant votre âme, la première chose qui vous manquera sera le sens. Vous croyez sombrer dans l'insensé, dans le désordre éternel. Vous avez raison ! Rien ne vous sauve du désordre et de l'insensé, car il s'agit là de l'autre moitié du monde. [...] Vous ouvrez la porte de l'âme pour laisser entrer dans votre ordre et votre sens les flots sombres du chaos » LR, p.162.

⁷⁴⁰ LN, p.238 ; LR, p.176.

zur Hölle, darum vergesst nicht, von wannen ihr kommt. Die Tiefe ist stärker als wir ; also seid klug und keine Helden, denn nichts ist gefährlicher, als vor sich selber ein Held zu sein. Die Tiefe möchte euch behalten, schon zu viele hat sie nicht wiedergegeben, darum flohen die Menschen die Tiefe und taten ihr Gewalt an⁷⁴¹.

Jung décrit bien la prudence essentielle à l'exploration des profondeurs, et la nécessité de s'assurer une voie de retrait – autant de conseils avisés pour prévenir le risque de psychose. On peut penser que l'incitation à entreprendre l'aventure à plusieurs pourrait être une référence aux réflexions qu'il développera dans ces années sur la « religion de l'à-venir », le développement de la pratique analytique telle qu'il la voyait : des analystes permettant l'individuation de leurs patients, ceux-ci prenant ensuite à leur tour le rôle de guide dans le processus d'autres patients. L'image de la submersion de la conscience par les profondeurs est très similaire à celles qu'il utilise dans ses *Wandlungen*, que nous avons étudiées dans le chapitre I de notre étude.

Il est d'autre part très significatif que Jung emprunte ici le terme de « Seelenmördern » à Daniel Paul Schreber, dont il publia une analyse des *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*⁷⁴² dans son ouvrage de 1907 *Über die Psychologie der Dementia Praecox*⁷⁴³, un cas qu'il connaissait donc bien et qu'il avait diagnostiqué de « paranoid dementia » lors de sa conférence donnée à Londres le 14 juillet 1914⁷⁴⁴. Schreber, qui comprenait le « Seelenmord » comme l'acte d'appropriation, par un individu, de l'âme d'autrui pour un quelconque profit, pensait (après que les voix qu'il entendait le lui aient indiqué) que sa crise avait comme point d'origine un meurtre d'âme, ou une tentative, entre un membre de sa famille et un autre de celle de son médecin, le professeur Paul Flechsig⁷⁴⁵. Jung explique qu'il est important d'arriver avant les meurtriers d'âme pour éviter l'engloutissement par les

⁷⁴¹ LN, p.243 sq. ; « C'est dans la crainte et les tremblements, en regardant avec méfiance autour de vous, que vous devez aller dans les profondeurs, et n'y allez pas seul ; à deux ou à plusieurs, la sécurité est plus grande, car les profondeurs sont emplies de meurtre. Assurer-vous aussi du chemin du repli. Allez avec prudence, comme si vous étiez des couards, afin d'arriver avant les assassins des âmes. *Les profondeurs voudraient vous avaler complètement et vous étouffer dans la vase.* Qui va en enfer devient aussi l'enfer, aussi n'oubliez pas d'où vous venez. Les profondeurs sont plus fortes que nous; soyez donc sensés et non des héros, car rien n'est plus dangereux que d'être un héros à ses propres yeux. *Les profondeurs voudraient vous retenir, il en est trop déjà qu'elles n'ont pas rendus, c'est pourquoi les hommes ont fui les profondeurs et leur ont fait violence* » LR, p.194 sq. – italiques ajoutés.

⁷⁴² Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: „Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihren erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden?“* Leipzig: Mutze, 1903.

⁷⁴³ GW 3.

⁷⁴⁴ Jung, C.G. *On Psychological Understanding*, In *Der Inhalt der Psychosen*, GW 3 §389.

⁷⁴⁵ Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, chapitre II.

profondeurs. On peut comprendre cela comme la particulière vulnérabilité dont est sujet l'individu s'engageant dans ses propres profondeurs, alors que le seuil de conscience est ouvert.

Puis arrive la rencontre avec Élie et Salomé, et un complément symbolique à la définition de la folie des profondeurs donnée par l'âme dans le chapitre « Nox Tertia » :

Der Schauplatz des Mysterienspielles ist eine Tiefe wie der Krater eines Vulkans. Mein tiefes Inneres ist ein Vulkan, der die feuerflüssige Masse des nie Geformten, des Ununterschiedenen herausstößt. So gebärt mein Innerstes die Kinder des Chaos, der uralten Mutter. Wer in den Krater eingeht, wird selber zum chaotischen Stoffe, er zerschmilzt. Das Geformte in ihm löst sich auf und verbindet sich aufs Neue mit den Kindern des Chaos, den Mächte des Dunkels...⁷⁴⁶

Le *Mysterium* se passe donc dans le cratère du volcan intérieur, juste au-dessus du magma, du chaos de l'indifférencié⁷⁴⁷. Nous avons étudié autre part la symbolique topologique du *Mysterium* d'Élie et Salomé ainsi que l'herméneutique liée à ces personnages dans le *Livre Rouge*⁷⁴⁸. Dans celle-ci, Élie représente la pré-pensée, le principe formateur de la masse indifférenciée appelée par le désir, par Salomé. Ainsi, l'intérieur profond, le chaos originel, la mère originelle⁷⁴⁹, est une substance psychique encore non-appelée par le désir et non-formée par la pré-pensée. C'est une substance trop profonde pour qu'elle puisse être objet d'aperception. Il est clairement exposé que le fait d'entrer dans ce chaos transforme en chaos. Celui qui y entre se « liquéfie », donc perd forme. « Ce qui est en lui se dissout et s'allie à nouveau aux enfants du chaos » : la personnalité se dissout et retourne dans l'indifférencié, dans le chaos : c'est ici l'image symbolique de la psychose irrémédiable, la mort psychique.

Si l'âme incitait le Moi à intégrer sa part de folie, l'irrationnel propre à la vie, au 18 janvier 1914, et que le Moi est ainsi entraîné dans le chaos de la folie jusqu'à lâcher prise et à subir, nous le verrons bientôt, une transformation importante, le Moi est submergé mais ne se

⁷⁴⁶ LN, p.246 ; « La scène du mystère est une profondeur semblable au cratère d'un volcan. Mont intérieur profond est un volcan qui expulse la masse liquide en fusion de ce qui n'a jamais été formé, de ce qui est indifférencié. Ainsi mon intérieur le plus intime engendre les enfants du chaos, de la mère originelle. Qui entre dans le cratère devant lui-même matière chaotique, il se liquéfie. Ce qui en lui est formé se dissout et s'allie à nouveau aux enfants du chaos, aux puissances de l'obscur... », LR, p.205.

⁷⁴⁷ Sur l'indifférenciation, voir Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*.

⁷⁴⁸ Voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jung. Lust – Liebe – Transzendenz*.

⁷⁴⁹ Voir la symbolique de la mère originelle dans les *Wandlungen*.

dissout pourtant pas. C'est donc ici une différence fondamentale dans l'expérience, nécessaire au cours du processus de transformation de la personnalité décrit dans le *Liber Novus*, de confrontation à la folie des profondeurs : l'intégration du chaos des profondeurs. Celui qui ne peut l'intégrer verra sa personnalité se dissoudre irrémédiablement dans le chaos de ses propres profondeurs.

Continuant sur ces élaborations, Jung écrit dans ce même chapitre du *Liber Primus* :

Wenn die Lust des Formenden entbehrte, so würde sie an Mannigfaltige zerfließen und durch unendliche Teilung würde sie zersplittert und ohnmächtig, verloren an das Unendliche⁷⁵⁰.

Cela signifie en d'autres termes que Salomé, plus tard comprise comme une personnification de son âme, une forme spécifique de l'anima correspondant au stade d'évolution de l'instance inconsciente, privée d'Élie, de pré-pensée, se liquéfierait dans le chaos des profondeurs, se morcellerait dans l'infini : c'est une nouvelle image pour la mort de l'âme⁷⁵¹. Il est intéressant de noter que Jung utilise ici le terme « zersplittert » pour désigner la qualité de l'anima atteinte de cette morbidité spécifique : il nous faut penser à l'angoisse de morcellement (il s'agit du terme utilisé pour la traduction française – Zersplitterungs- ou Fragmentierungsangst), un symptôme particulièrement présent dans la schizophrénie⁷⁵². C'est donc une instance psychique particulière, comprise comme la pré-pensée ici, qui assure le maintien de l'intégrité psychique, sans laquelle l'âme – l'anima – se perdrait dans l'infini. Et quelle belle image de la psychose que cette dernière expression : « verloren an das Unendliche » ! On retrouve aussi cette thématique de la fragmentation dans la première image du *Liber Secundus*, à laquelle est apposée une note de bas de page renvoyant à l'article de Jung sur Picasso de 1932⁷⁵³. Dans le passage cité de cet article, il est question du motif de fragmentation retrouvé dans les peintures de schizo-phrènes non manifestés, dont le trouble psychique génère des symptômes schizoïdes⁷⁵⁴. L'image, calligraphie d'un D majuscule, symbolise un œil rouge à l'intérieur de la lettre, entouré de ces motifs de morcellement. Ce

⁷⁵⁰ LN, p.247 ; « Si le désir était privé de ce qui donne forme, il se liquéfierait au contact du multiple et par un morcellement infini serait émietté et impuissant, perdu dans sa confrontation avec l'infini », LR, p.206.

⁷⁵¹ Ou, de manière réductrice comme nous l'avons déjà vu, pour la psychose.

⁷⁵² « Par ailleurs, l'angoisse de morcellement se manifeste dans des affections psychiatriques graves, particulièrement la schizophrénie. Elle signale l'effondrement du sentiment d'identité, d'unité subjective – illusoire, bien sûr, dans les états non pathologiques » - Hayem, Monique ; Hayem, Judith, « L'angoisse de morcellement », *Journal des anthropologues* [En ligne], Hors-série | 2011, mis en ligne le 09 mars 2015. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5813> ; DOI : 10.4000/jda.5813.

⁷⁵³ « Picasso », GW 15.

⁷⁵⁴ LN, p.259 n.1; LR, p.237 n.2.

qui n'est pas souligné dans l'édition de l'ouvrage, c'est que la lettre se trouve vraisemblablement sous la terre et sous la mer (symbole de l'inconscient par excellence), et que le côté gauche de la lettre contient deux motifs serpentant s'entrelaçant, rappelant clairement la symbolique du serpent de la Kundalini par exemple.

La « dissolution » ou « liquéfaction » de la personnalité, ou de l'âme, exprimée dans ce chapitre est donc bien la folie des profondeurs, ou bien plutôt la résultante de la non-intégration de celle-ci.

Encore une fois, le danger dépend du degré d'introversioin : « Zuerst komme ich in das Uranfängliche in mir. Dadurch aber, da ich ein Teil des Weltstoffes und der Weltgestaltung bin, komme ich auch in das Uranfängliche der Welt überhaupt »⁷⁵⁵. Dans cette image, Jung, en confirmant sa vision de la récapitulation ontogénétique de la phylogénie dans la psyché humaine, telle que postulée dans ses *Wandlungen* (rapport d'essence entre le primordial personnel et le primordial du monde), indique les deux stades importants dans la catapse : la descente dans les profondeurs personnelles, puis dans des couches impersonnelles des profondeurs, correspondant, d'une certaine manière, à ce que l'on pourrait nommer « l'âme du monde ».

Nous avons vu que la première couche narrative, retraçant l'expérience, traite à la fin du *Liber Primus* du danger de ce que Jung nommera plus tard l'inflation : l'identification à un archétype. Il en est ainsi de même avec la seconde couche narrative. Il établit un rapport, dans « Enseignement », entre l'inflation et la prise de conscience « de la liberté dans le monde de ses pensées ». Cette dernière expression se réfère à la prise de conscience de l'autonomie des pensées, et du caractère objectif, donc réel, des profondeurs : la réalité de l'âme – ceci constitue l'enseignement principal reçu pendant l'expérience retracée dans ce même chapitre. Jung écrit :

[Ich] wollte dem Chaos nicht gestatten, seine Dämme zu brechen. Ich glaubte an die Ordnung der Welt und hasste alles Ungeordnete und Ungeformte. [...] Durch deinen selbstischen Wunsch stießest du alles in deinen Gedanken aus, was dir nicht geordnet, d.h. nicht passend erscheint. Ordnung schaffst du nach dem, was du weißt; die Gedanken des Chaos aber weißt du nicht, und doch sind sie⁷⁵⁶.

⁷⁵⁵ LN, p.247.

⁷⁵⁶ LN, p.250 ; « [Je] ne voulais pas autoriser le chaos à briser ses digues. Je croyais à l'ordre du monde et je détestais tout ce qui était sans ordre et sans forme. [...] Par ton souhait égoïste tu élimines de tes pensées tout ce qui te paraît non ordonné, c'est-à-dire inadéquat. Tu mets de l'ordre en fonction de ce que tu connais : or tu ne connais pas les pensées du chaos, et pourtant elles existent », LR, p.218.

Ces réflexions se rapportent à l'expérience d'intégration du chaos, de la folie des profondeurs, que le Moi vit dans le chapitre « Nox Tertia » et à la définition de la folie que donne l'âme au même endroit, dans la ligne de la philosophie de la vie. La pensée et la connaissance sont ainsi des outils d'appréhension de la vie, qui la restreignent en un cadre rationnel nécessaire à son aperception consciente. Pourtant, les pensées du chaos, inconnues, existent : les pensées sauvages, objectives, relevant de l'irrationalité naturelle de la vie existent, mais sont refoulées. Dans le passage qui suit se fait le lien entre la prise de conscience de la réalité de l'âme (par l'intermédiaire des pensées) et l'établissement d'un nouveau rapport au monde de l'âme propice à l'inflation psychique :

Als ich aber der Freiheit in meiner Gedankenwelt gewahr wurde, da umarmte mich Salome, und so wurde ich zum Propheten, denn ich hatte Lust am Uranfänglichen, am Walde und an den wilden Tieren gefunden. Zu nahe liegt es mir, mich mit meinem Geschauten gleichzusetzen, als dass ich mich am Schauen freuen könnte. Ich bin in Gefahr zu glauben, dass ich selber von Bedeutung sei, weil ich das Bedeutende schaue. Daran werden wir immer und immer wieder verrückt, und wir machen das Geschaute zur Narrenheit...⁷⁵⁷

Pour Jung, prendre conscience de « la liberté dans le monde de [s]es pensées » signifie prendre conscience de la réalité de l'âme : c'est par cette voie qu'Élie l'amène à cette prise de conscience. Dans la vision retracée dans le chapitre « Enseignement », le Moi explique qu'il avait oublié une pensée selon laquelle Salomé l'aimait. Élie lui dit : « Ne peux-tu distinguer suffisamment cette pensée de toi-même, de sorte que tu voulais te l'attribuer à toi-même ? ». Lorsque le Moi lui répond qu'il est habitué à considérer les pensées qui le traversent comme siennes, Élie explique : « Te confondras-tu pour autant avec un arbre ou un animal, parce que tu les contemples et parce qu'ils existent avec toi dans un seul et même monde ? »⁷⁵⁸. Nous voyons bien que Jung reprend « la forêt et les animaux sauvages » dans la citation ci-dessus comme synonymes du primordial – qui correspond à la couche collective des profondeurs, comme nous l'avons vu plus tôt. C'est ensuite que l'enseignement de la réalité de l'âme par

⁷⁵⁷ LN, p.251 ; « Mais lorsque je pris conscience de la liberté dans le monde de mes pensées, Salomé m'enlaça, et ainsi je devins prophète, car j'avais trouvé plaisir au primordial, à la forêt et aux animaux sauvages. Je suis trop tenté de m'identifier à ce que j'ai contemplé pour pouvoir me réjouir de ce spectacle. Je suis en danger de croire que je suis moi-même d'une grande importance parce que je contemple ce qui est important. Cela nous fait encore et toujours perdre la tête, et nous transformons ce que nous contempions en folie et illusion grotesque... » LR, p.219.

⁷⁵⁸ LN, p.249 ; LR, p.213.

Élie aboutit – somme toute, une suite logique de l’enseignement sur le caractère impersonnel des pensées ! – en indiquant que Salomé et lui ne sont pas des symboles, mais réels. Qu’ils sont ainsi objectifs, tout comme les pensées.

Le passage auquel nous nous intéressons signifie donc que, prenant conscience de la réalité de l’âme, Jung prit plaisir à ce monde (le considéra comme objectif et s’y plongea) et devint prophète. Il devint prophète en s’identifiant à ce qu’il contemplait : le monde de l’âme. Il devint donc prophète en s’identifiant à l’âme ; ce pourquoi il ne peut s’en réjouir : il sait où mène cette identification : à croire qu’il est d’une grande importance, ce qui signifie inflation psychique, folie. Notons l’immense similitude entre la description faite ici de son état psychique suite à cet enseignement, lorsqu’il devient prophète, et celle qu’il fit de l’état psychique de Nietzsche dans le chapitre « Le chemin de la croix », comme nous l’avons étudié plus haut : identification au prophète, à sa puissance et à sa grandeur, et folie résultante.

Un peu plus loin, dans un passage de l’*Ebauche* et de l’*Ebauche corrigée* supprimé du *Livre Rouge*, Jung se confronte intellectuellement avec ce qui se joua en lui au moment de cette prise de conscience :

Als das Mysterienspiel mir aber dieses zeigte, da verstand ich es nicht, sondern ich dchte, ich hätte einen wahnsinnigen Gedanken erzeugt. ~~Ich bin wahnsinnig, wenn ich solches glaube, und ich glaubte es.~~ Deshalb packte mich die Angst und ich wollte Elias und Salome als meine willkürlichen Gedanken erklären und damit entkräften⁷⁵⁹.

La phrase barrée fut supprimée de l’*Ebauche* et remplacée par « mais je pensai que j’avais produit une pensée insensée » dans l’*Ebauche Corrigée*. Nous avons ici une indication des formulations théoriques de Jung sur la folie des profondeurs : la phrase supprimée indique qu’il y eut un moment de folie ; l’expression la corrigeant stipule elle qu’il y eut une erreur de jugement quant au caractère insensé de la pensée produite – nous pourrions ajouter : une erreur quant au fait qu’il l’eut produite lui-même, suite à son enseignement... Quoi qu’il en soit, cela confirme en outre clairement notre compréhension de la démarche psychologique en cours dans ce chapitre que nous avons qualifiée plus haut d’apotropaïque, et de l’angoisse qui le prit quant à l’assertion subliminale de Salomé selon laquelle il était le Christ.

⁷⁵⁹ LN, p.251 n.204 ; « Mais lorsque la représentation du mystère me montra cela, je ne le compris pas, mais je pensai que j’avais produit une pensée insensée. ~~Je suis insensé de croire de telles choses, et je le croyais.~~ C’est pourquoi la peur s’empara de moi et je voulus expliquer Elie et Salomé comme étant mes pensées arbitraires, et ainsi les priver de leur force » LR, p.220 n.203.

Le chapitre suivant, à travers la déification du Moi, de par une symbolique très clairement christique (crucifixion), le consacre tout à fait, ce qu'il confirme dans l'*Ebauche* : « ... et que j'aie cru un jour être chrétien. Mais je n'avais encore jamais été un Christ »⁷⁶⁰. Il y a donc une identification, actée, au prophète, au Christ dans le *Livre Rouge*. Mais contrairement à celle de Nietzsche, elle ne déboucha par sur une inflation psychique. La raison qui nous semble la plus probable pour cela est la suivante : Jung se confronte tout au long du *Livre Rouge* au « plus petit en lui »⁷⁶¹, ce qu'il estime avoir été l'oubli de Nietzsche, oubli qui « crucifia son esprit ». Ainsi, il ne put s'identifier totalement à un archétype, comme celui du prophète, et à son caractère grandiose. D'autre part, nous avons déjà vu que son expérience était grandement relativisée par l'équilibre qu'il trouva en cette période de sa vie – en se consacrant la journée totalement aux choses du monde, et le soir à ses visions ; il ne perdit à aucun moment tout à fait pied.

f. L'élaboration théorique sur l'expérience des profondeurs – *Liber Secundus* : une redéfinition de la folie

Dans le chapitre « Das Schloss im Walde », Jung initie une dialectique entre le monde de l'âme et le chaos des profondeurs, après la connaissance qu'il acquit d'une part pendant les visions retranscrites dans le chapitre « Enseignement », puis dans « Nox Tertia » et précise un peu plus la place du chaos dans l'expérience intérieure. Il situe l'homme dans des « limites arbitraires et créées artificiellement », incapable de voir « l'immensité du monde »⁷⁶². Puis il écrit :

Wenn du aber die Mauern, die deinen Blick beengen, niederbrichst und wenn dir die Unermesslichkeit und ihre endlose Ungewissheit furchtbar wird, dann erwacht in dir der uralte Schlafende, dessen Bote der weiße Vogel ist. Dann nämlich bedarfst du der Botschaft des alten Bändigers des Chaos. Beim Wirbel des Chaos, dort wohnen die ewigen Wunder. Deine Welt fängt an, wunderbar zu werden. Der Mensch gehört nicht nur in eine geordnete Welt, er gehört auch in die Wunderwelt seiner

⁷⁶⁰ LN, p.254 n.229 ; LR, p.229 n.228.

⁷⁶¹ Voir à ce propos la seconde partie de notre chapitre IV.

⁷⁶² LN, p.264 ; LR, p.255 sq.

Seele. Darum musstet ihr euch eure geordnete Welt zum Schrecken machen, damit euch das zu viele Außensein verleidet⁷⁶³.

Encore une fois, le monde extérieur rationnel y est opposé au monde intérieur. Le premier doit être rendu horrible⁷⁶⁴ (ce dont se charge l'esprit des profondeurs en générant une crise provoquant l'introversio) afin que l'homme n'ait d'autre choix que de se tourner vers l'intérieur. De cette manière, il lui est possible de briser l'horizon limité qu'était le sien dans le cadre d'une appréhension rationnelle du monde (comme enseigna son âme dans « Nox Tertia »). Ainsi, il est encore appuyé que l'homme prisonnier du paradigme dominé par la raison – ou de l'esprit de ce temps, l'homme pris dans la folie du moi isolé – est dans sa nature mutilé, il ne peut prétendre dans ce cadre à l'intégrité psychique.

Lorsque les murs en question sont brisés s'offre l'infinité et le chaos du monde intérieur, provoquant l'effroi et la peur dont l'objet se trouve être la folie des profondeurs. Le « dormeur originel dont le message est l'Oiseau blanc » est l'âme, qui permet de « dompter le chaos ». le monde effroyable de l'âme devient, par l'action de l'âme symbolisée par l'Oiseau blanc, peu à peu merveilleux. Nous verrons quelle est cette action et comment se transforme l'appréhension du monde de l'âme dans la partie suivante de notre étude.

Il est à noter ici que ces réflexions de la seconde couche de rédaction sont situées, dans la chronologie narrative, antérieurement à l'enseignement direct (couche première de rédaction) sur le chaos intérieur et son dépassement (« Nox Tertia »). C'est une particularité de ce corpus qu'est le *Liber Novus* de n'être en aucun cas une œuvre scientifique et de ne prétendre à la rigueur et à la cohérence de ce type de travaux. Nous verrons que des motifs se répètent tout au long de la narration, et que le processus de développement de la personnalité n'est pas tout à fait cohérent, ce qui en démontre la qualité naturelle : par exemple, dans la théorie de la psychologie analytique, la rencontre avec l'Anima n'est possible qu'après la confrontation avec l'ombre. Or, les réflexions à ce sujet et la confrontation avec l'ombre elle-même sont développées jusqu'aux *Épreuves*, à la fin de l'ouvrage⁷⁶⁵.

⁷⁶³ *LN*, p.264 ; « Mais si tu abats les murs qui restreignent ton regard, et que l'immensité et son infinie incertitude te paraissent effrayantes, alors s'éveille en toi le dormeur originel dont le message est l'Oiseau blanc. Car tu as alors besoin du message de l'ancien dompteur du chaos. Dans le tourbillon du chaos demeurent les miracles éternels. Ton monde commence à être merveilleux. L'être humain n'est pas à sa place seulement dans un monde ordonné, il est aussi à sa place dans le monde merveilleux de son âme. C'est pourquoi vous devez rendre effroyable votre monde ordonné afin de vous dégoûter d'être trop souvent à l'extérieur », *LR*, p.256.

⁷⁶⁴ Voir notre chapitre III.

⁷⁶⁵ Voir notre chapitre III.

Dans le passage directement consécutif à celui étudié plus haut, Jung développe les modalités psychiques englobant la question de la réalité de l'âme, enseignement reçu par Élie à la fin du *Liber Primus* :

Wenn ihr aus euch blickt, so seht ihr den fernen Wald und die Berge, und darüber hinauf steigt euer Blick zu den Räumen der Gestirne. Und wenn ihr in euch blickt, so sehet ihr wiederum Nahes, Fernes und Unendliches, denn die Welt des Inneren ist so unendlich wie die Welt des Äußeren. Wie ihr durch euren Körper teilhabt am mannigfaltigen Wesen der Welt, so habt ihr durch eure Seele Teil am mannigfaltigen Wesen der inneren Welt. Diese innere Welt ist wahrlich unendlich und um nichts ärmer als die äußere. Der Mensch lebt in zwei Welten. Ein Narr lebt hier oder dort, aber nie hier und dort⁷⁶⁶.

Nous avons vu que Jung accepte la réalité de l'âme, la réalité du monde intérieur, dans le chapitre « Enseignement », où elle est mise en opposition à celle du monde extérieur. Ici, leur égalité, dans leur opposition, est soulignée : ils sont infinis et contiennent une même richesse (ou plutôt une richesse égale) tous deux. L'organe d'aperception de chaque monde est en outre détaillé : c'est par le corps que le monde extérieur est appréhendé (la matière perçoit la matière) ; c'est par l'âme que le monde intérieur est appréhendé (l'esprit perçoit l'esprit). Ainsi, l'homme est positionné au centre exact des deux mondes⁷⁶⁷. Le sot – c'est-à-dire le fou, vit dans un des deux mondes, mais pas dans les deux à la fois : la folie est, encore une fois, l'unilatéralité d'appréhension du monde : le fou dont le moi est isolé ne perçoit que le monde extérieur ; la folie des profondeurs est à l'inverse une perception exclusive du monde intérieur et la perte dans son infinité. Cette idée est exprimée d'une autre manière, en lien avec une réflexion sur la transformation collective⁷⁶⁸, un peu plus loin dans le chapitre :

Und es standen edle und verruchte Menschen auf, die, ohne es zu wissen, das Gesetz des Mittleren übertraten. Sie öffneten Türen nach

⁷⁶⁶ LN, p.264 ; « Si vous regardez au-dehors de vous-mêmes, vous voyez la forêt lointaine et les montagnes, et, au-dessus, votre regard monte jusqu'aux espaces stellaires. Et lorsque vous regardez en vous, vous voyez de nouveau le proche, le lointain et l'infini, car le monde de l'intérieur est aussi infini que le monde de l'extérieur. De même que par votre corps vous avez part à l'essence multiple du monde, de même, par votre âme, vous avez part à l'essence multiple du monde intérieur. Ce monde intérieur est véritablement infini et n'est en rien plus pauvre que le monde extérieur. L'être humain vit dans deux mondes. Un sot vit ici ou là, mais jamais ici et là », LR, p.256.

⁷⁶⁷ Voir nos chapitres III et IV.

⁷⁶⁸ Voir à ce propos chapitre IV.

oben und nach unten. Sie zogen viele nach sich zum oberen und zum unteren Wahnsinn...⁷⁶⁹

Nous reviendrons sur la question de la voie médiane dans la partie suivante. Mais l'idée d'hommes brisant les murs les séparant du chaos est exprimée ici, des murs érigés par « les Anciens » comme le dirait Jung, par les religions et les sociétés pour permettre l'équilibre psychique à l'homme. On pourrait évoquer, à l'idée de ces hommes nobles qui enfreignirent la loi médiane, Nietzsche, qui en brisa les murs à coups de marteau⁷⁷⁰. La folie d'en haut sera celle de l'homme isolé, celle d'en bas celle des profondeurs.

Passons maintenant à la seconde strate de rédaction du chapitre « Nox Tertia ». Y est décrite la particularité de l'homme qui a vécu le chaos des profondeurs. Nous avons vu que l'homme, confronté au chaos, a deux possibilités : s'y perdre, ce qui revient à la folie des profondeurs (la psychose), ou l'intégrer – et ainsi intégrer la folie des profondeurs pour la dépasser. Ce dépassement est une œuvre de la voie médiane, dont nous étudierons les tenants et les aboutissants dans la partie suivante de notre étude ; mais l'homme qui intègre la folie en est marqué, selon Jung, ce pourquoi il nous faut traiter de ce point ici. Dans l'*Ebauche*, il écrit :

Wenn du einmal das Chaos sahest, dann sieh nachher dein Gesicht an: Du sahest mehr als Tod und Grab, du sahest hinüber und dein Gesicht ist gezeichnet als das Gesicht eines, der das Chaos sah und doch ein Mensch war. Viele gehen hinüber, aber sie sehen das Chaos nicht, aber das Chaos sieht sie und starrt ihnen ins Gesicht und presst ihnen seine Züge ein. Und sie sind für immer gekennzeichnet. Einen solchen nenne wahnsinnig, denn er ist es ; er ist Woge geworden und hat sein Menschliches, Stetiges, verloren⁷⁷¹.

Ici, la différence entre l'homme qui est avalé par le chaos et celui qui l'intègre est exprimée en termes d'activité et de passivité : les deux passent de l'autre côté (dans le monde

⁷⁶⁹ LN, p.299; « Et des hommes nobles et infâmes se levèrent, qui, sans le savoir, enfreignirent la loi médiane. Ils ouvrirent les portes qui menaient vers le haut et vers le bas. Ils attirèrent un grand nombre vers eux dans la folie d'en bas et dans la folie d'en haut... », LR, p.394.

⁷⁷⁰ Nietzsche, Friedrich W., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1889.

⁷⁷¹ LN, p.298 n.196; « Lorsque tu auras vu une fois le chaos, regarde ensuite ton visage : tu as vu plus que la mort et le sépulcre, tu as regardé au-delà et ton visage est marqué comme le visage de quelqu'un qui a vu le chaos et qui pourtant était un homme. Beaucoup passent de l'autre côté, mais ils ne voient pas le chaos, cependant le chaos les voit et les fixe droit dans les yeux et leur imprime ses traits. Et ils sont marqués pour toujours. Celui-là, tu peux l'appeler un fou, car c'est ce qu'il est ; il n'est plus qu'une simple vague et a perdu ce qui en lui était humain et constant », LR, p.389 n.198.

de l'âme), mais celui qui intègre le chaos est celui qui regarde le chaos. Celui qui se perd dans le chaos est celui qui ne voit pas le chaos, mais que le chaos regarde dans les yeux. On peut en déduire qu'il s'agit finalement d'une question de conscience : celui qui regarde le chaos le peut car il a conscience du chaos. Celui qui est regardé par le chaos est celui qui ne l'a pas vu, qui n'en a pas pris conscience, ou bien qui s'est fait happer par celui-ci avant d'en prendre conscience. Cela va aussi dans le sens de l'idée selon laquelle le développement de la personnalité est avant tout une expansion de la conscience – la conscience intégrant le chaos (étant donnée la définition de celui-ci : la grande part irrationnelle de la vie), le gain en conscience est énorme. En revanche, celui qui se perd dans le chaos perd la conscience dans la folie des profondeurs.

Un parallèle significatif est à faire ici avec des assertions que Jung fit sur la vie de Nicolas de Flüe pendant le seizième cours à l'ETH, et que nous avons introduites dans le premier chapitre de notre étude :

... he had a powerful experience of an inner and unorthodox nature: a vision of the Holy Trinity. This left a lifelong mark on him. In the vision, a powerful face full of wrath appeared to him in a powerful apparition of light. The vision profoundly frightened Brother Klaus, and this fright impressed itself so distinctly on his face that people began to avoid him, growing frightened of him in turn⁷⁷².

Nous avons interprété l'effroi de Nicolas de Flüe comme une réaction au *Mysterium Tremendum*. Celui-ci se trouvant au sein du chaos, s'exprimant au sein du chaos si l'âme est en capacité de le recevoir – comme l'exprime Jung par l'image de l'oiseau blanc messenger dans le chapitre «Le château dans la forêt». Mais c'est bien l'inconnu, l'étranger : l'immensité et l'étrangeté du chaos qui marquèrent Nicolas de Flüe de cette manière⁷⁷³. Le mystique suisse regarda le *Deus Absconditus*, et non pas le contraire, il en prit conscience ; ainsi, il ne sombra pas dans la folie des profondeurs mais en fit quelque chose de créatif⁷⁷⁴.

Jung écrit plus loin :

Aber wer das Chaos sah, für den gibt es kein Verstecken mehr, sondern er weiß, dass der Boden wankt und was dieses Wanken bedeutet. Er sah die Ordnung und die Unordnung des Unendlichen, er weiß von en

⁷⁷² *ETH Lectures I*, p.134.

⁷⁷³ Nous pouvons concevoir en outre que le caractère d'étrangeté représente l'immensité du chaos : son étrangeté se mesure à son infinitude.

⁷⁷⁴ Voir notre chapitre IV.

ungesetzmäßigen Gesetzen. Er weiß vom Meere und kann es nie vergessen. Furchtbar ist das Chaos: Tage voll Blei, Nächte voll Grauen⁷⁷⁵.

Dans la marge de l'*Ebauche Corrigée* est annoté : « Philémon identification »⁷⁷⁶, et la dernière phrase est barrée. Ainsi donc, le fait de voir le chaos en donne une conscience pérenne ; imprimée jusque dans la chair, comme nous venons de le voir. D'une certaine manière, le chaos est lié à l'identification à Philémon, à la personnalité Mana – donc à une inflation psychique : le vécu de celle-ci, sous le vêtement du grandiose, est une expérience de la folie, donc de l'horreur.

Il nous faut, pour clôturer cette partie sur la folie des profondeurs, nous pencher encore sur un passage particulier du *Liber Secundus*, un des seuls passages de couche seconde de rédaction de tout l'ouvrage constitué de matériau premier d'expérience visionnaire ; il s'agit ici d'une conversation avec les Cabires, ces divinités archaïques chtoniennes⁷⁷⁷. Dans ce passage de la troisième partie du chapitre « Le Magicien »⁷⁷⁸, le Moi rencontre les Cabires, qui se présentent comme ses serviteurs et l'empressent tout d'abord d'interrompre le travail d'introversión pour un moment afin qu'ils se mettent à un quelconque ouvrage. Jung indique, et nous pouvons sans aucun doute nous fier encore une fois à sa volonté de retranscription fidèle des événements, qu'il « cess[a] durant trois semaines tout travail pour cette entreprise »⁷⁷⁹, c'est-à-dire tout travail d'introspection : « je ne suis pas descendu [...]. J'ai vécu à la lumière du jour et accompli l'ouvrage du jour »⁷⁸⁰. Lorsque le Moi retourne retrouver les Cabires, ils lui annoncent qu'ils ont fini leur ouvrage, qu'ils ont bâti un sol ferme sur lequel le Moi puisse se tenir, et qu'ils lui ont forgé un glaive. Le Moi découvre ainsi qu'il doit trancher son propre cerveau, qui serait selon ces divinités sa folie : « L'enchevêtrement, c'est ta folie, le glaive, c'est le moyen de maîtriser cette folie »⁷⁸¹.

Analysons la symbolique de l'objet et du geste. L'enchevêtrement du cerveau serait d'une part la folie du Moi, et d'autre part ses racines. Les Cabires disent : « Qui veut conquérir un

⁷⁷⁵ LN, p.298 ; « Mais pour celui qui a vu le chaos, il n'est plus possible de se cacher, il sait bien que le sol chancelle et ce que ce chancellement signifie. Il a vu l'ordre et le désordre de l'infini, il connaît les lois qui ne suivent aucune loi. Il connaît la mer et ne pourra jamais l'oublier. Le chaos est terrible : des journées de plomb, des nuits emplies d'horreur », LR, p.390.

⁷⁷⁶ LN, p.298 n.197 ; LR, p.390 n.199.

⁷⁷⁷ Voir LN, p.319 n.306 ; LR, p.469 n.310.

⁷⁷⁸ LN, p.319 ; LR, p.469.

⁷⁷⁹ LN, p.319 n.307 ; LR, p.470 n.311.

⁷⁸⁰ LN, p.319 ; LR, p.470.

⁷⁸¹ LN, p.319 ; LR, p.471.

pays nouveau coupe les ponts derrière lui », ce à quoi le Moi répond : « Dois-je couper mes propres racines ? »⁷⁸². Rappelons-nous que Jung était parti à l'origine de l'expérience du *Livre Rouge* en quête de ses racines, de par celle du mythe de sa vie. Pourtant, ici les racines sont, au moins, une composante de sa folie. Plus loin, les Cabires expliquent :

Dann bist du nicht mehr dein Gehirn, sondern jenseits deines Wahnsinns. Siehst du nicht, dein Wahnsinn ist dein Gehirn, die grauenhafte Verflechtung und Verschlingung in die Wurzelzusammenhänge, in die Kanalnetze, die Fasenverwirrungen. Die Versunkenheit in das Gehirn macht dich toll⁷⁸³.

La symbolique semble paradoxale, d'autant plus que le glaive, comme l'indique une note de bas de page, fut interprété plus tard par Jung comme un symbole alchimique permettant le retour à « l'état initial de chaos »⁷⁸⁴. Mais ce retour est nécessaire pour la création d'un corps nouveau. En outre, la logique narrative indique que le Moi avait dépassé la folie du moi isolé à la fin du *Liber Primus* et celle des profondeurs après le chapitre « Nox Tertia » ; or, il semblerait qu'il soit encore atteint d'une certaine folie, imprécise.

Ainsi donc, notre postulat est le suivant : le Moi avançait depuis « Nox Tertia » chancelant, comme il l'avait exprimé clairement en intégrant le chaos en lui, et donc la folie des profondeurs. Les Cabires ont ici bâti un sol stable sur lequel le Moi ne risque plus de trébucher. Suite à quoi il est possible au Moi de se défaire d'une folie personnelle : la folie du cerveau est celle de l'ego ; le cerveau symbolise une couche personnelle de la vie psychique, car il est par essence biologique, et ne peut appartenir qu'à un individu. Le Moi est donc confronté, après avoir pourtant traversé maintes péripéties des couches collectives de la psyché, à une folie liée à des couches personnelles - autant celle du moi isolé que celle des profondeurs ! En brisant un ego imparfait, enchevêtré dans ses racines, ce qu'il n'aurait pu faire chancelant par risque d'une chute psychique, il lui est possible de se défaire des choses personnelles et de devenir un Moi nouveau :

Mein Turm ist von Eisen und ohne Fuge. Der Teufel ist in das Fundament geschmiedet. Die Kabiren bauten ich und auf der Zine des Turmes wurden die Baumeister mit dem Schwerte geopfert. So wie ein

⁷⁸² LN, p.319 ; LR, p.471.

⁷⁸³ LN, p.319 p.; « Alors tu ne seras plus ton cerveau, mais au-delà de ta folie. Ne le vois-tu pas, ta folie c'est ton cerveau, l'horrible enchevêtrement qui te plonge dans le réseau des racines, dans la confusion des fibres. C'est être englouti dans ton cerveau qui te rend fou », LR, p.472.

⁷⁸⁴ LN, p.319 n.308 ; LR, p.471 n.312.

Turm den Gipfel des Berges überragt, auf dem er steht, so stehe ich über meinem Gehirn, aus dem ich wuchs⁷⁸⁵.

En dépassant ce cerveau personnel, le mouvement d'anabase, de transcendance, est ainsi possible – l'aspiration religieuse consécutive à l'intégration du chaos dans la conscience. Se coupant de ses racines, le Moi se coupe de la collectivité (puisque les racines sont le lien au collectif⁷⁸⁶), et va ainsi vers sa réelle individualité⁷⁸⁷. Autrement dit, le cerveau symbolise ici l'esprit du siècle, l'esprit sécularisé, profane : le mental. Brisant l'efficiencia du mental, le Moi permet à l'esprit de s'élever et de regagner sa nature fondamentalement religieuse : l'esprit est sacralisé, il redevient, dans un contexte postchrétien, le Saint-Esprit. Soulignons ici que nous nous repons sur les réflexions formulées par Christine Maillard sur le postchristianisme dans le *Livre Rouge* et l'œuvre de Jung, auxquelles nous adhérons tout à fait⁷⁸⁸. Seulement de cette manière est possible le vécu religieux de la réalité de l'âme – et donc l'élévation dans la folie divine, par la voie du milieu, comme nous allons le voir à présent.

⁷⁸⁵ LN, p.320 ; « Ma tour est de fer, et sans aucun joint. Aux fondations, le Diable est dans les fers. Les Cabires l'ont construite, et sur sa terrasse le glaive a sacrifié les constructeurs. De même qu'une tour domine le sommet de la montagne sur laquelle elle s'élève, de même je dépasse le cerveau dont je suis issu » LR, p.472.

⁷⁸⁶ Voir la préface à la quatrième édition des *Wandlungen*.

⁷⁸⁷ Le lecteur pensera naturellement ici à la théorie de l'individuation, que Jung développa plus tard.

⁷⁸⁸ Voir Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge* : Chapitre V : une théologie postchrétienne, p.151 sqq. Voir aussi Maillard, Christine, « 'La voie de l'à-venir'. Du discours prophétique dans le *Livre Rouge* de C.G. Jung ». *Cahiers jungiens de psychanalyse* 2011/2 N° 134 ; Voir aussi Maillard, Christine, « 'Aion'. Zur Vorstellung einer "nachchristlichen" Zeit im Spätwerk C.G. Jungs », in Hans-Jörg Knobloch/ Helmut Koopmann (éds.), *Fin de siècle – Fin du millénaire. Endzeitstimmungen in der deutschsprachigen Literatur*, Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2001, p.135-145; et Maillard, Christine. « Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung dans le context de la crise de la connaissance et des valeurs des années 1910-1930. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, pp.153-68.

IV/ Le discours du *Liber Novus* : « folie divine » et connaissance

1 – UNE TYPOLOGIE DE LA FOLIE 3 : « DIE GÖTTLICHE NARRHEIT » ; CONJONCTION DES OPPOSÉS ET VOIE DU MILIEU

Cela n'est pas vraiment la folie, mais la folie doit procurer un abandon à cela même dont on souffre, un plaisir, astucieusement savouré, des cahots de l'âme...⁷⁸⁹

In der Krankheit erfahre ich den Gott. Ein lebendiger Gott ist unserer Vernunft Krankheit. Er füllt die Seele mit Rausch. Er füllt uns mit schwankendem Chaos. Wie viele wird Gott brechen ?⁷⁹⁰

Suite à l'expérience de la folie du moi isolé, faite au début du mouvement d'introversio n décrit dans la narration, puis à l'expérience et à l'intégration de la folie du Moi submergé par le chaos des profondeurs, se dessine une nouvelle voie pour le Moi. Ces expériences de modalités psychiques opposées se firent au-dedans de paradigmes spécifiques, que Jung nomme « l'esprit de ce temps » et « l'esprit des profondeurs » dans le *Liber Novus*. Quittant un paradigme pour l'autre, la situation psychique se transforme, entraînant un nouveau point de vue – une nouvelle « Weltanschauung » pourrions-nous dire, nous avançant sur le quatrième chapitre de notre étude ! Celle-ci est accompagnée d'une transformation des valeurs, de la forme de pensée, se retrouvant dans chacun des types de folie. Par le passage d'une *Weltanschauung* à l'autre se produit ainsi une relativisation de l'état psychique précédent et du paradigme dans lequel celui-ci régnait. La folie devient ainsi relative, selon le point de vue adopté.

Nous étudierons tout d'abord ce point, avant de nous pencher sur cette nouvelle voie décrite dans le *Livre Rouge*, que le Moi emprunte. Une nouvelle voie nommée de différentes manières et impliquant, par extension, une nouvelle forme et un nouveau mouvement psychiques ainsi qu'une nouvelle « Weltanschauung ». Se retrouveront ainsi synonymes « l'à-

⁷⁸⁹ Pessoa, Fernando, « Lettre à Mário de Sá-Carneiro », 14 mars 1916. Dans *Le Livre de l'Intranquillité de Bernardo Soares*. Édition intégrale. Christian Bourgeois éditeur, 1999, p.32.

⁷⁹⁰ LN, p.336 ; « C'est dans la maladie que je fais l'expérience du Dieu. Un Dieu vivant est la maladie de notre raison. Il remplit l'âme d'ivresse. Il nous remplit d'un chaos mouvant. Combien seront brisés par Dieu ? » LR, p.531.

venir », « la voie du milieu », « la voie du Christ » où une modalité psychique particulière est à l'œuvre : la folie divine. Nous verrons pour finir le lien entre ce vécu et les formulations théoriques à ce sujet dans le *Livre Rouge*.

a. Les folies : une question de point de vue

Dès le premier chapitre de *Liber Primus*, Jung propose cette dialectique entre les deux paradigmes exprimés en les termes d' « esprit de ce temps » et d' « esprit des profondeurs ». Nous avons vu que ces concepts apparaissent plus tard dans la première strate de rédaction et qu'il s'agit ici d'une réflexion rentrant dans le cadre des formulations théoriques consécutives à l'expérience. Jung écrit dans « La voie de l'à-venir »:

Wenn ich im Geiste dieser Zeit rede, so muss ich sagen: Niemand und nichts kann rechtfertigen, was ich euch verkünden muss. Rechtfertigung ist mir überflüssig, denn ich habe keine Wahl, sondern ich muss. Ich habe gelernt, dass außer dem Geiste dieser Zeit noch ein anderer Geist am Werke ist, nämlich jener, der die Tiefe alles Gegenwärtigen beherrscht. Der Geist dieser Zeit möchte von Nutzen und Wert hören. Auch ich dachte so, und mein Menschliches denkt immer noch so. Aber jener andere Geist zwingt mich dennoch zu reden, jenseits von Rechtfertigung, Nutzen und Sinn⁷⁹¹.

La valeur relative de chaque paradigme est d'ores et déjà acceptée et soulignée de par la tournure de la première phrase : « Si je parle dans l'esprit de ce temps » implique que le Moi pourrait parler, de manière différente, dans l'esprit des profondeurs. On peut observer qu'une certaine synthèse entre les deux points de vue est faite. Sous la loi de l'esprit de ce temps, rien ne peut justifier son entreprise. Pourtant, il la met en œuvre, sous l'influence de l'esprit des profondeurs – il la met en œuvre mais essaie, sans la justifier, de lui donner sens, d'expliquer au lecteur, créant ainsi un troisième terme synthétisant les deux paradigmes dans « la voie du milieu », comme nous le verrons bientôt. L'opposition entre le paradigme rationnel et matérialiste de l'esprit de ce temps (qui « veut entendre parler d'utilité et de valeur ») et celui,

⁷⁹¹ LN, p.229 ; « Si je parle dans l'esprit de ce temps, il me faut dire : Rien ni personne ne peut justifier ce qu'il me faut vous annoncer. Me justifier est superflu, car je n'ai pas le choix, il le faut. J'ai appris qu'outre l'esprit de ce temps, un autre esprit est à l'œuvre, celui qui règne sur les profondeurs de tout ce qui fait partie du présent. L'esprit de ce temps veut entendre parler d'utilité et de valeur. Je le pensais moi aussi et ce qui est humain en moi le pense encore. Mais cet autre esprit m'oblige néanmoins à parler, par-delà toute justification, toute utilité et tout sens », LR, p.141.

irrationnel et transcendantal, de l'esprit des profondeurs « par-delà toute justification, toute utilité et tout sens » est explicite ici. Cette relativisation des valeurs et des paradigmes en implique naturellement une autre : celle de la vérité. Ce qui est vrai (utilité, valeur – et sens !) d'un certain point de vue, ne l'est plus lorsque transposé sous l'autre paradigme. De la même manière, il est expliqué plus loin :

Nur der Geist dieser Zeit kennt den Unterschied zwischen Groß und Klein. Dieser Unterschied ist aber hinfällig, wie der Geist, der ihn erkennt. [...] Denn Gelehrsamkeit allein genügt nicht; es gibt ein Wissen des Herzens, das tiefere Aufschlüsse gibt. Das Wissen des Herzens ist in keinem Buche und in keines Lehrers Munde zu finden, sondern es wächst aus dir, wie das grüne Korn aus schwarzer Erde. Gelehrsamkeit gehört zum Geiste dieser Zeit, dieser Geist aber erfasst den Traum keineswegs, denn die Seele ist überall, wo das gelehrte Wissen nicht ist⁷⁹².

Encore une fois, des composantes de chacun des esprits sont mises en opposition : d'un côté « la différence entre le grand et le petit », c'est-à-dire le jugement de différenciation consciente et l'érudition ; de l'autre « le savoir du cœur », le rêve et l'âme. La relativisation de l'esprit de ce temps, par la qualification de « caduque » est d'autre part très claire. Un point très important de ce passage concerne la question du savoir. L'érudition, le savoir livresque comme nous l'avons décrit plus haut, n'est qu'une petite partie du savoir et de la voie d'accès à celui-ci. Le savoir du cœur doit donc obéir à d'autres règles d'acquisition, d'autres mécanismes psychiques, et doit contenir un savoir différent. Nous étudierons ce point, en lien étroit avec la folie divine, à la fin de ce chapitre, en analysant le discours sur la magie de Philémon.

C'est ainsi que peut s'esquisser une relativisation des formes de folie en lien avec la dialectique entre ces deux paradigmes : « Pardonne-moi si je parle comme en rêve, comme un homme ivre [...]. Je te parle en silence et tu sais que je ne suis ni ivre ni fou... », dit le Moi à son âme. Nous connaissons la proximité entre la folie et le rêve dans l'esprit des psychologues du début du XX^e siècle – et donc la similarité entre un discours de la folie et un discours du

⁷⁹² LN, p.233 ; « Seul l'esprit de ce temps connaît la différence entre le grand et le petit. Cette différence est cependant caduque comme l'esprit qui la reconnaît. [...] Car l'érudition seule ne suffit pas ; il existe un savoir du cœur qui donne de plus profondes explications. Le savoir du cœur ne se trouve dans aucun livre et dans la bouche d'aucun professeur, mais il grandit en toi comme la graine verte sort de la terre noire. L'érudition fait partie de l'esprit de ce temps, mais cet esprit ne saisit aucunement le rêve, car l'âme est partout où le savoir érudit n'est pas » LR, p.155.

rêve. Ici, s'il parle *comme* en rêve, c'est-à-dire comme un fou, ce n'est que du point de vue de l'esprit de ce temps, dans lequel le discours relève de l'insensé : du non-sens, appartenant à l'esprit des profondeurs. C'est pour cela que l'âme, appartenant à ce dernier esprit, *sait* qu'il n'est pas fou. Ils parlent le même langage. Le Moi, s'introvertissant (passant dans le domaine de l'esprit des profondeurs), connaît par conséquent une transformation du mode de pensée et du discours : l'homme sous l'égide de l'esprit de ce temps prendra son discours pour un discours de la folie (des profondeurs) ; celui-ci sera inversement familier à l'âme, résidant dans l'esprit des profondeurs.

Dans la même logique s'opère, par le passage d'un paradigme au paradigme opposé, une inversion du sens et des valeurs. Décrivant l'inversion des valeurs dans le contexte historique collectif de l'époque, Jung écrit :

Ich sah, in welche Laster sich die Tugenden in dieser Zeit verwandeln, wie deine Milde Härte, deine Güte Rohheit, deine Liebe Hass und dein Verstand Wahnsin wird. Warum wolltest du die Finsternis begreifen ! Aber du musstest, sonst ergriff sie dich. Wohl dem, der diesem Griffen zuvorkommt⁷⁹³.

Nous reviendrons dans le dernier chapitre de cette étude sur cette idée, car elle traite du contexte culturel de la crise de Jung, un contexte de crise culturelle, et de la transformation de celui-ci. Mais il est aussi question de l'expérience personnelle de Jung, qui a accepté de « recevoir les ténèbres », c'est-à-dire l'expérience d'introspection. Comme nous l'avons vu plus tôt, le Moi a volontairement, et activement, cherché les ténèbres et ses contenus, il a « pris le devant », c'est lui qui a regardé les ténèbres, et non elles qui l'ont regardé dans les yeux, sans quoi il n'y aurait peut être pas échappé, comme nombre de ses contemporains⁷⁹⁴.

Ce passage exprime la découverte des opposés en lui durant la première phase d'introspection : dans la compréhension que Jung a, débutante à cette époque, de la constitution de la personnalité, il conçoit l'existence psychique comme celle de deux mondes opposés (intérieur et extérieur) entre lesquels vit l'homme, comme scindée entre des pôles de valeurs, de contenus, et de fonctions opposés. Les valeurs, ou qualités psychiques vécues consciemment dans « l'esprit de ce temps » ont ainsi leur composante opposée dans l'inconscient – ou dans la logique terminologique du *Livre Rouge*, dans les profondeurs régies

⁷⁹³ LN, p.274 ; « Je vis en quels vices les vertus se transforment en cette époque, comment ta douceur devient dureté, ta bonté brutalité, ton amour haine et ton entendement folie. Pourquoi voulais-tu recevoir les ténèbres ! Mais il le fallait, sinon elles se seraient emparées de toi. Bienheureux celui qui prend les devants pour y échapper » LR, p.296.

⁷⁹⁴ Voir la seconde partie du chapitre III.

par l'esprit des profondeurs. En vivant donc sa pensée rationnelle, scientifique, dirigée dans l'esprit de ce temps, Jung, en s'introvertissant, va rencontrer le contraire de celle-ci : l'« entendement » devient « folie ». Mais cela ne peut être mesurable qu'à l'aune d'un point de vue fixe : c'est dans l'esprit de ce temps que l'observateur peut juger de la transformation du sens en non-sens. Il est donc nécessaire, dans le discours du *Livre Rouge*, alors que celui-ci n'est pas toujours cohérent en raison de sa nature particulière, de prendre en compte le point de vue duquel le Moi disserte sur son exploration de la vie psychique : du point de vue de l'esprit de ce temps, celui qui vit dans l'esprit des profondeurs et sous ses règles est fou ; mais est également fou, du point de vue de l'esprit des profondeurs, celui qui vit sous la loi de l'esprit de ce temps.

Dans cette même logique, lors d'un dialogue avec l'âme, un enseignement à lieu sur la relativité de sa valeur :

Die Seele aber sprach zu mir und sagte: „Mein Pfad ist Licht.“

Ich aber antwortete empört : „Nennst du das, was wir Menschen ärgste Finsternis nennen, Licht? Nennst du Tag Nacht?“

Darauf sprach meine Seele Worte, die meinen Zorn erregten: „Mein Licht ist nicht von dieser Welt.“⁷⁹⁵.

Nous devons comprendre que cette lumière, la valeur de l'âme, ou nous pourrions dire sa part divine, ou bien pourrions-nous encore parler de conscience supérieure, n'est pas ce que le Moi voit comme les ténèbres, malgré l'inversion des opposés entre les deux mondes. Le Moi, du point de vue de l'esprit de ce temps, ne peut voir ou saisir la lumière de l'âme, cachée par les ténèbres des profondeurs, car cette lumière « n'est pas de ce monde », du monde extérieur et rationnel. C'est dans les profondeurs, en cherchant dans les ténèbres, que peut se produire la métamorphose de l'appréhension personnelle du monde et ainsi permettre à l'homme de voir émerger la lumière de l'âme au sein de la sombreur. Rappelons-nous ainsi les paroles de Jean de la Croix :

Dans cette nuit de joie,
Secrètement, car nul ne me voyait,
Ni mes yeux rien qui soit,
Sans lumière j'allais
Autre que celle en mon cœur qui brûlait⁷⁹⁶.

⁷⁹⁵ LN, p.240 ; « L'âme me parla alors et dit : 'Mon sentier est lumière'. Mais je répondis, outré : 'Appelles-tu lumière ce que nous les hommes appelons les pires ténèbres ? Appelles-tu la nuit le jour ?' Alors mon âme prononça des mots qui susciterent ma colère : 'Ma lumière n'est pas de ce monde' » LR, p.184.

⁷⁹⁶ D'Avila, Thérèse; de la Croix, Jean, *Œuvres*. Paris : Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 2012, p.869.

La folie est donc relative dans le *Liber Novus* : la folie du moi isolé est appréhendable dans l'esprit des profondeurs et celle des profondeurs dans l'esprit de ce temps : « À celui qui revient de la mer, l'agitation des hommes paraît folie. Les hommes, eux, le regardent comme un fou »⁷⁹⁷, écrit Jung en reprenant l'image de la mer (et de son mal) dans les réflexions du chapitre « Nox Tertia ». C'est aussi ce qu'observe Christine Maillard dans *Au Cœur du Livre Rouge* en se concentrant plus précisément sur le corpus constitué par les *Septem Sermones ad Mortuos*, condensant toutes les réflexions formulées dans le *Livre Rouge* sous forme symbolique. Christine Maillard y théorise deux grands dangers de la confrontation à l'inconscient : d'une part « la restauration de la 'dangereuse identité originelle', dans laquelle le moi est submergé par l'inconscient. [...] un état de mort éternelle ». Ce danger « de l' 'identité originelle' avec l'inconscient pléromatique trouve son opposé polaire dans le danger inverse : celui d'un éloignement du Plérôme, d'une coupure d'avec les racines inconscientes de la vie »⁷⁹⁸ d'autre part. Christine Maillard continue cette réflexion dans une lecture prospective des *Sermons*, traçant un parallèle entre le contenu symbolique de ceux-ci et l'œuvre théorique et clinique de Jung :

Névrose et psychose apparaissent ainsi comme un couple d'opposés, comme deux perturbations inverses du rapport à l'inconscient : la première se caractérisant par un trop grand éloignement par rapport à lui, la seconde par une trop grande proximité. Dans les deux cas, le processus de confrontation à l'inconscient, le jeu de ce que Jung appelle 'la fonction transcendante', condition de possibilité de toute évolution et moteur de l'individuation, est entravé, que ce soit par la faiblesse du moi qui est alors submergé par les contenus de l'inconscient, ou par sa fermeture, qui barricade la conscience contre leur intrusion. [...] Ni trop loin, ni trop près du Plérôme, tel est le salut. Ni ignorance des contenus de l'inconscient (névrose), ni identification à eux (inflation psychique, voire psychose), mais différenciation (intégration par l'exercice de la fonction transcendante)⁷⁹⁹.

Nous retrouvons, sous d'autres termes, les notions opposées de « folie du moi isolé » et de « folie des profondeurs », dialectisées dans le rapport de l'individu à l'inconscient. Nous

⁷⁹⁷ LN, p.298 ; LR, p.389.

⁷⁹⁸ Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, p.98.

⁷⁹⁹ *Ibid*, p.98.

avons déjà mentionné qu'il n'y a pas de terminologie nosologique dans le *Livre Rouge*, absente jusqu'au concept de l'inconscient. Celui-ci y est pourtant présent partout : sous le terme de Plérôme, des « profondeurs », des « ténèbres » etc. La lecture phénoménologique que nous avons adoptée dans notre étude ne nous permet donc de lier les deux types de folie aux concepts de « névrose » et « psychose » que de manière contextualisée : ces concepts ne font pas partie de l'expérience de Jung, mais il les utilisa plus tard pour reprendre les catégories symboliques de son expérience dans ses travaux scientifiques.

Jung exprimera cette idée de manière différente, par exemple dans *Die Psychologie der unbewussten Prozesse* : « Zu viel Tier entstellt den Kulturmenschen, zu viel Kultur schafft kranke Tiere »⁸⁰⁰, ce qui nous rappellera les propos du Moi à Ezechiel, chef de file des morts dans le chapitre « Nox Secunda », livrant ainsi une analyse du christianisme⁸⁰¹ : « Lâche prise, démon, tu n'as pas vécu l'animal en toi »⁸⁰², et la réflexion consécutive : « [Les morts] répudièrent toute participation à la petitesse de la vie de l'homme. Ils vécurent sur les sommets et accomplirent les actes les plus répréhensibles. Mais ils oublièrent une chose : ils ne vécurent pas leur animal »⁸⁰³. Cette idée est à lire dans le contexte de la généalogie de la théorie des instincts chez Nietzsche, ainsi que le souligne Sonu Shamdasani :

Christianity had waged war against the 'higher type of man and excommunicated his vital instincts.' [...]As a consequence, man was the sickest animal, as he was 'the one most dangerously strayed from its instincts.' Thus one's relation's to one's drives or instincts had to be seen in the cultural-historical setting of the destructive effects of Christianity⁸⁰⁴.

Reprenons les commentaires de Christine Maillard sur la relation de l'homme au Plérôme. Au-delà des deux dangers constitués par la névrose et la psychose – les deux types de folies que nous avons étudiés – une troisième attitude psychique (présentée aussi comme une folie !) permet l'évitement, ou bien plutôt le dépassement, des deux types de folie – et nous ajouterons : ainsi que l'appréhension consciente des deux à la fois : ce que Jung appellera à partir de 1916 dans ses écrits scientifiques « la fonction transcendante », exprimée

⁸⁰⁰ GW 7 §32.

⁸⁰¹ Voir Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, p.70 sq.

⁸⁰² LN, p.293; LR, p.372.

⁸⁰³ LN, p.295; LR, p.377.

⁸⁰⁴ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.194.

dans le *Livre Rouge* sous les termes de « voie du milieu », ou « voie du Christ », ou bien encore « la folie divine » :

So habe ich den Wahnsinn überwunden. Wenn ihr nicht wisst, was göttlicher Wahnsinn ist, entschlagt euch des Urteils und wartet auf die Früchte. Wisset aber, dass es einen göttlichen Wahnsinn gibt, der nichts anderes ist als die Überältigung des Geistes dieser Zeit durch den Geist der Tiefe. Sprecht dann von krankem Wahn, wenn der Geist der Tiefe nicht mehr weichen kann und den Menschen zwingt, in Zungen zu reden stattin menschlicher Sprache, und ihn glauben macht, dass er selber der Geist der Tiefe sei. Sprecht aber auch dann von krankem Wahne, wenn der Geist dieser Zeit einen Menschen nicht lässt und ihn zwingt, immer nur Oberfläche zu sehen, den Geist der Tiefe zu leugnen und sich selber für den Geist dieser Zeit zu halten. *Der Geist dieser Zeit ist ungöttlich, der Geist der Tiefe ist göttlich, die Waage ist göttlich*⁸⁰⁵.

b. « Die göttliche Narrheit » : définition

La folie divine n'est pas exprimée en ces termes dans la première couche de rédaction de l'ouvrage, preuve en est qu'elle est une formulation théorique de Jung, consécutive à l'expérience visionnaire directe. Mais nous la retrouvons pourtant tout au long de la narration, dans les symboles de conjonction des opposés et dans l'état psychique accompagnant cette action, par exemple au début du chapitre « Solution » :

Ich schaue : rechts ist dunkle Nacht, links ist heller Tag. Der Fels scheidet Tag und Nacht. Auf der dunklen Seite liegt eine große schwarze Schlange, auf der hellen Seite eine weiße Schlange. [...] Da stürzen die Schlangen gegen einander und ein furchtbares Ringen hebt

⁸⁰⁵ LN, p.238 ; « Ainsi j'ai vaincu la folie. Si vous ne savez pas ce qu'est la folie divine, libérez-vous du jugement et attendez les fruits. Mais sachez qu'il existe une folie divine qui n'est rien d'autre que la victoire de l'esprit des profondeurs sur l'esprit de ce temps. Parlez de folie morbide quand l'esprit des profondeurs ne peut plus reculer et oblige l'homme à parler en langues plutôt qu'en langage humain, et quand il lui fait croire qu'il est lui-même l'esprit des profondeurs. Mais parlez aussi de folie morbide quand l'esprit de ce temps ne lâche pas un homme et l'oblige à ne toujours voir que la surface, à renier l'esprit des profondeurs et à se prendre lui-même pour l'esprit de ce temps. *L'esprit de ce temps n'est pas divin, l'esprit des profoneurs n'est pas divin, l'équilibre est divin* », LR, p.176 sq. – italiques ajoutés.

an. [...] Ich sehe aber: die schwarze Schlange zieht sich wieder zurück.
Der vordere Teil ihres Körpers ist weiß geworden⁸⁰⁶.

Citons aussi bien évidemment toutes les références à la déité, comme la naissance de Phanês, ou le passage de la déification du Moi dans le chapitre « Solution », déification de laquelle Jung dira en 1925 : « Dans ce mystère déifiant, vous vous transformez vous-même en une coupe, et vous devenez la coupe de la création, en qui les opposés sont réconciliés »⁸⁰⁷.

Cette déification pourrait être confondue avec un délire psychotique, ou une inflation psychique, s'il s'agissait d'une identification avec l'archétype. Mais une signification est donnée ici à la déification dans le cadre du processus de développement psychique : ce n'est pas un simple délire de grandeur car elle implique une assimilation de contenus inconscients par la réunification des opposés, point central de la théorie sur la folie divine, sur lequel nous reviendrons bientôt.

Nous avons commencé à développer les idées présentées dans la narration sur le « sens », relevant du paradigme propre au monde extérieur, soumis à « l'esprit de ce temps » et sur le « contre-sens » irrationnel de « l'esprit des profondeurs ». Une partie tierce s'ajoute à l'équation, synthétisant les deux opposés et les dépassant dans le même temps : le « sur-sens » : « cette fusion du sens et du contre-sens qui produit le sur-sens. Mais le sur-sens est la voie, le chemin et le pont vers l'à-venir. C'est le Dieu à venir »⁸⁰⁸. La narration continue :

Die andern Götter starben an ihrer Zeitlichkeit, doch der Übersinn stirbt nicht, er wandelt sich zu Sinn und dann zu Widersinn, und aus dem Feuer und dem Blute des Zusammenstoßes der beiden erhebt sich der Übersinn verjüngt aufs Neue⁸⁰⁹.

Deux importants points sont à souligner ici. D'une part, le sur-sens est divin, il est un Dieu. Mais il n'est pas comme les « autres Dieux », « morts de leur temporalité » : si c'est le cas, c'est qu'il s'agissait de Dieux profanes, et donc non pas de Dieux mais d'une compréhension humaine et non-transcendante de la déité – nous devons penser ici aux Dieux des grandes religions en perdition à cette époque. Le sur-sens en revanche est intemporel et

⁸⁰⁶ *LN*, p.251 ; « Je regarde : à droite, c'est la nuit obscure, à gauche le jour lumineux. Du côté obscur se trouve un grand Serpent noir, du côté lumineux un Serpent blanc. [...] Alors les serpents se jettent l'un sur l'autre et une lutte terrible s'engage. [...] Mais je vois que le serpent noir se retire. La partie antérieure de son corps est devenue blanche » *LR*, p.221.

⁸⁰⁷ *LN*, p.252 n.211 ; *LR*, p.224 n.211.

⁸⁰⁸ *LN*, p.229 ; *LR*, p.142.

⁸⁰⁹ *LN*, p.230 ; « Les autres Dieux sont morts de leur temporalité, mais le sur-sens ne meurt pas, il se transforme en sens puis en contre-sens, et du feu et du sang de la collision des deux s'élève à nouveau, rajeuni, le sur-sens » *LR*, p.142.

n'est pas figé, fixation d'autres Dieux témoignant de leur qualité de représentation intellectuelle (nous avons vu avec la folie des profondeurs que la vie est en mutation constante, et que seuls les fruits de l'esprit de ce temps sont fixés), il est transformation constante, rappelant le « Anitya », le caractère d'impermanence de toute chose dans les différentes écoles bouddhiques. Cette transformation constante procède de la rencontre, sans cesse renouvelée, du sens et du contre-sens, la *coniunctio oppositorum*, idée de premier plan dans l'œuvre jungienne dont les prémices se retrouvent ainsi dans la narration du *Livre Rouge*.

C'est donc à une prise de conscience d'une part du fonctionnement psychique par couples d'opposés (un des pôles se retrouvant dans la conscience, l'autre inconscient) et de l'importance de la conjonction de ces opposés à laquelle nous assistons dans la narration de l'ouvrage. C'est dans le sur-sens que « le sang du sacrifice relie les extrêmes »⁸¹⁰ : si le Moi est conscient d'une qualité, ou se l'attribue, cela signifie que son opposé est inconscient, et qu'il le lui faut en prendre conscience pour s'élever, expandre sa conscience et se diriger vers la totalité. Ainsi donc, en prenant conscience du sur-sens et de son caractère divin, Jung écrit :

Der Geist dieser Zeit in mir wollte wohl die Größe und Weite des Übersinnes anerkennen, nicht aber seine Kleinheit. Der Geist der Tiefe aber bezwang diesen Hochmut, und ich musste das Kleine als ein Heilmittel der Unsterblichkeit in mich schlucken⁸¹¹.

La prise de conscience du sur-sens n'a donc pas pour autant réconcilié les opposés en Jung : il n'avait qu'un accès intellectuel et affectif à une vérité qui le dépassait. Mais c'est en acceptant l'opposé en lui (ici « la petitesse » - voir la seconde partie de notre chapitre IV) logée jusque-là dans l'esprit des profondeurs, donc inconsciente, qu'il accède à l'immortalité : donc qu'il dépasse la temporalité des choses du monde et se hisse vers le divin. C'est encore une fois une question de totalité : le sur-sens est grandiose, mais aussi petit, et il faut lui reconnaître l'intégralité de ses qualités pour pouvoir réellement l'appréhender puis l'intégrer. De la même manière, le Moi reçoit comme un don la révélation, par l'esprit des profondeurs, que « la vérité suprême ne fait qu'un avec l'absurde » : une part de contre-sens habite le sur-sens, une part de folie habite le divin : la folie peut être divine. Ainsi donc, l'état de celui qui aspire à la folie divine est celui d'un « sot intelligent »⁸¹², dont la naïveté et l'intelligence se conjuguent en sagesse.

⁸¹⁰ LN, p.230 ; LR, p.144.

⁸¹¹ LN, p.230 ; « L'esprit de ce temps, qui est en moi, voulait bien reconnaître la grandeur et l'étendue du sur-sens, mais pas sa petitesse. L'esprit des profondeurs a cependant dompté cet orgueil et je dus ingurgiter la petitesse comme une potion d'immortalité » LR, p.142.

⁸¹² LN, p.237 ; LR, p.171.

C'est alors au sein de la folie divine que s'opère la conjonction des opposés – pierre angulaire en outre de la théorie sur la fonction transcendante, écrite en 1916 –, donnant naissance au sur-sens, c'est cette modalité particulière de la conscience qui permet l'accès au sur-sens. C'est pour cela que Jung écrit, guidant le lecteur dans la recherche de son chemin intérieur : « Il lui faut embrasser avec le même amour ce qui est sans valeur et ce qui est de grande valeur » : c'est dans le mental, dans l'intellect, qu'intervient le jugement de valeur, dans la folie divine et dans le chemin intérieur, tout est accepté sans discernement. Pour ne citer qu'un exemple dans la narration du *Livre Rouge*, au chapitre « Le château dans la forêt », le Moi doit accepter comme sienne une part de personnalité reconnue comme féminine, banale et ridicule, au prix de sa propre humiliation. Mais ce n'est qu'en l'intégrant qu'il peut avancer sur son chemin vers la totalité : « si tu l'admits, alors se produit ce qui est lié à l'accomplissement de l'être humain... »⁸¹³.

Une théorie qui restera pérenne et centrale tout au long de l'œuvre de Jung se dessine dans la narration, en rapport avec la folie divine : celle du symbole⁸¹⁴. Le symbole est considéré comme divin dans la narration du *Livre Rouge*, en ceci qu'il est la marque du chemin religieux qui y est dessiné, celui de la voie de l'à-venir, voie de la réunion des opposés. Comme le sur-sens réunit les opposés, le symbole se retrouve comme synonymie à cet état de fait, tout comme le Dieu, ou le « divin enfant » :

Das göttliche Kind trat mir entgegen aus dem schrecklich Zweideutigen, dem Hässlich-Schönen, dem Bös-Guten, dem Lächerlich-Ernsten, dem Krankhaft-Gesunden, dem Unmenschlich-Menschlichen und dem Ungöttlich-Göttlichen⁸¹⁵.

La folie divine est, dans cette logique, l'état de la conscience permettant la réconciliation des opposés dans le symbole, ou le sur-sens, exprimé dans un symbole général de la naissance du divin enfant. Cette réconciliation concernant tous les opposés, nous voyons que la folie divine permet le dépassement du « malade » et du « sain » dans une entité tierce, un état de conscience plus haut. Nous pourrions dire, pour reprendre les réflexions développées dans ce chapitre de notre travail, que la folie divine, ou le symbole, réunissent ainsi la folie du moi isolé et la folie des profondeurs dans une « super-sanité », qui ne peut être qu'empreinte de

⁸¹³ « Wenn du es aber annimmst, so geschieht das, was mit der Vollendung des Menschen zusammenhängt... », *LN*, p.264 ; *LR*, p.255.

⁸¹⁴ Voir à ce sujet Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz*.

⁸¹⁵ *LN*, p.243 ; « Le divin enfant vint vers moi, issu de la terrible ambivalence, de ce qui est à la fois laid et beau, mauvais et bon, risible et sérieux, malade et sain, inhumain et humain, non divin et divin » *LR*, p.192.

folie – puisque le sain est aussi malade sous un autre point de vue (la santé psychique sociale est vue comme malade du point de vue de l'esprit des profondeurs par exemple).

C'est donc, encore une fois, un mouvement inclusif de l'esprit que nous retrouvons dans la folie divine, qui n'exclut pas par le jugement, mais inclut pour se diriger vers la totalité, vers la plénitude (repensons ici à la définition taylorienne de l'expérience religieuse) : cette qualité implique la relativité du Dieu, du symbole :

Ich verstand, dass der neue Gott im Relativen sei. Ist der Gott das absolute Schöne und Gute, wie soll er die Fülle des Lebens umfassen, welches schön und hässlich, gut und böse, lächerlich und ernst, menschlich und unmenschlich ist? Wie kann der Mensch im Schoß der Gottheit leben, wenn die Gottheit sich nur seiner einen Hälfte annimmt?⁸¹⁶

Cette ambivalence et relativité du Dieu est le fruit de la réconciliation des opposés et contraste avec l'univocité de l'homme malade (de l'une des deux folies profanes) :

Das ist die Zweideutigkeit des Gottes, er wird geboren aus einer dunklen Zweideutigkeit und steigt empor zu einer hellen Zweideutigkeit. Eindeutigkeit ist Einseitigkeit und führt zum Tode. Zweideutigkeit aber ist der Weg des Lebens. Geht der linke Fuß nicht, dan geht der rechte, und du gehst; das will der Gott⁸¹⁷.

Les folies profanes sont donc, de par leur unilatéralité, figées : elles se posent donc contre la constance mouvance de la vie et signifient, comme nous l'avons vu plus tôt, la mort psychique. Il faut bien dire donc, que dans cette logique, la plupart des hommes vont contre la vie.

La naissance du Dieu se fait donc dans la douleur, puisqu'elle va à l'encontre des aspirations conscientes du Moi, qui désire le bien, le beau et le grand : la théophanie, dans le *Livre Rouge*, se fait d'abord *contre* l'homme, qui doit ensuite reconnaître qu'il s'agit en réalité, sortant de son illusion, de la seule valeur et possibilité : « Le Dieu descendit contre moi dans mon cœur, alors que j'étais déconcerté par la raillerie et la vénération, l'affliction et

⁸¹⁶ LN, p.243 ; « Je compris que le nouveau Dieu était dans le relatif. Si le Dieu est dans l'absolument beau et bon, comment pourrait-il comprendre la plénitude de la vie, qui est belle et laide, bonne et mauvaise, risible et sérieuse, humaine et inhumaine ? Comment l'homme peut-il vivre dans le sein de la divinité si la divinité ne prend en charge qu'une moitié de lui ? » LR, p.192 sq.

⁸¹⁷ LN, p.244 ; « C'est l'ambivalence du Dieu : il naît d'une obscure ambivalence et s'élève jusqu'à une ambivalence lumineuse. L'univocité est unilatéralité et conduit à la mort. Mais l'ambivalence est le chemin de la vie. Si le pied gauche n'avance pas, c'est le pied droit qui avance, et tu avances ; telle est la volonté du Dieu » LR, p.196.

le rire, le oui et le non »⁸¹⁸. C'est donc tiraillé entre les opposés que l'homme peut assister à la naissance de Dieu, ou autrement dit prendre le chemin de la folie divine, la voie de l'à-venir.

La profusion des expressions synonymes de cet état des choses peut prêter à confusion mais se trouve être nécessaire de par la nature même de l'ouvrage que nous étudions ici, et Jung, dans sa narration, n'hésite pas à paralléliser les différentes formes expressives utilisées pour exprimer une même réalité psychologique. Ainsi, comme nous l'avons indiqué plus tôt, le sur-sens, le symbole, et le divin enfant sont une seule et même chose permettant l'expression, en des contextes différents, de ce que Jung théorisa comme la fonction transcendante : « Quand la pré-pensée et le désir s'unissent en moi, il en naît un troisième terme, le fils divin, qui est le sur-sens, le symbole, le passage vers l'au-delà en une nouvelle créature »⁸¹⁹. Puis Jung continue, précisant la modalité relationnelle du Moi, de la personnalité, au symbole, à la divinité – au sein de la folie divine donc ! :

Ich werde nicht selber zum Übersinn oder Symbol, sondern das Symbol wird in mir, doch so, dass es seine Substanz hat und ich meine. So stehe ich wie Petrus in Verehrung vor dem Wunder der Verwandlung und der Wirklichwerdung Gottes in mir⁸²⁰.

L'homme ne devient pas divin sur le sentier de la folie divine, qui se trouve être la voie de la réconciliation des opposés, la voie des symboles, mais il voit naître Dieu en lui. Lorsque nous parlons de la « voie des symboles », nous faisons référence à cette image de la « voie de l'à-venir » où les symboles, ou la suite de symboles, est la voie elle-même : chaque symbole *intégré* par l'homme en devient une étape. D'autre part, notons que le divin prend une définition toute eckhartienne à ce moment puisque Jung, bien que psychologisant Dieu, le fait entrer à l'intérieur de la psyché – Maître Eckhart, dans sa vision de la relativité de Dieu, l'avait fait entrer dans l'âme, et l'avait ainsi intra-psychisé⁸²¹. Le Dieu, étant symbole, est donc en constante métamorphose, en constance réinvention, tout comme la vie, et se dégage de tout dogme et de toute confession : ici s'esquissent les contours de la religion de l'à-venir censée remplacer le christianisme, sur laquelle nous reviendrons plus tard dans notre étude.

⁸¹⁸ « Der Gott senkte sich wider mich in mein Herz, als ich verwirrt war von Spott und Verehrung, von Trauer und Lachen, von Ja und Nein. », *LN*, p.244; *LR*, p.197.

⁸¹⁹ « Wenn Vordenken und Lust sich in mir einigen, so entsteht daraus ein Drittes, der göttliche Sohn, welcher ist der Übersinn, das Symbol, das Hinübergehen in eine neue Kreatur. », *LN*, p.249; *LR*, p.216 – concernant la réunion de la « pré-pensée » et du « désir », voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz*.

⁸²⁰ *LN*, p.249 sq. ; « Je ne deviens pas moi-même sur-sens ou symbole, mais le symbole advient en moi, de sorte toutefois qu'il a sa substance et moi la mienne. Ainsi, je suis comme Pierre en adoration devant le miracle de la métamorphose de Dieu qui devient réel en moi » *LR*, p.216.

⁸²¹ Voir Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, p.105 sqq.

La folie divine est donc ce que Jung nommera plus tard « la vie symbolique », par exemple dans sa révision des *Wandlungen* publiée en 1952 :

In der Dunkelheit des unbewussten ist ein Schatz verborgen, eben die „schwer erreichbare Kostbarkeit“, die in unserem Text, wie an vielen andern Orten, als leuchtende Perle charakterisiert ist, oder wie bei Paracelsus, als „mysterium“, das ein fascinosum par excellence bedeutet. Diese Möglichkeiten eines „geistigen“ oder „symbolischen“ Lebens und Fortschreitens sind es, welches letztes, aber unbewußtes Ziel der Regression bilden. Damit die regredierende Libido nicht bei der mütterlichen Leiblichkeit stecken bleibe, dazu helfen die Symbole als Ausdruck, Brücke und Hinweis⁸²².

Nous retrouvons ici différents éléments entourant cette folie divine, tels que nous les développons depuis le début de notre étude : le *Mysterium*, que Jung renvoie ici à Paracelse, la vie divine, ou folie divine, comme synonyme de vie (ou voie) symbolique, le rôle du symbole permettant d'éviter tout engourdissement dans une appréhension unilatérale du monde etc. Il est donc clair que ces réflexions, écrites à la fin de la vie de Jung, étaient déjà en élaboration symbolique dans le *Liber Novus*, et que celui-ci peut être considéré, comme Jung l'avait lui-même exprimé, comme la *materia prima* de l'œuvre de sa vie⁸²³.

Au symbole est attachée une valeur divine dans la narration du *Livre Rouge* donc. Il n'est pas une création plus ou moins consciente de l'homme, mais il accède au rang du Verbe, du verbe créateur, du *Logos* chrétien. Dans le prologue de l'Évangile selon Jean, on peut lire : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu »⁸²⁴. Le « Verbe » est le « Logos » dans le texte original grec. Un peu plus loin est écrit : « Et la parole [le Logos] a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père »⁸²⁵. Pour la majeure part de théologues chrétiens ainsi, le *Logos* s'incarne en le Christ⁸²⁶. L'âme de Jung, selon la narration du *Livre Rouge*, semble adhérer à cette interprétation lorsqu'elle

⁸²² GW 5 §510.

⁸²³ *Erinnerungen*, p.203.

⁸²⁴ *La Bible*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956, 1959, 1971, Jean I,1 – voir aussi *LN*, p.236 n.76 ; *LR*, p.167 n.76.

⁸²⁵ *La Bible*, Jean I,14 – voir aussi *LN*, p.229 ; *LR*, p.140.

⁸²⁶ Par exemple pour Justin de Naplouse, dans ses *Grandes Apologies* (la 5è) ; Voir Daniélou, Jean, *L'Église des premiers temps, des origines à la fin du IIIe s.*, Tours : Points Histoire, 1999, p. 102.

annonce au Moi : « ... le Verbe qui fut reçu dans le sein d'une Vierge, devint un Dieu auquel la terre fut soumise »⁸²⁷.

Les symboles rencontrés sur la voie intérieure par Jung sont de même nature selon lui ; le nouveau Dieu est intérieur, et c'est de lui que provient le symbole. Celui-ci permet de trouver le salut en se libérant du carcan « trop humain », les folies profanes synonymes de morts psychiques – un salut passant dans la folie divine :

Wenn der Weg in den Tod eintritt und wir umschlossen sind von Verwesung und Ekel, so steigt der Weg im Dunkel an und geht heraus aus dem Munde als das erlösende Symbol, das Wort. Es führt die Sonne herauf, denn im Symbol ist Erlösung der gebundenen und mit dem Dunkel ringenden Menschenkraft⁸²⁸.

Ceci est confirmé un peu plus loin : « Il s'agit d'une parole étonnante et qui semble peut-être déraisonnable, mais on l'identifie comme le symbole au fait qu'elle est *étrangère* à l'esprit conscient »⁸²⁹. Elle n'est en fait pas uniquement étrangère, mais pour reprendre nos réflexions, *tout étrangère* à l'esprit conscient. Cette parole, le symbole, provient du nouveau Dieu, né dans le *Mysterium*. C'est pourquoi « les paroles qui oscillent entre non-sens et sur-sens sont les plus anciennes et les plus vraies »⁸³⁰ : ces paroles, celles des « Anciens », des textes sacrés, unissent en elles les opposés, le non-sens et le sur-sens : elles sont le *Logos* provenant de la Déesse. Comme nous l'avons évoqué précédemment, la folie divine est donc ce chemin pavé de symboles qui mène à la transcendance⁸³¹. Ceci est exprimé dans le *Liber Novus* comme suit : « La délivrance est une longue route qui mène à travers de nombreuses portes. Les portes sont des symboles »⁸³².

Cette voie symbolique décrite dans la narration du *Liber Novus*, nous pouvons en trouver de nombreux exemples dans la vie de Jung. La plupart de ceux-ci seraient néanmoins des

⁸²⁷ « ... das Wort, das im Schoß einer Jungfrau empfangen ward, wurde zu einem Gott, dem die Erde untertan war. », *LN*, p.242; *LR*, p.191 – voir aussi *LN*, p.269 / *LR*, p.276 sur le *Logos*.

⁸²⁸ *LN*, p.309 ; « Lorsque le chemin entre dans la mort et que nous sommes cernés par la putrescence et le dégoût, le chemin s'élève dans l'obscurité et sort par la bouche comme le symbole apportant la délivrance, le Verbe. Il fait se lever le soleil, car dans le symbole se trouve la délivrance des forces humaines enchaînées luttant avec l'obscurité. » *LR*, p.432.

⁸²⁹ « Es ist ein erstaunliches und vielleicht unvernünftig erscheinendes Wort, aber man erkennt es als das Symbol daran, dass es dem bewussten Geiste fremd ist. », *LN*, p.309; *LR*, p.432.

⁸³⁰ « Die Worte, die zwischen Unsinn und Übersinn schwanken, sind die ältesten und wahrsten. », *LN*, p.236; *LR*, p.167.

⁸³¹ À ce propos, voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz*.

⁸³² « Die Erlösung ist eine lange Straße, die durch viele Tore führt. Die Tore sind die Symbole. », *LN*, p.309; *LR*, p.433.

interprétations de notre part, ce que nous ne pouvons nous permettre dans notre travail. En revanche, nous aimerions revenir un moment sur l'enseignement d'Élie sur la réalité de l'inconscient pour démontrer un exemple théorique dans l'œuvre de Jung. Élie explique à Jung, comme nous l'avons vu plus tôt : « Wir sind wirklich, und keine Symbole ». Jusqu'à ce moment, les symboles, pour Jung et pour le Moi, étaient irréels, ils faisaient partie du monde intérieur. Ils étaient vrais psychologiquement depuis le travail sur les *Wandlungen*, mais encore irréels. Avec cet enseignement d'Élie, Jung prit peu à peu conscience de la réalité de l'inconscient, qu'il dû considérer comme égale, bien qu'opposée, à celle du monde extérieur. Nous voyons que le symbole change donc de statut au cours de l'expérience du *Livre Rouge* : de contenu vrai psychologiquement, mais irréel, il devient, avec la prise de conscience de la réalité de l'âme, une vérité à part entière. Les symboles n'étaient avant cela pas encore totalement vivants pour Jung : il utilisait leur valeur pour discréditer son expérience, comme lors de sa démarche apotropaïque avec Élie et Salomé ; symboles et réalité étaient des concepts opposés. Avec cette prise de conscience, les symboles deviennent des réalités vivantes appartenant au monde de la réalité de l'âme et se haussent donc au rang de « réalités autres » de celle du monde extérieur : nous avons ici un exemple de la voie du milieu, de la voie symbolique, sur laquelle nous allons maintenant nous attarder un peu plus.

c. « Göttliche Narrheit » et « voie du milieu »

Le *Liber Primus* s'ouvre sur plusieurs passages prophétiques, inscrivant le contenu de l'ouvrage dans cette tradition, et notamment sur des extraits du Livre d'Isaïe. Parmi ceux-ci, le verset 8 du chapitre 35 :

Und es wird daselbst eine Bahn sein und ein Weg, welcher der heilige Weg heißen wird, dass kein Unreiner darauf gehen darf; und derselbe wird für sie sein, dass man darauf gehe, dass auch die Toren nicht irren mögen⁸³³.

Une note indique que Jung utilise ce passage dans son *Mysterium Coniuntionis* comme exemple d'expression de « l'état de plénitude messianique » lié à l'union des opposés. Lorsque Jung copie ce passage d'Isaïe dans le *Livre Rouge* en 1915, son expérience intérieure est déjà bien avancée et nous pouvons postuler sans trop de doute qu'il se considérait déjà fouler cette « voie sainte », qu'il nomma dans son *Livre Rouge* tour à tour « chemin

⁸³³ LN, p.229 ; « Il y aura là un chemin frayé, une route, qu'on appellera la voie sainte ; nul impur n'y passera ; elle sera pour eux seule ; ceux qui la suivront, même les insensés, ne pourront s'égarer. » LR, p.141.

médian »⁸³⁴, « voie médiane »⁸³⁵, « le chemin du milieu »⁸³⁶ ; mais aussi « voie de l'avenir » ! Nul doute non plus que Jung lise dans ce passage d'Isaïe la même voie qu'il était en train d'emprunter, et qu'il considéra cette vérité, cette analogie entre la voie sainte biblique et son propre chemin lors de ces années, comme toujours valable à la fin de sa vie (*Mysterium Coniunctionis* fut publié en 1955-1956).

Un point nous intéresse tout particulièrement dans le passage référé : « ceux qui la suivront, même les insensés, ne pourront s'égarer ». Selon les idées du *Liber Novus*, les insensés victimes d'une des deux folies morbides ne peuvent même pas emprunter cette voie ; mais uniquement les insensés suivant la folie divine, puisque celle-ci est synonyme de la voie sacrée. D'un côté, le malade de la folie du moi isolé ne pourra se tourner à l'intérieur où se trouve le chemin. D'un autre côté, l'insensé victime de la folie des profondeurs, s'il s'embarque sur cette voie, ne pourra se perdre, ou rester fou, car elle implique une assimilation des contenus inconscients et ainsi *les délivre de la folie* ! Ceux qui s'engagent sur la voie médiane ne pourront dans tous les cas s'y égarer car ils ne choisissent pas le chemin, mais celui-ci est composé de la suite de symboles émanant du nouveau Dieu. Si le pèlerin participe consciemment à sa construction, ce n'est qu'en partie, que pour assimiler la seconde moitié opposée provenant des profondeurs intérieures.

Nous connaissons le point de vue de Jung sur la nature de la réalité, résumée dans la formule « *esse in anima* ». Cette idée fut développée en 1921 dans ses *Types Psychologiques* ainsi que dans son séminaire de 1925⁸³⁷. Nous pouvons ici postuler que l'adhésion à cette idée provient des années *Livre Rouge* et plus précisément des réflexions autour de la folie divine. Comme il l'écrit dans « Descente aux enfers vers l'avenir » :

Diese Bedeutung der Dinge ist der Übersinn, der nicht im Dinge ist und nicht in der Seele, sondern der zwischen den Dingen und der Seele stehende Gott, der Mittler des Lebens, der Weg, die Brücke und das Hinübergehen⁸³⁸.

Le sur-sens donc, plus haute instance de sens dépassant le « sens » pollué par la folie morbide du Moi isolé et le « non-sens » de la folie des profondeurs, appartient – ou se

⁸³⁴ « der mittlere Weg », *LN*, p.280; *LR*, p.320.

⁸³⁵ « des mittleren Wegs », *LN*, p.283; *LR*, p.332.

⁸³⁶ « der mittlere Weg », *LN*, p.309 ; *LR*, p.433.

⁸³⁷ *GW* 6 §77; *AP*, p.144.

⁸³⁸ *LN*, p.239; « Cette signification des choses est le sur-sens qui n'est pas dans la chose ni dans l'âme mais qui est le Dieu qui se tient entre les choses et l'âme, le médiateur de la vie, la voie, le pont et le passage », *LR*, p.179.

rapporte – à la plus haute notion de réalité : celle d'*esse in anima* : le « Dieu qui se tient entre les choses et l'âme ». Autre part dans la narration, on lit : « le réel, qui est par soi-même, est jour et nuit. Aussi le réel est-il sens et non-sens »⁸³⁹. Le réel est donc sur-sens, le réel ne peut se trouver que dans la conjonction du jour et de la nuit : des opposés.

A la fin du chapitre « Nox Tertia », Jung reprend l'image de l'arbre de la vie, que nous avons mentionné se desséchant – et donc mourant – sous l'action de la folie de l'homme au moi isolé :

Wenn du aber zurückkehrst zum anfänglichen Chaos und du das zwischen den unerträglichen Feuerpolen ausgespannt Hängende fühlst und erkennst, dann wirst du merken [...], dass dir nur gegeben ist, die Richtung des Wachstums, die von unten nach oben geht, wahrzunehmen. [...] Sobald aber das Wachstum stille steht, zerfällt das im Wachstum ununterschieden Geeinte...⁸⁴⁰

La croissance de l'arbre de vie et la conjonction des opposés, thème central du *Liber Novus*, sont ici mises en relation – cette conjonction se réalise sous l'effet de la folie divine, dans la voie du milieu ; par conséquent, la croissance s'arrêtant signifie que l'individu est tombé dans une des deux folies morbides, profanes.

Ici, il est indiqué que le fait de « retourner au chaos primordial », c'est-à-dire de se confronter au chaos intérieur lors de la catabase, permet à l'arbre de vie de croître. La voie intérieure qui mène à travers le chaos permet, lors de la traversée de cette strate psychique particulière, un gain en vie donc : nous avons vu que chacune des folies morbides signifie en quelque sorte une mort psychique (ou du moins un coma psychique). Ainsi, l'intégration du chaos permet l'accès à la folie divine. Ce n'est que lorsque « la nuit est surmontée » que l'âme dit au Moi :

Die Türe soll aus den Angeln gehoben werden, damit ein freier Durchgang entstehe zwischen hier und dort, zwischen Ja und Nein, zwischen oben und unten, zwischen rechts und links. Es sollen luftige Gänge gebaut werden zwischen allen entgegengesetzten Dingen, leichte

⁸³⁹ « Das Wirkliche, das durch sich selber ist, ist Tag und Nacht. Also ist das Wirkliche Sinn und Widersinn », *LN*, p.242; *LR*, p.189.

⁸⁴⁰ *LN*, p.300 ; « Mais si tu retournes au chaos primordial et que tu ressens et reconnais ce qui est suspendu, déployé entre les deux pôles de feu insupportables, alors tu remarqueras [...] qu'il t'est seulement donné de percevoir la direction de la croissance qui va du bas vers le haut. [...] Mais dès que la croissance s'arrête, ce qui dans la croissance s'est indistinctement uni se divise... » *LR*, p.397.

glatte Straßen sollen von einem Pol zum andern führen. Eine Waage soll aufgestellt werden, deren Zünglein leise schwankt⁸⁴¹.

Cette aiguille est la folie divine, cette balance la voie médiane, la voie de l'à-venir.

d. « Göttliche Narrheit » et *Imitatio Christi*

Le Christ est continuellement présent dans le *Livre Rouge*, bien qu'il n'apparaisse que très peu à la lumière de la narration. Nous pouvons même le considérer comme une figure centrale, dont le rôle actif n'apparaît qu'en quelques pages à la toute fin de l'ouvrage, une figure manifestée comme une « ombre bleue »⁸⁴², dont les paroles cloront la narration. Mais si la figure christique n'apparaît pas elle-même tout au long de l'ouvrage, c'est son esprit qui émane ci-et-là, c'est une compréhension spécifique de son imitation qui est prônée et c'est finalement la voie christique qui y est décrite, comme nous allons le voir maintenant. Nous devons préciser ici que nous ne pourrions nous atteler à l'étude de la figure christique dans le *Livre Rouge*, car nous sortirions de notre sujet et l'aparté serait trop important pour ne pas être fautif⁸⁴³. Nous nous contenterons donc d'établir le parallèle lourd de sens que nous souhaitons développer ici et rappeler quelques points, telle que la question de l'imitation du Christ, centrale dans l'ouvrage. Nous reviendrons d'autre part sur ce point dans le dernier chapitre de notre étude, consacré à l'étude littéraire transtextuelle du *Livre Rouge* et d'autres ouvrages de la littérature allemande de cette époque, dans laquelle le motif de l'*imitatio* est fréquent.

C'est en filigrane qu'est tracé le parallèle entre la voie du Christ et la voie médiane dans l'ouvrage, bien qu'il soit indubitable et d'une importance certaine. Par exemple, dans le chapitre « La folie divine », traitant comme nous l'avons vu avant tout de l'idée dont il porte le nom et dont l'objet central se trouve être l'ouvrage de Thomas a Kempis : *L'imitation de Jésus Christ*, la narration s'attarde sur la question de la « voie médiane ». Puis, traitant du caractère divin de cette voie, Jung écrit :

⁸⁴¹ LN, p.301 ; « Il faut sortir la porte de ses gonds, afin qu'un passage voie le jour entre ici et là-bas, entre le oui et le non, entre le haut et le bas, entre la droite et la gauche. Il faut construire des passages aériens entre toutes les choses opposées, des routes lisses et légères doivent mener d'un pôle à l'autre. Il faut installer une balance dont l'aiguille oscille légèrement. » LR, p.399.

⁸⁴² LN, p.356 ; LR, p.615.

⁸⁴³ Voir aussi Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, p.220 sqq.

Christus ist der Weg. [...] Der Weg des Christus endet am Kreuze.
Darum sind wir mit ihm in uns selber gekreuzigt. Mit ihm erwarten wir
unsere Auferstehung bis zum Tode⁸⁴⁴.

La voie médiane est donc la voie du Christ. A la fin du *Liber Primus*, le Moi est crucifié. Dans le *Liber Secundus*, il rencontre la mort dans le chapitre portant son nom, complétant ainsi le pré-requis de toute expérience de métamorphose totale, telle que la connut le Christ : la mort (symbolique), permettant la résurrection⁸⁴⁵. *L'imitatio Christi* se pose ici alors comme un synonyme supplémentaire à la voie du milieu.

Effectivement, cette imitation, comme l'indique le petit et bedonnant professeur de psychiatrie du chapitre « Nox Secunda », « conduit de nos jours à l'asile d'aliénés »⁸⁴⁶. C'est ici la voie du milieu, qui, empruntée, mène de la folie du moi isolé à ses profondeurs, puis à la folie des profondeurs. La folie divine, et l'imitation du Christ, comme nous le verrons dans le cadre d'une étude du motif littéraire des « Wanderprediger », sont incomprises par la collectivité, représentée ici par le petit professeur, mécomprises comme des « paranoïa religieuse[s] »⁸⁴⁷, diagnostic que ce dernier fait du Moi.

Mais nous avons vu que la folie des profondeurs n'est qu'un passage, et un danger, sur la voie médiane. C'est pourquoi le Moi, acceptant son chaos⁸⁴⁸ dans le chapitre « Nox Secunda », première étape permettant d'intégrer et de dépasser la folie des profondeurs, se retrouve dans une situation ouvertement comparée à celle du Christ : « ... il fut crucifié entre deux malfaiteurs. Je subis mon supplice entre deux aliénés »⁸⁴⁹. Le Moi est donc sur la voie médiane, comme le Christ, supplicié entre deux aliénés : l'un souffrant de la folie du moi isolé, l'autre de la folie des profondeurs, comme nous pouvons le postuler assez certainement. C'est ici que s'ouvre une première porte vers l'expérience de la folie divine.

e. « Göttliche Narrheit » et bergsonisme

⁸⁴⁴ LN, p.292 ; « Le Christ est la voie. [...] La voie du Christ se termine sur la Croix. C'est pourquoi nous sommes crucifiés avec lui, en nous-mêmes. Avec lui, nous attendons la résurrection jusqu'à notre mort. » LR, p.366 – Voir aussi Maillard, Christine. « C.G. Jung's Subversive Christology in *The Red Book* and its Meaning for Our Times ». In *Jung's Red Book for Our Time: Searching for Soul Under Postmodern Conditions Volume 3*. Murray Stein and Thomas Arzt (eds.), Asheville: Chiron Publications, 2019.

⁸⁴⁵ Dans les *Wandlungen*, Jung décrit le chemin de métamorphose de la personnalité comme une descente dans la Mère, l'inconscient, un combat suivi d'un sacrifice : la mort de la personnalité infantile permettant la résurrection en une personnalité adulte, puis l'ascendance religieuse consécutive à cela.

⁸⁴⁶ LN, p.294 ; LR, p.373.

⁸⁴⁷ LN, p.294 ; LR, p.373.

⁸⁴⁸ « Ich nahm das Chaos an », LN, p.297 ; « J'acceptai le chaos », LR, p.383.

⁸⁴⁹ « er [war] zwischen zwei Verbrecher gekreuzigt. Ich erleide meine Qual zwischen zwei Wahnsinningen. » LN, p.296 ; LR, p.382.

Une définition particulière de la folie divine est donnée dans le chapitre « Nox Secunda » : « La folie divine – une forme amplifiée de l’irrationalité de la vie qui afflue en nous... »⁸⁵⁰. Cette définition vient en réalité compléter celle que Jung donne, au chapitre suivant, de la folie des profondeurs, où celle-ci est comprise comme une « forme de l’esprit » adaptée à la vie, « dans son essence même déraisonnable »⁸⁵¹. Nous avons développé cette idée dans la partie précédente de notre étude et n’y reviendrons ici pas plus en détail, mais nous voyons bien que c’est cette même idée qui est exprimée dans la première citation par « l’irrationalité de la vie qui afflue en nous ». La folie divine est donc considérée comme une forme amplifiée de la folie des profondeurs. Puisque cette définition n’est pas développée plus, nous voyons qu’un problème de sens se pose avec le terme « amplifiée » choisi pour la narration : il serait en effet bien sûr erroné de comprendre cette amplification comme un « accroissement » ou une aggravation – ce ne serait là que l’expression d’une forme de psychose plus profonde que la précédente ! Il faut donc lire cette amplification comme une « augmentation », dans le sens d’une transformation de la folie des profondeurs en une folie « *augmentée* » *dans sa valeur*, dans son sens, de manière positive. Soulignons que nous passons ici, terminologiquement, de « Wahnsinn » à « Narrheit » !

La folie divine est donc une disposition psychique d’accueil d’une forme augmentée de l’irrationalité de la vie – ou bien une disposition psychique augmentée par l’accueil, et l’intégration dans la personnalité, de l’irrationalité de la vie. Ces réflexions s’inscrivent dans la suite d’une pensée à part au tournant du XXe siècle, celle de Bergson, et notamment celle développée dans son *Évolution créatrice* de 1907.

Dans cet ouvrage qui fit la célébrité de son auteur, Bergson dépasse les théories évolutionnistes représentées par l’explication finaliste et l’explication causaliste (soulignant d’une part la finalité de l’évolution et d’autre part sa causalité) en les catégorisant comme essentiellement semblables, et en théorisant l’élan vital, facteur central d’une évolution en création constante. Ce qui nous intéresse ici, c’est que Bergson considère qu’une théorie de la vie est inséparable d’une théorie de la connaissance, et qu’il reconnaît les limites de la pensée et de l’intelligence dans l’appréhension du vivant. La pensée est incapable de saisir la vraie nature de la vie car elle n’est applicable qu’aux choses inertes et non à celles en constante évolution comme la vie. Selon Bergson, appréhender la vie par la pensée revient donc à enfermer dans un cadre figé une essence qui ne l’est pas, par nature: donc à mutiler la vie de

⁸⁵⁰ « Das göttliche Wahnsinn – eine erhöhte Form der Irrationalität des in uns aufströmenden Lebens... » LN, p.294; LR, p.374.

⁸⁵¹ « eine besondere Form des Geistes », « und ganz wesentlich unvernünftig », LN, p.297; LR, p.385.

son caractère vivant. Il se demande donc s'il existerait d'autres formes de conscience permettant d'appréhender la vie psychologique, qui transcende l'intelligent⁸⁵². Il postule donc d'une opposition entre l'intelligence, tournée vers l'inertie, et l'instinct, tourné vers le vivant⁸⁵³ et d'une capacité autoréflexive de l'instinct (devenant ainsi conscient de lui-même) : l'intuition. Ainsi, lorsque la conscience « se retourne à l'intérieur »⁸⁵⁴, elle passe à l'intuition, qui, élargissant et dépassant l'intelligence, permet, étant complétée à cette dernière, « une conscience coextensive à la vie et capable [...] d'en obtenir une vision intégrale »⁸⁵⁵, d'embrasser pleinement son mouvement. Ainsi, Bergson développe une méthode d'appréhension de la vie : la méthode intuitive.

Dans le chapitre « Nox Secunda », Jung copie le passage suivant de Thomas à Kempis, ajoutant que cet extrait démontre que l'auteur « préconise » « la méthode intuitive » bergsonienne :

Die Gerechten bauen ihre Vorsätze mehr auf die Gnade Gottes, auf die sie bei allem, was sie nur unternehmen, vertrauen, als auf ihre eigene Weisheit⁸⁵⁶.

Ici, « la grâce de Dieu » est donc à lire comme l'intuition, et « leur propre sagesse » comme la pensée, l'intellect. La méthode intuitive de Bergson est donc selon Jung une actualisation de l'imitation du Christ telle que décrite par Thomas à Kempis, et, par extension, un nouveau synonyme de la folie divine : « Eh bien, Henri Bergson, pensé-je, c'est donc cela – voilà donc la méthode intuitive pure et véritable »⁸⁵⁷. Cette compréhension de la méthode intuitive, ainsi que la manière dont elle est définie dans le chapitre « Nox Secunda », inscrivent la pensée de Jung dans la droite ligne, comme nous l'avons postulé plus tôt, de la philosophie de la vie dont Bergson fut un des représentants les plus éminents.

Sonu Shamdasani postula dans son *Jung and the Making of Modern Psychology* du rôle que joua la découverte de Bergson pour Jung. Il y indique que « le concept de l'irrationnel de Bergson avait libéré Jung de la stérilité du pragmatisme [de James] »⁸⁵⁸. Shamdasani explique que Jung ne pouvait solutionner le problème des opposés par le pragmatisme mais

⁸⁵² Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*, p.VII n.1.

⁸⁵³ *Ibid*, p.191.

⁸⁵⁴ *Ibid*, p.198.

⁸⁵⁵ *Ibid*, p.V.

⁸⁵⁶ *LN*, p.293; « Les justes, dans leurs résolutions, comptent bien plus sur la grâce de Dieu que sur leur propre sagesse ; et quelque chose qu'ils entreprennent, c'est en lui seul qu'ils mettent leur confiance. », *LR*, p.370.

⁸⁵⁷ « Nun, Henri Bergson, denke ich, da hast du's ja – das ist doch die echte und rechte intuitive Methode. » *LN*, p.293 n.168; *LR*, p.370 n.170.

⁸⁵⁸ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.77.

uniquement par « un acte positif de création permettant l'assimilation des opposés »⁸⁵⁹, et qu'il le trouva plutôt chez Nietzsche que chez James ou Bergson. Néanmoins, cette recherche d'acte créatif d'union des opposés se trouve naturellement chez Bergson pour Jung, comme nous l'avons démontré, puisqu'il considère la méthode intuitive et la folie divine comme étant similaires.

Jung possédait la traduction de 1912 de *l'Évolution créatrice*, et la lut donc entre 1912 et début 1914. Nous avons montré plus tôt l'importance de la lecture active que fit Jung du pragmatisme de James dans ses réflexions autour des *Wandlungen*. Or, c'est du côté de l'expérience et de l'œuvre ésotérique de Jung, au début de l'expérience du *Livre Rouge* que se posa le problème des opposés et de leur dépassement par leur conjonction, et c'est le 17 janvier 1914 que la méthode intuitive est mentionnée à ce sujet lors de son expérience⁸⁶⁰ ; du côté de l'œuvre publique et scientifique de Jung, c'est pendant ses échanges avec Hans Schmid, donc en travaillant sur sa théorie des types psychologiques, que se posa ce même problème⁸⁶¹. Le 24 juillet 1914, Jung compare sa méthode constructive, en pleine élaboration à cette époque, à la méthode intuitive de Bergson⁸⁶². Nous avons ici un parfait exemple de la manière dont s'est élaboré dans sa pensée un point central de son œuvre : alors qu'il était influencé fortement par le pragmatisme jamesien en 1912, il lit entre 1912 et début 1914 Bergson et son expérience intérieure le met face au problème des opposés et de leur réconciliation à partir de la fin de l'année 1913. En janvier 1914, Bergson et sa méthode intuitive font irruption dans l'expérience de Jung comme échos à une appréhension particulière de la vie psychique qu'il y fait, et qu'il développe dans son idée de la folie divine. Quelques mois plus tard, il mentionne Bergson lors d'une conférence, bien sûr sans établir le parallèle avec son auto-expérimentation, et compare leurs deux méthodes. Puis il utilise à nouveau Bergson pour la théorisation de ses *Types Psychologiques*.

Nous voyons le trajet particulier de l'influence de Bergson pour Jung : il le lit, s'en inspire certainement, puis voit un parallèle avec son expérience – on émettra l'hypothèse que cela validera la théorie de Bergson pour lui – et s'en sert ensuite pour son œuvre scientifique. L'expérience intérieure est donc initiale et les développements scientifiques en découlent clairement. Au regard du trajet de cette idée, nous voyons aussi la manière dont le problème des opposés dans la psyché est venu se poser lors de l'expérience, et comment la propre expérience de Jung, validée ou validant, certainement vice-et-versa, la théorie de Bergson, est

⁸⁵⁹ *Ibid*, p.77.

⁸⁶⁰ *LN*, p.293 n.166; *LR*, p.369 n.168.

⁸⁶¹ Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*, p.77.

⁸⁶² *LN*, p.293 n.168 ; *LR*, p.370 n.170.

venue répondre à ce problème dans les idées formulées au sein de la réflexion sur la folie divine.

2 – UN NOUVEAU REGARD SUR L'EXPÉRIENCE DE JUNG

a. La souffrance

Entre l'été 1914 et l'été 1915, Jung décrit, plaçant significativement l'explication au début du chapitre « Retrouvailles avec l'âme », la particularité de la période de sa vie dans laquelle l'expérience du *Livre Rouge*, des profondeurs, prit naissance :

Als ich im Oktober des Jahres 1913 das Gesicht der Sintflut hatte, geschah dies in einer Zeit, die für mich als Menschen bedeutsam war. Ich hatte damals in meinem vierzigsten Lebensjahre alles erreicht, was ich mir je gewünscht habe. Ich habe Ruhm, Macht, Reichtum, Wissen und jedes menschliche Glück erreicht. Da hörte mein Begehren nach Vermehrung dieser Güte auf, das Begehren trat in mir zurück, und das Grauen kam über mich. Das Gesicht der Sintflut erfasste mich, und ich fühlte den Geist der Tiefe, aber ich verstand ihn nicht. Er aber zwang mich mit unerträglicher innerer Sehnsucht...⁸⁶³.

En 1950, écrivant la préface à sa révision des *Wandlungen* qui parurent en 1952⁸⁶⁴, il revint sur cette période – plus précisément sur l'année 1911 – et la signification qu'elle eut pour lui. Il put ici confirmer qu'il s'agissait d'une période charnière de sa vie à laquelle il apposa le terme de métanoïa :

Dieses Buch wurde 1911 in meinem sechsunddreißigsten Jahre verfaßt. Dieser Zeitpunkt ist kritisch, denn er bezeichnet den Anfang der zweiten Lebenshälfte, in welchem nicht selten eine Metanoia, eine Sinnesänderung, stattfindet⁸⁶⁵.

⁸⁶³ *LN*, p.231 ; « La vision des flots diluviens que j'eus en octobre de l'année 1913 coïncida avec une époque qui fut pour moi d'importance en tant qu'être humain. J'étais alors dans ma quarantième année et avais obtenu tout ce que j'avais souhaité. J'avais obtenu célébrité, puissance, richesse, savoir et tous les bonheurs humains. C'est alors que mon désir de voir ces biens se multiplier s'arrêta net ; ce souhait fut relégué au second plan et l'horreur m'envahit. La vision des flots diluviens s'empara de moi et je sentis l'esprit des profondeurs mais je ne le compris pas. Lui de son côté me pressa avec une aspiration intérieure, aussi ardente qu'insupportable... » *LR*, p.149.

⁸⁶⁴ *Symbole der Wandlung*, la version des *GW* 5.

⁸⁶⁵ Préface à la quatrième édition des *Wandlungen*.

De la même manière, en 1930/1931, écrivant sur les différentes phases de la vie de l'Homme, Jung écrit :

Statistisch zeigen die Depressionen von Männern um vierzig herum eine gesteigerte Häufigkeit. Bei Frauen beginnen die neurotischen Schwierigkeiten in der Regel etwas früher. In dieser Lebensphase, eben zwischen fünfunddreißig und vierzig, bereitet sich nämlich eine bedeutende Veränderung der menschlichen Seele vor⁸⁶⁶.

Ce qu'il explique donc à ce sujet en 1914-1915 – soit dit en passant au passé, donc considérant avoir dépassé cette phase – restera inchangé à propos de sa vision de la metanoïa durant toute son œuvre : au début de la seconde moitié de la vie, l'intérêt pour les choses extérieures décroît en reconnaissant leur qualité relative, et se tourne vers l'intérieur sous l'effet d'une aspiration inconnue (autrement dit a lieu une introversion de la libido). Ceci, et cette compréhension viendra plus tard, afin de préparer l'homme à la mort. Les détails de cette introversion, ses étapes, ses tenants et ses aboutissants, Jung les avait déjà développés en 1911-1912 dans ses *Wandlungen*, dissertant sur le cas Miller. Or, nous avons étudié la valeur projective de ses analyses, qu'il reconnut lui-même, et pouvons ainsi affirmer qu'il dissertait en réalité sur son état psychique, ou bien, puisque projeté, sur celui dont il ferait consciemment l'expérience une fois les projections retirées. Nous avons aussi postulé que la similarité entre l'expérience décrite dans le *Livre Rouge* et les mouvements psychiques décrits dans les *Wandlungen* viennent confirmer cette idée. En outre, on reconnaît d'après ces références, s'étalant entre 1914/1915 et 1952, que, bien qu'exprimée de manières différentes, l'idée que la métanoïa est directement liée à la dépression – dans le sens d'une « pression vers le bas », d'une introversion importante de la libido accompagnée de mouvements spécifiques de l'affectivité ! –, est pérenne. Soulignons que l'idée que nous développons ici se rapporte à la face exotérique, scientifique de l'œuvre de Jung, et qu'il est préférable de coller à la phénoménologie et à la terminologie déroulée dans le *Livre Rouge* pour appréhender sa face ésotérique. Dans celle-ci, le mouvement psychique observé se rapporte par exemple à ce que Jean de la Croix nomma « la nuit obscure de l'âme »⁸⁶⁷.

Ainsi donc, les prémices de ce mouvement psychique d'introversion se retrouvent dans le cadre d'un isolement plus ou moins volontaire, et dans un sentiment de solitude grandissant :

⁸⁶⁶ Jung, C.G. *Die Lebenswende*, GW 8 §773.

⁸⁶⁷ D'Avila, Thérèse; de la Croix, Jean, *Œuvres*. Paris : Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 2012.

« Mes amis, devinez-vous vers quelle solitude nous nous élevons ? »⁸⁶⁸. Nous avons déjà résumé celui-ci dans le deuxième chapitre de notre étude : la perte de relations professionnelles et amicales après la rupture avec Freud, la démission de l'AIP et de son poste de Privatdozent de l'Université de Zurich en avril 1914 etc. Jung dépeint, ou bien plutôt théorise l'importance de cette solitude sur la voie intérieure dans la narration du *Liber Novus*. Il explique par exemple :

Wenn du in deiner Einsamkeit bist, und aller Raum um dich ist kalt und unendlich geworden, dann bist du den Menschen ferne gerückt, und zugleich bist du ihnen nahe gekommen, wie noch nie zuvor⁸⁶⁹.

La dernière partie de la phrase, pouvant sembler mystérieuse de par sa paradoxalité, se rapporte à la transformation relationnelle au cours du processus de transformation de la personnalité. Au cours de l'individuation, les projections se retirent avec l'accroissement de la conscience, et de nouvelles relations peuvent être établies avec les différents représentants de l'altérité extérieure. L'individu en est alors plus proche car la barrière relationnelle composée par les projections a décréu ou disparu – nous reviendrons sur ces questions dans le chapitre suivant. Mais il est bien spécifié ici que c'est dans la solitude que se produit ce processus.

Ce n'est pas un hasard si une des premières figures rencontrées dans l'errance du *Liber Secundus* se trouve être l'anachorète, « le Solitaire » :

In der Wüste ist der Einsame der Sorge enthoben, und darum wendet sich all sein Leben nach den sprossenden Gärten seiner Seele, die nur unter einer heißen Sonne zu gedeihen vermögen⁸⁷⁰.

Rappelons que la métaphore des fruits de l'âme s'étire depuis le chapitre « Le désert » du *Liber Primus*. C'est donc lorsque le Moi rencontre l'anachorète, et que, suivant son exemple, il s'endort dans le désert, que les ténèbres « le saisissent » et qu'il peut rêver « dans le tombeau des millénaires »⁸⁷¹ - c'est-à-dire dans les couches phylogénétiques de l'inconscient. Cette solitude entraîne, dans la logique théorique et phénoménologique de la pensée jungienne, une introversion de la libido, qui va de pair, dans un premier temps du moins, avec la dépression – comme nous l'avons mentionné plus haut. Nous devons ici définir ce que Jung

⁸⁶⁸ « Meine Freunde, erratet ihr, zu welcher Einsamkeit wir emporsteigen? » *LN*, p.233; *LR*, p.155.

⁸⁶⁹ *LN*, p.245; « Si tu es dans ta solitude et que tout l'espace autour de toi est devenu froid et infini, alors tu t'es éloigné des hommes, et en même temps tu t'en es approché, comme jamais auparavant. », *LR*, p.199.

⁸⁷⁰ *LN*, p.269; « Dans le désert, le Solitaire est à l'abri de tout souci, voilà pourquoi sa vie entière se tourne vers les jardins en bourgeon de son âme, qui ne peuvent prospérer que dans la chaleur ardente du soleil. » *LR*, p.278.

⁸⁷¹ « im Grabe der Jahrtausende » *LN*, p.270; *LR*, p.281.

entend vraiment par le terme de dépression, une compréhension originale, empreinte de sa vision énergétique de la libido, dans le paysage psychanalytique de son époque.

Répondant à une correspondante américaine anonyme le 9 mars 1959 qui le questionnait sur une période difficile qu'elle semblait traverser, Jung écrit :

I am sorry you are so miserable. "Depression" means literally "being forced downwards." This can happen even when you don't consciously have any feeling at all of being "on top"! [...] there is an instinct either to back out of it or to go down to the depths. But no half-measures or half-heartedness⁸⁷².

Ainsi, pour Jung, la dépression est une aspiration inconsciente vers les profondeurs, que l'on peut refouler ou à laquelle on peut s'adonner. L'entre-deux ne mènerait qu'à la prolongation *ad vitam aeternam* de cet état psychique. Cette aspiration inconsciente correspond, selon la pensée jungienne, à une activation de contenus inconscients qui, afin d'être consciemment reconnus, forcent la conscience à s'introvertir, à « descendre ». Cela revient à dire, d'une autre manière, qu'une certaine somme d'énergie psychique est captée par des contenus inconscients et donc retirée de la conscience. À ce propos, Jung écrit en 1946 dans son fameux *Die Psychologie der Übertragung* :

Die andere [Möglichkeit der Entstehung eines Energieverlustes] besteht darin, daß der Verlust nicht durch falsches Funktionieren des Bewußtseins, sondern durch eine spontane Aktivierung der unbewußten Inhalte, die das Bewußtsein sekundär in Mitleidenschaft zieht, herbeigeführt wird. *Im menschlichen Leben gibt es Augenblicke, wo eine neue Seite aufgeschlagen wird. Neue, bisher nicht gepflegte Interessen und Tendenzen treten auf, oder eine Veränderung der Persönlichkeit (eine sog. Charakterveränderung) meldet sich zum Wort. In der Inkubationszeit einer solchen Änderung beobachtet man häufig einen Energieverlust des Bewußtseins: die neue Entwicklung hat die ihr nötige Energie dem Bewußtsein entnommen.* Am deutlichsten wohl sieht man dieses Absinken der Energie vor gewissen Psychosen, ebenso

⁸⁷² *CG Jung Letters 2*, p.492 sq. ; « Es tut mir Leid, daß Sie so gequält sind. ‚Depression‘ heißt in der Regel ‚nach unten genötigt sein‘. Dieser Fall kann eintreten, wenn man bewußt gar nicht das Gefühl hat, irgendwie ‚oben‘ zu sein. [...] gibt es einen Instinkt, sich entweder daraus herauszureißen oder bis auf den Grund hinunterzusteigen. Aber keine Halbheit oder Lauheit ». Jung, C.G. *Briefe III*, Aniela Jaffé, Gerhard Adler (eds.), Olten und Freiburg im Breisgau : Walter Verlag, 1973, p.237 sq.

*in der Stille und Leere, welche neuen schöpferischen Gestaltungen vorausgeht*⁸⁷³.

Selon cette définition, des contenus inconscients peuvent être spontanément activés à certaines périodes charnières de la vie, « lorsqu'une nouvelle page est tournée », ce qui s'applique en puissance pour la métanoïa. L'énergie est retirée de la conscience et utilisée par la psyché pour le développement en cours. Jung se réfère ainsi à ses observations de patients, mais aussi à sa propre expérience, lorsqu'il explique que ce genre de période dépressive se retrouve juste avant une période de travail créatif : c'est toute l'expérience qu'il fit entre 1912 et 1930 ! Cette créativité se trouve ainsi être intimement liée à cette forme dépressive, comme nous le verrons bientôt.

Nous avons aussi vu que cette métanoïa correspondait à un renversement douloureux suite à un vécu trop unilatéral du monde, ce que nous avons appelé « la folie du moi isolé ». Ce vécu, que nous pouvons appeler, en étant conscients de mutiler l'expérience de Jung par l'utilisation d'une terminologie scientifique, une névrose, est aussi lié dans l'œuvre scientifique du psychiatre à une certaine souffrance : « Die Neurose ist stets ein Ersatz für legitimes Leiden »⁸⁷⁴. Logiquement, sortir de cet état névrotique revient donc à faire face à la souffrance que la névrose cachait. C'est derrière toutes les implications ayant mené à l'état psychique dans lequel se trouvait Jung en 1912-1913 que se retrouve une profonde souffrance, à laquelle il se confronta donc en déconstruisant les structures rigides qui l'en protégeaient.

Nous comprenons donc que, contrairement aux nombreux diagnostics donnés par différents auteurs à Jung concernant ces années, la crise qu'il traversa n'était en aucun cas psychotique, comme nous l'avons déjà démontré, mais dépressive – selon sa propre compréhension psychique : nous avons postulé qu'*il s'agissait de la dépression inhérente à la métanoïa*. Nous avons déjà développé le témoignage qu'il livra sur cette période dans ses *Erinnerungen*, où la souffrance tient une place prépondérante. Voyons donc ce qu'il en est dans la narration du *Livre Rouge*.

Lorsqu'on lit le *Livre Rouge*, on comprend qu'il n'était pas particulièrement anxieux ou paniqué pendant ces années, mais qu'il y avait avant tout une souffrance de fond, généralisée : il faisait face à la dépression. Cette souffrance, l'expression psychique consciente de son engagement avec la dépression, se manifeste tout au long, nous pourrions presque dire dans chaque page, du *Liber Novus*, ce pourquoi nous ne pourrions pas en donner toutes les

⁸⁷³ GW 16 §373 – italiques ajoutés.

⁸⁷⁴ Jung, C.G. *Psychologie und Religion*, GW 11 §129.

expressions littéraires mais en sélectionnerons quelques unes significatives pour notre étude. Notons déjà, pour se faire une idée sur la question, que le terme « souffrance » (« Leiden ») et ses synonymes tels que « douleur » (« Schmerz ») apparaissent 97 fois dans la narration (en comptant les références aux *Black Books* et les versions révisées de l'*Ébauche*), 109 en y ajoutant les textes des *Appendices*. Ceci ne tient naturellement pas compte des différentes formules plus ou moins claires où le Moi décrit sa souffrance, celle des hommes en général, ou les théorise.

Tout d'abord, Jung évoque les épisodes de fin 1913 qu'il mentionna comme étapes de sa « confrontation à l'inconscient » dans ses *Erinnerungen*. Au début du chapitre « Retrouvailles avec l'âme », au sujet de sa metanoïa et de la vision de l'Europe recouverte par les flots, il écrit : « l'horreur m'envahit » puis « [l'esprit des profondeurs] me pressa avec une aspiration intérieure, aussi ardente qu'insupportable »⁸⁷⁵. L'horreur en question est donc très consciemment comprise comme le fruit de l'aspiration vers les profondeurs, c'est elle qui est source de souffrance avant tout. C'est donc le renversement, le faisant passer de « sa vie d'avant », scientifique, rangée, à l'expérience des profondeurs. C'est le brusque retournement de la personnalité, la pression de l'inconscient, qui entraîne cette douleur « insupportable », car cela va tout d'abord « contre [s]a volonté, car [il] ne [s]'y attendait pas »⁸⁷⁶ : c'est l'effet premier de « l'esprit des profondeurs [qui l]'obligea à parler à [s]on âme »⁸⁷⁷. Ainsi, naturellement, que la prise de conscience qu'il avait perdu celle-ci. Sur le même mouvement psychique décrit par ces images, il écrit plus loin : « ... il fallait que l'esprit des profondeurs surgisse avec violence et balaye d'une vague puissante l'esprit de ce temps »⁸⁷⁸. Utilisant une autre image, il écrit : « Le Dieu tombe malade quand il dépasse le zénith. C'est pourquoi l'esprit des profondeurs s'est emparé de moi après que l'esprit de ce temps m'eut conduit sur les sommets »⁸⁷⁹, et « ... le Dieu est terrible »⁸⁸⁰.

Au milieu du *Liber Primus* se trouve le récit et les réflexions autour d'un des seuls rêves rapportés dans l'ouvrage, le meurtre de Siegfried, suite auquel il explique dans ses *Erinnerungen* qu'il sentit qu'il devait se tuer s'il ne parvenait à le comprendre. Le rêve se termine sous la pluie, ce que Jung formule théoriquement dans la narration du *Livre Rouge* :

⁸⁷⁵ *LN*, p.231 ; *LR*, p.149.

⁸⁷⁶ « gegen mich selber, denn ich erwartete es nicht. » *LN*, p.232; *LR*, p.150.

⁸⁷⁷ « Darum zwang mich der Geist der Tiefe, mit meiner Seele zu reden... » *LN*, p.232; *LR*, p.151.

⁸⁷⁸ « ... dass nämlich der Geist der Tiefe mit Macht hervorbrach und den Geist dieser Zeit mit gewaltiger Woge hinwegräumte. » *LN*, p.238; *LR*, p.177.

⁸⁷⁹ « Der Gott wird krank, wenn er die Höhe des Zenithes überschreitet. Darum fasste mich der Geist der Tiefe, als mich der Geist dieser Zeit auf die Höhe geführt hatte. » *LN*, p.241; *LR*, p.186.

⁸⁸⁰ « ... der Gott [ist] furchtbar. » *LN*, p.235; *LR*, p.162.

Der Regen ist die große Tränenflut, die über die Völker kommen wird, die Tränenflut der Entspannung, nachdem die Einengung des Sterbens die Völker mit ungeheurem Drucke belastet hatte. Er ist die Beweinung des Toten in mir, welche der Grablegung und der Wiedergeburt vorangeht. Der Regen ist die Befruchtung der Erde, er zeugt den neuen Weizen, den jung aufsprießenden Gott⁸⁸¹.

Dans ses entretiens avec Jaffé, en préparation aux *Erinnerungen*, Jung lui explique, après avoir décrit les sessions avec une patiente dont les rêves lui indiquaient son suicide imminent, qui eut finalement lieu, sa vision sur la volonté de mort (« Todeswille ») venant de l'intérieur, une tendance à vouloir terminer sa vie que rien ne parvient à dépasser. Il explique avoir lui-même connu cette volonté de mort après le rêve de Siegfried, où il sut qu'un seul mouvement lui permettrait de mourir⁸⁸².

Nous nous permettons, afin que le lecteur puisse se faire une idée de l'ampleur de l'expression de la souffrance dans la narration, de présenter ici une collection non exhaustive de citations, uniquement tirées du *Liber Primus* :

... dass mein Herz sich in Schmerzen windet unter der Wunde, aus der die Finsternis Hohnreden führt⁸⁸³.

... ich stand hilflos...⁸⁸⁴

... die meisten werden diese Qual nicht ertragen können⁸⁸⁵.

Schaue zurück auf den Zusammenbruch der Reiche, auf Wachstum und Tod, auf Wüste und Klöster, sie sind die Bilder des Kommenden⁸⁸⁶.

⁸⁸¹ LN, p.242; « La pluie est le grand flot de larmes qui viendra sur les peuples, le flot de larmes de la détente, après que le resserrement de la mort a accablé les peuples de sa monstrueuse pression. Elle est la déploration du mort en moi, précédent la mise au tombeau et la résurrection. La pluie est la fécondation de la terre, elle engendre le blé nouveau, le Dieu nouveau qui germe » LR, p.190.

⁸⁸² *Protocols*, p.25.

⁸⁸³ LN, p.233; « ... mon cœur se tord de douleur sous la plaie d'où les ténèbres tiennent des discours railleurs » LR, p.154.

⁸⁸⁴ LN, p.235 ; « ... j'étais désemparé... » LR, p.164.

⁸⁸⁵ LN, p.236 ; « ... la plupart ne pourront pas supporter cette torture. » LR, p.166.

⁸⁸⁶ LN, p.236 ; « Retourne-toi et regarde l'effondrement des empires, la croissance et la mort, les déserts et les couvents, ils sont les images de ce qui est à venir. » LR, p.167.

Ihr dachtet, ihr kenntet jenen Abgrund? O ihr Klugen ! Es ist ein anderes Ding, ihn zu erleben⁸⁸⁷.

In der vierten Nacht aber rief ich: „In die Hölle fahren heißt, selber zur Hölle werden.“ Es ist alles schrecklich verworren und verwoben⁸⁸⁸.

Seine Qual ist so groß und die Luft der Höhe so dünn, dass der Mensch kaum mehr leben kann⁸⁸⁹.

Die Schlangen werden den Fürsten deines Tages auslöschen⁸⁹⁰.

Hölle ist, wenn die Tiefe an euch kommt mit all dem, dessen ihr nicht mehr oder noch nicht mächtig seid⁸⁹¹.

Unser Selbst leidet Not, wenn wir außer uns sind...⁸⁹²

Sage nie, es sei eine Lust, sich selber zu leben. Es wird keine Freude sein, sondern ein langes Leiden...⁸⁹³

Ich sehe das Kreuz, die Kreuzabnahme, die Beklagung – wie qualvoll ist dieses Schauen! Ich will nicht mehr – [...] Tröme von Blut fließen vom Gipfel des Berges – ich kann nicht mehr, es ist unerträglich – ich sehe das Kreuz und daran Christum an seiner letzten Stunde und Qual...⁸⁹⁴

⁸⁸⁷ LN, p.239 ; « Vous pensiez connaître ce gouffre ? Ô vous qui est intelligents ! Le vivre est différent. » LR, p.180.

⁸⁸⁸ LN, p.240 ; « Mais la quatrième nuit, je m'écriai : 'Aller en enfer signifie devenir enfer soi-même.' Tout est terriblement confus et embrouillé. » LR, p.183.

⁸⁸⁹ LN, p.243 ; « Ses tourments sont si grands et l'air des hauteurs si rare que c'est à peine si l'homme peut encore vivre. » LR, p.193.

⁸⁹⁰ LN, p.243 ; « Les serpents anéantiront le prince de ton jour. » LR, p.194.

⁸⁹¹ LN, p.244 ; « L'enfer, ce sont les profondeurs qui viennent à vous avec tout ce que vous ne pouvez plus ou ne pouvez pas encore maîtriser. » LR, p.195.

⁸⁹² LN, p.245 ; « Notre Soi est dans la détresse lorsque nous sommes en dehors de nous... » LR, p.198.

⁸⁹³ LN, p.249 ; « Ne dis jamais que c'est un plaisir de se vivre soi-même. Ce ne sera pas une joie, mais une longue souffrance... » LR, p.215 sq.

⁸⁹⁴ LN, p.252 ; « Je vois la croix, la descente de croix, la déploration – que ce spectacle est douloureux ! Je ne veux plus continuer – [...] des flots de sang coulent du sommet de la montagne – je n'en peux plus, c'est insupportable – je vois la Croix et sur cette Croix le Christ à sa dernière heure et dans ses derniers tourments... » LR, p.224.

Ich sehe, dass eine furchtbare und unbegreifliche Gewalt mich zwingt, den Herrn in seiner letzten Qual nachzuahmen⁸⁹⁵.

Ich sah es, ich weiß, dass dies der Weg ist. Ich sah den Tod des Christus und ich sah seine Beklagung, ich fühlte die Qual seines Sterbens, des großen Sterbens⁸⁹⁶.

Nous ajouterons ici une citation en préambule à nos réflexions sur le caractère éminemment créatif de l'expérience de Jung, une phrase de la narration mettant en lumière les liens étroits unissant souffrance, solitude et création : « Considère que cela fait partie de la souffrance de celui qui crée que de porter en lui un malheur, une lèpre de l'âme qui le sépare de ses compagnons »⁸⁹⁷. Pour clore cette série, soulignons la nature des passages de début et de fin de la narration. Ce n'est pas insignifiant, bien au contraire, que la narration de l'ouvrage débute sur un passage d'Isaïe, dont le caractère prophétique joue un rôle naturellement fondamental pour la signification qu'il a dans le *Livre Rouge*, mais un passage aussi surnommé « Le serviteur souffrant »⁸⁹⁸ ou « l'homme de douleurs »⁸⁹⁹, et cela ne fut à notre connaissance jamais remarqué dans le cadre des études sur le *Liber Novus*, un passage considéré par « toute la tradition antique » comme « une méditation sur la souffrance »⁹⁰⁰. Comment ne pas voir une auto-référence lorsque Jung cite en tout début de la première page de son ouvrage :

Er war der Allerverachtetste und Umwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nicht geachtet⁹⁰¹.

La narration du *Livre Rouge*, hormis la postface écrite en 1959, s'achève sur les mots de l'ombre bleue identifiée dans le *Cahier Noir 6* comme étant le Christ⁹⁰², une révélation où la

⁸⁹⁵ LN, p.252 ; « Je vois qu'une puissance terrible et incompréhensible me contraint à imiter le Seigneur dans ses derniers tourments. » LR, p.224.

⁸⁹⁶ LN, p.254 ; « Je l'ai vu, je sais que c'est là le chemin. J'ai vu la mort du Christ et j'ai vu sa déploration, j'ai ressenti les tourments de sa mort, de sa grande mort. » LR, p.231.

⁸⁹⁷ « Bedenke, dass dies das Leiden des Schaffenden ist, dass er ein Übel in sich trägt, einen Aussatz der Seele, der ihn von seinen Gefährten trennt. » LN, p.295; LR, p.379.

⁸⁹⁸ Voir la version de la Pléiade, ainsi que la Traduction Œcuménique de la Bible.

⁸⁹⁹ Dans la version d'André Chouraqui.

⁹⁰⁰ Dupuy, Bernard, « Le „juste souffrant“ d'Isaïe 53 », dans *Pardès 2002/1* N° 32-33, pp.250-259.

⁹⁰¹ LN, p.229 ; « Méprisé et abandonné des hommes, homme de douleur et habitué à la souffrance, semblable à celui dont on détourne le visage, nous l'avons dédaigné, nous n'avons fait de lui aucun cas. » LR, p.139.

⁹⁰² LN, p.356 n.152 ; LR, p.615 n.153.

souffrance joue une place centrale : « Je t'apporte la beauté de la souffrance. C'est là ce dont a besoin celui qui offre l'hospitalité au dragon »⁹⁰³. Cette révélation porte sur le thème de l'hospitalité aux Dieux. La transformation de la religion dans le *Livre Rouge* correspond justement à un changement de rapport entre l'homme et le divin : l'homme, autrefois esclave des Dieux, devient par sa métamorphose sur le chemin intérieur, l'hôte des Dieux⁹⁰⁴. Le dragon correspond à la face sombre de la déité, au mal, indissociable du divin et du bien dans la pensée présentée dans la narration. Ainsi, le Christ, à la toute fin du *Liber Novus*, offre à l'homme la reconnaissance de la beauté de la souffrance, qu'il représente par sa personne même – ceci suite aux dons du Diable : « la détresse et l'abomination »⁹⁰⁵. Celui qui est hôte du divin, du bien et du mal, puisqu'il connaîtra tout au long du chemin des souffrances insupportables, comme décrites plus haut dans cette partie de notre étude, et comme Jung les prête au Diable, aura besoin de cette reconnaissance, sans laquelle la souffrance ne pourrait être supportée – seule la beauté le permettrait donc. Nous retrouvons ici l'idée tout à fait schillérienne de l'importance du beau comme « fonction transcendante » entre la fonction supérieure et inférieure, comme Jung la comprit et la développa en 1921 dans ses *Types Psychologiques*⁹⁰⁶ et que Valentin Tomberg résuma, d'une autre manière mais dans un sens très proche de celui donné par l'ombre bleue dans le *Liber Novus*, dans son ouvrage *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot* :

Friedrich Schiller [...] a avancé sa doctrine de la synthèse entre la conscience intellectuelle, imposant de lourds fardeaux – devoirs et règles – et... la nature instinctive de l'homme dans le 'Spieltrieb' (l'impulsion au jeu). Le 'vrai' et le 'désiré' doivent, selon lui, trouver leur synthèse dans le 'beau', car ce n'est que dans le beau que le 'Spieltrieb' rend le fardeau du 'vrai' ou 'juste' léger et élève en même temps les ténèbres des forces instinctives au niveau de la lumière de la conscience⁹⁰⁷.

C'est effectivement dans le même esprit que celui décrit par Tomberg que la dernière phrase du *Livre Rouge* est prononcée par le Christ : la prise de conscience de la beauté de la

⁹⁰³ « Ich bringe dir die Schönheit des Leidens. Das ist, wessen der bedarf, der ein Gastgeber des Wurmes ist. » *LN*, p.357; *LR*, p.617.

⁹⁰⁴ *LN*, p.356 ; *LR*, p.616 – voir Maillard, Christine, *Au Cœur du Livre Rouge*, p.81.

⁹⁰⁵ « Jammer und Abscheulichkeit » *LN*, p.357; *LR*, p.617.

⁹⁰⁶ *GW* 6, Chapitre II – par exemple §124: « ... er hat sich vorgenommen zu zeigen, daß das Getrennte sich vereinigen lasse durch den Anblick, den Genuß und die Erschaffung des Schönen. Die Schönheit sollte zum Mediator werden, der die ursprüngliche Einheit des menschlichen Wesens wiederherstellte ». – Voir aussi à ce propos Maillard, Christine, *Au Cœur du Livre Rouge*, p.40.

⁹⁰⁷ Tomberg, Valentin. *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du tarot*, p.40.

souffrance permettra de la supporter tout le long du chemin intérieur. Si Jung clôt – bien que la narration soit inachevée, nous pouvons considérer ce passage comme une fin – le *Liber Novus* par ce message, c’est bien que la souffrance était omniprésente dans son expérience et qu’ainsi il prévient, et donne un onguent, au futur lecteur potentiel qui voudra emprunter cette voie. Il nous faut donc considérer le *Livre Rouge* avant tout comme un livre de et sur la souffrance.

b. Le « plus petit en soi »

Nous avons vu plus haut que Jung concevait la névrose comme un rempart contre la souffrance que l’homme ne veut pas accepter. Un des aspects centraux de ce mouvement psychique s’exprime dans le doute face à son expérience, omniprésent dans le début de la narration. Le Moi ne cesse de se demander quel sens porte l’entreprise dans laquelle il s’engage : fait-elle sens (Sinn), ou pas (Unsinn), ou bien est-elle un sens morbide (Wahnsinn). Le doute, élément fonctionnel de la pensée rationnelle et de sa faculté de jugement, se révèle finalement être un rempart à son expérience, dans la ligne du fonctionnement psychique de l’esprit de ce temps :

Ich sprach zu einer liebenden Seele, und als ich näher zu ihr trat, befiel mich das Grauen, und ich türmte einen Wall von Zweifeln auf und ahnte nicht, dass ich mich damit vor meiner furchtbaren Seele schützen wollte⁹⁰⁸.

C’est donc un outil de la forme mentale de l’esprit de ce temps, utilisé par celui-ci pour prévenir la descente dans les profondeurs. C’est aussi pourquoi, transcrivant plus tard ses réflexions sur la faculté de douter de l’homme dans le chapitre « Nox Tertia », Jung fait référence aux paroles du Christ : « Alors Jésus, levant les yeux sur ses disciples, dit ‘Heureux vous qui êtes pauvres car le royaume de Dieu est à vous’ »⁹⁰⁹ puis écrit : « Mais personne ne peut dire oui à son doute, à moins de subir le chaos ainsi ouvert »⁹¹⁰. Celui qui est pauvre – pauvre en mental, en doute – peut entrer dans le royaume de Dieu ; celui qui a la foi : c’est un chemin de dévotion que celui de la confrontation à l’intériorité. Celui qui conscientise

⁹⁰⁸ *LN*, p.235 ; « Je parlais à une âme aimante et quand je m’en approchai, l’horreur s’empara de moi et j’érigeai un rempart de doutes, ne pressant pas que je voulais ainsi me protéger de mon âme terrible. » *LR*, p.162.

⁹⁰⁹ « Darum lehrte der Christus : Selig seid ihr, Arme, denn das Reich Gottes ist euer. » *LN*, p.301 n.212; *LR*, p.397 n.214.

⁹¹⁰ « Niemand aber kann Ja sagen zu seinem Zweifel, er erdulde denn das geöffnete Chaos. » *LN*, p.301; *LR*, p.397 sq.

l'essence du doute et le dépasse pour entrer dans le chaos. Le doute fut ainsi, dans un premier temps, un obstacle à la descente dans les profondeurs (le chaos ainsi que le royaume de Dieu), puis s'avéra, une fois dépassé puis ce rôle conscientisé, un levier pour entrer dans l'expérience.

Mais alors on doit se demander ce que ce doute permettait en premier lieu de refouler – le chaos étant plus lointain de la conscience au début de son expérience. « Mais au fond, tu as horreur de toi-même, c'est pourquoi tu préfères courir vers tout ce qui est autre plutôt que vers toi-même »⁹¹¹. Qu'est-ce donc qui lui faisait tant horreur en lui-même ? Nous répondrons à cette question par deux éléments : d'une part « le plus petit en soi », présent tout au long de l'expérience et dès le début de celle-ci ; et d'autre part l'horreur des profondeurs, présente dès qu'il entra en lui-même lors de la vision d'octobre 1913.

Lorsque Jung entra dans sa propre intériorité fin 1913, il rencontra tout d'abord des parts de sa personnalité qu'il avait refoulées, ce qu'il nomma plus tard « l'ombre ». L'une de ces parts tient une place importante dans le *Livre Rouge* et peut nous en apprendre, si nous acceptons de considérer qu'il s'agit en quelque sorte d'un document autobiographique, beaucoup sur l'homme qu'était Jung à cette époque – ou du moins nous en donner un trait de caractère fondamental. Ce concept du *Liber Novus* renvoyant à l'expérience et à la personnalité de Jung est « le plus petit en soi », et nous en considérons deux facettes en interdépendance : les parts de personnalité refoulées, très personnelles, et en contradiction avec l'image que voudrait renvoyer l'homme en société, ce dont il aurait honte ; puis les parts frôlant la folie des profondeurs, plus « basses », flirtant avec les couches phylogénétiques de l'inconscient, des profondeurs.

Les premières, Jung doit les intégrer afin d'accéder à l'expérience, car elles sont les premiers éléments qu'il rencontre dans son mouvement d'introversio et qu'elles sont une barrière à l'expérience – repensons à la dernière citation des mots du Christ que nous avons évoquée : ceux qui peuvent entrer dans le royaume sont les pauvres ; d'une part les pauvres d'esprit, ou de mental plutôt, mais aussi les pauvres, les faibles, ceux qui ont accepté le plus petit en eux. Dans un des premiers chapitres, figurant donc au début de l'expérience d'introversio, « L'âme & Dieu », le Moi se rend compte que son âme est une enfant et il écrit :

⁹¹¹ « Aber im Grunde graut es dir vor dir selber, darum du lieber zu allem Andern läufst als zu dir selber. » *LN*, p.255; *LR*, p.232.

... ich bin ganz Knecht, ganz Unterworfenheit, ganz Gehorsam. Der Geist der Tiefe lehrte mich zu sagen: „Ich bin der Diener eines Kindes.“ Ich lerne durch dieses Wort vor allem die äußerste Demut, als das, was mir am meisten not tut⁹¹².

Cet apprentissage de l'humilité est un excellent outil de relativisation de l'ego ou du Moi, portant la fierté et la confiance en soi du psychiatre ayant contribué à révolutionner sa discipline et qui connut la gloire avant sa trentième année. L'acceptation du « plus petit en soi » permet donc de relativiser toute cette certitude de l'ego et d'appréhender l'opposé de celle-ci : de médecin, guide, il devient serviteur : « Mais l'esprit des profondeurs m'enseigna que je suis un serviteur, le serviteur d'un enfant. Ces paroles me répugnaient et je les détestai »⁹¹³.

C'est donc d'une part les opposés des caractéristiques conscientes de sa personnalité qu'il doit accepter comme siens, les opposés de ses vertus⁹¹⁴, puis leur appartenant aussi mais d'une envergure plus universelle, la petitesse de sa condition humaine. Cela, naturellement refoulé lors de la construction de la personnalité consciente, provoque dans la narration le plus grand dégoût du Moi, qui se fragilise par la reconnaissance de ces parts considérées comme médiocres, au point qu'il compare ce mouvement psychique à l'action des saintes coprophages⁹¹⁵ : « Cela, nous devons l'apprendre de cette sainte qui, alors qu'elle éprouvait du dégoût pour des pestiférés, but le pus de leurs bubons et s'aperçut qu'ils sentaient la rose »⁹¹⁶.

Un des chapitres suivants, « Le meurtre du héros », symbolise le prolongement de ce processus particulier, en ceci que le Moi tue son idéal, faisant ainsi place aux facettes plus « basses » de lui-même. Nous devons ici emprunter un autre vocabulaire, celui que Jung développa en 1921 dans ses *Types Psychologiques*, pour mentionner ce chapitre racontant l'un de ses rêves, car Jung l'interpréta pour ses étudiants lors de son séminaire de 1925. Il y explique:

⁹¹² LN, p.234 ; « ... je suis entièrement serviteur, entièrement soumission, entièrement obéissance. L'esprit des profondeurs m'apprit à dire 'je suis le serviteur d'un enfant.' Par ces mots, j'apprends surtout l'extrême humilité, qui est ce qui me fait le plus défaut. » LR, p.156 sq.

⁹¹³ « Der Geist der Tiefe aber lehrt mich, dass ich ein Diener bin, und zwar der Diener eines Kindes. Dieses Wort wiederstrebte mir und ich hasste es. » LN, p.234; LR, p.157.

⁹¹⁴ « Hindern dich deine Tugenden an der Erlösung, lege sie ab, denn sie sind zum Übel geworden. Der Tugendsklave findet den Weg ebenso wenig wie der Lastersklave. » LN, p.235 ; « Si tes vertus entravent ton salut, abandonne-les, car elles se sont transformées en maux. L'esclave des vertus trouve aussi peu son chemin que l'esclave des vices » LR, p.163.

⁹¹⁵ Merci à Grégoire Schaller pour ces indications.

⁹¹⁶ « Solches müssen wir von jener Heiligen lernen, die, als es ihr vor den Pestkranken ekelte, den Eiter der Pestbeulen trank und gewahr wurde, dass er wie Rosen duftete. » LR, p.163.

Though I could not then grasp the significance of the hero killed, soon after I had a dream in which Siegfried was killed by myself. It was a case of destroying the hero ideal of my efficiency. This has to be sacrificed in order that a new adaptation can be made; in short, it is connected with the sacrifice of the superior function in order to get at the libido necessary to activate the inferior functions. If a man has a good brain, thinking becomes his hero and, instead of Christ, Kant, or Bergson, becomes his ideal. If you give up this thinking, this hero ideal, you commit a secret murder—that is, you give up your superior function⁹¹⁷.

Cette interprétation, empreinte de sa typologie développée pendant la décennie précédente, signifie qu'il considérait Siegfried comme étant le représentant de sa fonction supérieure. Nous savons que Jung se considérait comme étant à l'époque de type pensée – intuition⁹¹⁸ et qu'ainsi donc, ce rêve signifiait le meurtre de la pensée, et donc la « remontée », ou l'accès de la conscience à l'intuition puis aux fonctions psychiques opposées ; celles-ci étant la sensation puis le sentiment comme fonction inférieure⁹¹⁹. Le dégoût qu'il ressentit pendant cette période d'introversión porte donc sur ces fonctions psychiques opposées et les valeurs qu'elles contiennent, opposées à celles représentées par la personnalité consciente. Ainsi donc : « l'esprit des profondeurs m'envoya des pensées et visions indicibles qui anéantirent ce qu'il y avait d'ambitieux, ce qu'il y avait d'héroïque en moi... »⁹²⁰.

Les différentes biographies de Jung le dépeignent, dans ses trentièmes années, comme un homme ambitieux, sûr de lui et de la reconnaissance procurée par son activité de psychiatre et de scientifique. Nous avons donc à faire, à ce moment de son expérience, à la relativisation de cette personnalité et des valeurs qu'elle représente, et à la découverte et l'acceptation forcée, donc douloureuse, de leurs opposés.

Ce mouvement psychique est naturellement avant tout présent au début de la narration, car il est une condition *sine qua none* pour l'approfondissement de l'expérience. Mais nous nous rendons compte que le Moi doit lutter contre ses fiertés conscientes et le dégoût que lui procurent ses tendances et traits de caractère opposés tout au long de la narration. Un exemple

⁹¹⁷ AP, p.53.

⁹¹⁸ Voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz.*

⁹¹⁹ Idem.

⁹²⁰ « ... da sandte mir der Geist der Tiefe namenlose Gedanken und Gesichte, die das Hochstrebende, das im Sinne dieser Zeit Heldenhafte in mir, auslöschten. » LN, p.240 n.101; LR, p.181 n.100.

typique de cela se trouve dans le premier chapitre des « Épreuves ». Celui-ci fut rédigé les 19, 20 et 21 avril 1914. Ici, pas de couche seconde de narration, nous lisons une part de l'expérience de Jung telle qu'il la vécut et sans réflexion formulée *a posteriori*. Il s'agit d'une autocritique très violente, portant sur ces traits de caractère conscients que nous avons mentionnés plus haut – nous voyons donc que, malgré le déroulement de la narration, retraçant le développement du processus de transformation de la personnalité, le protagoniste lutte encore après plusieurs mois avec des mécanismes qu'on retrouve dès le début de l'expérience et qui sont, d'après lui, des obstacles au bon développement de celle-ci – et donc au processus de transformation. Ceci est naturellement compréhensible lorsqu'on reporte l'expérience à la vie extérieure de Jung : il aurait été étonnant que sa personnalité se soit transformée à ce point en cinq mois, tel que développé dans le *Liber Novus*. Ceci nous amène à formuler un nouveau postulat : bien que l'ouvrage soit un document autobiographique indéniable, il ne retrace pas à proprement parler le processus de développement de la personnalité tel qu'il eut lieu dans la vie de Jung.

Revenons à la partie de la narration qui nous intéresse : le début des « Épreuves ». La critique de soi-même y est telle que l'on peut y voir une volonté de destruction de certaines tendances de l'ego, il y a clairement une action violente contre le Moi – qui se veut néanmoins constructive. Voyons ici quelques exemples de cette autocritique. Le Moi, se parlant à lui-même, explique qu'il veut faire sa propre éducation et exprime clairement les moyens auxquels il songe à recourir : « Quelle piteuse figure ! Si tu ne fais pas un effort, je vais devoir te tracasser un peu. Pourquoi geins-tu ? Peut-être que le fouet te serait utile ? »⁹²¹. Plus loin, il écrit :

Du bist aber nicht meine Seele, sondern mein bloßes, hohles Nichts – Ich, dieses unsympathische Wesen, dem man nicht einmal das Recht absprechen kann, nichts auf sich zu halten. Man könnte an dir verzweifeln : Deine Empfindlichkeit und Begehrlichkeit geht über jedes vernünftiges Maß. Und mit dir soll ich leben ?⁹²²

Nous voyons donc qu'il commence ici une attaque en règle contre lui-même, contre son Moi, et particulièrement trois spécificités de son caractère : son antipathie, sa susceptibilité et son avidité, parts de sa personnalité consciente. Mais il ne s'arrête pas là :

⁹²¹ « Klägliche Figur ! Ich werde dich etwas quälen, wenn du dich nicht anstrengst. Was jammerst du? Vielleicht frommt dir die Peitsche? » *LN*, p.331; *LR*, p.509.

⁹²² *LN*, p.331 ; « Quant à toi, tu n'es pas mon âme, mais seulement mon néant vide et creux – moi, cet être antipathique auquel on ne peut même pas contester le droit de ne faire aucun cas de lui-même. On pourrait désespérer de toi. Ta susceptibilité et ton avidité dépassent toute mesure raisonnable. Et c'est avec toi que je dois vivre ? » *LR*, p.510.

Ja, du bist lächerlich empfindlich, rechthaberisch, widerspenstig, misstrauisch, pessimistisch, feig, unehrlich mit dir selber, giftig, rachsüchtig; über deinen kindischen Stolz, deine Machtgier, dein Geltenwollen, deinen lächerlichen Ehrgeiz, deine Ruhmsucht kann man kaum reden, ohne dass es einem übel wird. Vollends die Schauspielerlei und Wichtigtuerei steht dir übel an und du missbrauchst sie nach Kräften⁹²³.

Ensuite vient un passage qui nous semble se référer clairement à sa période post-rupture avec Freud, à partir de laquelle – mais cela durera toute sa vie – il se sentit plus que jamais incompris ; ce qu’il considère ici comme une petite plainte infantile et pleine de vanité :

Du willst du über Andere beklagen, man habe dir Unrecht getan, dich nicht verstanden, dich missdeutet, dich gekränkt, dich übergangen, dich nicht erkannt, dich falsch angeklagt und was sonst noch ? Siehst du darin deine Eitelkeit, deine ewig lächerliche Eitelkeit ?⁹²⁴

Cette incompréhension, comme nous l’avons vu plus haut, part centrale de son isolement personnel et professionnel, se trouve donc entre autres à l’origine du mal-être qu’il vit dans ses années-là, de cette phase dépressive de sa vie, dont il dépeint la souffrance dans ces pages. Une souffrance qu’il décrivait plus tôt quasiment insupportable et qu’il se met ici, comme pour s’enfoncer plus encore, à relativiser, presque à tourner en dérision : « Tu trouves la souffrance insupportable ; or il y a des choses qui font plus mal encore, et tu es capable de les infliger à d’autres avec une parfaite naïveté »⁹²⁵.

Nous ne citerons ici pas toutes les autocritiques formulées dans ce chapitre, car elles sont trop nombreuses et composent l’intégralité du passage narratif. Le lecteur s’en référera donc aux quelques pages en question. Ainsi donc, nous avons à faire à une humiliation que le Moi doit dépasser pour entrer et s’enfoncer dans son expérience, une humiliation qui lui enseigne l’humilité, la pauvreté lui permettant d’être accueilli dans le « royaume de Dieu ». C’est pourquoi, comparant son chemin à celui du Christ, il écrit :

⁹²³ *LN*, p.331 ; «Oui, tu es dérisoirement susceptible, ergoteur, rétif, méfiant, pessimiste, lâche, malhonnête avec toi-même, venimeux, vindicatif ; de ta fierté infantile, de ton goût du pouvoir, de ton besoin de te faire valoir, de ta dérisoire ambition, de ta gloriole, il est difficile de parler sans être pris de nausée. Enfin, l’histrionisme et la suffisance te siéent mal ; or tu en abuses de toutes tes forces. » *LR*, p.510.

⁹²⁴ *LN*, p.331 ; « Tu veux te plaindre : d’autres ont été injustes envers toi, ne t’ont pas compris, t’ont compris de travers, blessé, ignoré, ne t’ont pas reconnu, t’ont accusé de faux, et à quoi d’autre encore ? Vois-tu là l’effet de ta vanité, de ta toujours dérisoire vanité ? » *LR*, p.510.

⁹²⁵ « Du findest den Schmerz unerträglich, es gibt aber Dinge, die noch weher tun, und du kannst sie Andern mit größter Naivität zufügen und redest dich mit Nichtwissen aus. » *LN*, p.331 ; *LR*, p.511 – notons que Jung avait commencé à cette période sa relation adultère avec Toni Wolff depuis quelques années déjà (1912), source de conflit dans son couple et de souffrance pour Emma Jung.

Es ist nicht zu sagen, wie groß die Demut dessen sein muss, der es auf sich nimmt, sein eigenes Leben zu leben. Kaum zu ermessen ist die Größe des Ekels dessen, der in sein eigenes Leben eintreten will. Vor Widerwillen wird er krank. Er erbricht sich ob sich selber. Seine Gedärme schmerzen ihn. Und sein Gehirn verfällt der Ohnmacht. Eher ersinnt er jede List, die ihm das Entkommen ermöglicht, denn nichts ist zu vergleichen der Qual des eigenen Weges. [...] Endlich aber sah er sich bezwungen, ein Abendmahl mit seiner eigenen Ärmlichkeit zu feiern und keine Gestalten seines eigenen Wesens anzunehmen aus Mitleid, welches eben jenes Annehmen des Geringsten in uns ist⁹²⁶.

Nous voyons bien ici le rapport entre ce dégoût des fonctions inférieures et de leurs contenus (du plus petit en soi), la souffrance qu'il entraîne, et sa place dans le cheminement intérieur.

Passons maintenant à l'autre facette du « plus petit en soi », celle développée dans le chapitre « Nox Tertia ». L'expression revient neuf fois dans la seconde couche de rédaction du chapitre et se trouve être ainsi une part intégrante des réflexions qu'il formule à ce moment-là sur la folie des profondeurs – puisque nous avons vu plus haut qu'il s'agit de la thématique centrale de ce chapitre. Ici, « le plus petit en soi-même » est identifié au nouveau Dieu naissant auquel l'homme doit offrir hospitalité, l'homme de la religion de l'à-venir⁹²⁷ :

Diesem Gott ist getan, was du dem Geringsten in dir selber tust [...] Denn wie anders soll dein Geringstes von der Verderbnis erretet werden? Wer soll sich des Geringsten in dir annehmen, wenn du es nicht tust?⁹²⁸

Ceci confirme donc notre conception de cette autre « infériorité propre », s'il nous est possible de nommer ainsi « le plus petit en soi-même ». Si elle appartient, ou si l'on peut l'identifier – car les choses sont polymorphes, changeantes, souvent paradoxales dans le *Livre*

⁹²⁶ *LN*, p.308 sq. ; « On ne peut dire combien doit être grande l'humilité de celui qui prend sur lui de vivre sa propre vie. À peine mesurable est la grandeur du dégoût de celui qui veut entrer dans sa propre vie. Le dégoût le rend malade. Il se fait vomir lui-même. Ses entrailles lui font mal, et son cerveau sombre dans la torpeur. Il conçoit tout un stratagème qui lui permet de fuir, car rien n'est comparable à la souffrance de son propre chemin. [...] Mais finalement, il se vit contraint de célébrer un dernier repas avec sa propre misère et d'accepter ces formes de son propre être par pitié, laquelle est précisément cette acceptation du plus petit en nous. » *LR*, p.430.

⁹²⁷ Voir à ce propos notre chapitre IV ainsi que les références précédemment citées à ce sujet.

⁹²⁸ *LN*, p.298 ; « C'est à ce Dieu que tu fais ce que tu fais, en toi-même, au plus petit des siens [...]. Car de quelle autre manière le plus petit en toi devrait-il être sauvé de la corruption ? Qui devrait s'occuper du plus petit en toi si tu ne le fais pas toi-même ? » *LR*, p.390 sq.

Rouge – au Dieu à venir, c'est qu'elle dépasse les couches personnelles des profondeurs et acquiert une qualité divine. Celle-ci implique deux types d'expériences, puisque d'un côté « Dieu est terrible » et de l'autre « Dieu est amour »⁹²⁹.

Dans un premier temps, l'expérience de cette infériorité propre est donc terrible, car elle appartient au chaos, ce qui confirme son lien avec la folie des profondeurs : « C'est pourquoi l'on redoute le plus petit en soi-même, car toujours ce que l'on ne possède pas ne fait qu'un avec le chaos et participe aux cycles énigmatiques de ses marées »⁹³⁰. Appartenant au chaos, son horreur n'est pas celle inspirée par des facettes refoulées de la personnalité, mais *par des facettes refoulées de la culture*, elle appartient aux choses les plus terribles du monde :

Unvermeidlich ist das Leiden, wenn du dich des Geringsten in dir annimmst, denn du tust das Verworfene und richtest auf, was zerstört lag. Es ist viel Grab und Aas in uns, ein übler Geruch der Verwesung⁹³¹.

La souffrance impliquée par l'expérience et l'acceptation de cette infériorité propre parle d'elle-même... Mais dans un second temps, cette dernière et plus profonde infériorité personnelle détient la plus importante grandeur : la grâce du divin. C'est pourquoi Jung écrit :

Indem ich das Geringste in mir annehme, eben jene rötlich glühende Sonne der Tiefe, und ich dadurch der Verwirrung des Chaos ver falle, so geht mir auch die obere leuchtende Sonne auf. Darum wer nach Höchstem strebt, das Tiefste findet⁹³².

Cette pensée ne va pas sans rappeler, bien que dans un contexte bien moins métaphysique ou psychologique, la fameuse expression d'Albert Camus dans *L'Été* : « Au milieu de l'hiver, j'apprenais enfin qu'il y avait en moi un été invincible »⁹³³, décrivant les retrouvailles avec la vie après la souffrance. Dans un même temps, cela rappelle très clairement les développements que Jung fit dans ses *Wandlungen*, où l'anabase, l'expérience religieuse, n'est accessible qu'après l'expérience des profondeurs les plus sombres, qu'après que la catabase ait touché les tréfonds des mondes souterrains. Nous pourrions ainsi considérer ce moment de la narration comme une nouvelle énantiodromie dans le récit qui est fait de la transformation de la personnalité, cette fois-ci non régressive comme celle consécutive à la

⁹²⁹ « der Gott ist furchtbar », « Gott ist die Liebe » *LN*, p.235; *LR*, p.162.

⁹³⁰ « Darum fürchtet man sein Geringstes, denn immer ist das, was man nicht besitzt, eins mit dem Chaos und nimmt Teil an seiner rätselvollen Ebbe und Flut. » *LN*, p.299; *LR*, p.394.

⁹³¹ *LN*, p.298 sq. ; « La souffrance est inéluctable, dès lors que tu t'occupes du plus petit en toi, car tu fais ce qui est réprouvé et tu relèves ce qui gisait détruit. Il y a beaucoup de tombe et de charogne en nous, une odeur désagréable de putrescence. » *LR*, p.391.

⁹³² *LN*, p.299 ; « Si j'accepte le plus petit en moi, c'est-à-dire ce soleil rougeoyant des profondeurs, et que de ce fait je sombre dans la confusion du chaos, le soleil brillant d'en haut se lève également pour moi. C'est pourquoi qui aspire aux sommets rencontre les grandes profondeurs. » *LR*, p.394.

⁹³³ Camus, Albert, *Noces* suivi de *L'été*. Paris : Gallimard, 1999, p.164.

métanoïa, mais constructive. C'est le point de renversement, passant de la descente vers les profondeurs à la remontée vers le Dieu. Ainsi donc :

Das Geringste in dir ist der Quell der Gnade. Wir nehmen diese Krankheit auf uns, die Friedlosigkeit, die Geringheit und Verächtlichkeit, damit der Gott heil werde und strahlend emporsteige, gereinigt von der Verwesung des Todes und dem Schlamme der Unterwelt. Glänzend und ganz heil wird der schmachlich Gefangene aufsteigen zu seiner Erlösung⁹³⁴.

La souffrance est donc une composante à part entière et nécessaire de l'expérience constructive des profondeurs, l'homme ne peut en faire l'économie ni en descendant dans son intériorité, car la souffrance est l'origine de ce mouvement d'introversio, ni lors de la transformation de sa descente en expérience religieuse.

Parallèlement au « plus petit en soi-même » doit être étudié un autre élément qui lui fit tant horreur, comme nous le mentionnions plus haut : l'horreur propre aux profondeurs, le mal. C'est donc dans un premier temps le mouvement d'aspiration vers l'intérieur qui provoque cette souffrance. Plus après, c'est l'expérience même de l'intériorité qui se révèle être la source de cette souffrance, de par sa nature et ses contenus.

Wenn euch der Geist der Tiefe fasst, so werdet ihr die Grausamkeit fühlen und aufschreien vor Qual. Der Geist der Tiefe geht schwanger mit Eisen, Feuer und Mord. Mit Recht fürchtet ihr den Geist der Tiefe, denn er ist voll Grauen⁹³⁵.

Ainsi donc, en de nombreux endroits, le *Livre Rouge* regorge de scènes explicites d'une violence intense, d'horreur détaillée – ces visions participant de la souffrance de Jung et du Moi. Cette horreur est endogène aux profondeurs et s'exprime dès que celles-ci reprennent vie lorsque l'attention consciente leur est offerte – l'intégration de cette horreur est donc nécessaire dans le cadre du chemin de transformation décrit dans la narration. Jung écrit à ce propos :

⁹³⁴ LN, p.299 ; « Le plus petit en toi-même est la source de la grâce. Nous prenons en charge cette maladie, le tourment, la petitesse méprisable, afin que le Dieu soit sauvé et s'élève rayonnant, purifié de la putrescence de la mort et de la boue du monde souterrain. Rayonnant et pleinement sain, celui qui fut prisonnier dans l'ignominie s'élèvera vers sa délivrance. » LR, p.392.

⁹³⁵ LN, p.238 ; « Quand l'esprit des profondeurs s'emparera de vous, vous sentirez la cruauté et vous crierez de douleur. L'esprit des profondeurs porte en son sein le fer, le feu et le meurtre. Vous avez raison de craindre l'esprit des profondeurs, car il est empli d'horreur. » LR, p.177.

Aber sogleich wird sich alles in euch beleben, was bisher tot zu sein schien und wird sich in giftige Schlangen verwandeln, selche die Sonne verhüllen wollen, und ihr werdet in Nacht und Verwirrung fallen. Euer Blut wird aus den vielen Wunden dieses schrecklichen Kampfes strömen. Euer Entsetzen und eure Verzweiflung werden groß sein aber aus solcher Qual wird das neue Leben geboren. Geburt ist Blut und Qual. Eure Finsternis, die ihr nicht ahntet, seil sie tot war, wird sich beleben, und ihr werdet den Andrang des gänzlich Bösen und Lebenswidrigen, das im Stoffe eures Körpers jetzt noch begraben liegt, fühlen⁹³⁶.

Denket an all die Schrecknisse und teuflischen Grausamkeiten, welche die Menschen je über ihre Brüder gebracht haben. Das soll an euch kommen in eurem Herzen. Erleidet es an euch selber durch eure eigene Hand, und wisset, dass es eure eigene ruchlose und teuflische Hand ist, die euch den Schmerz zufügt, nicht aber eurer Bruder, der mit seinen eigenen Teufeln ringt⁹³⁷.

Voyons quelques-unes des horreurs que le Moi doit intégrer ici. Jung décrit dans le premier chapitre du *Liber Primus* sa vision d'octobre 1913 en précisant : « Je vis les vagues jaunes, les débris flottants et la mort de milliers et de milliers de personnes »⁹³⁸ puis : « Une fois, je vis aussi une mer de sang recouvrant les pays septentrionaux »⁹³⁹. Dans le chapitre « Descente aux enfers vers l'avenir », Jung retrace la première plongée qu'il fit dans les profondeurs le 12 décembre 1913, où il vit notamment la dépouille mortelle du héros. Il écrit :

⁹³⁶ *LN*, p.239 ; « Mais immédiatement, tout ce qui, en vous, semblait mort jusqu'alors, s'animera et se transformera en serpents venimeux qui voudront cacher le soleil et vous tomberez dans la nuit et le désarroi. Votre sang s'écoulera des nombreuses plaies de cet épouvantable combat. Votre effroi et votre désespoir seront grands, mais de ce tourment naîtra la vie nouvelle. La naissance est sang et tourment. Vos ténèbres, dont vous ne soupçonniez pas l'existence parce qu'elles étaient mortes, s'animeront et vous sentirez monter en vous le mal absolu, totalement contraire à la vie, qui est encore enfoui dans la matière de votre corps. » *LR*, p.180.

⁹³⁷ *LN*, p.239 ; « Pensez à toutes les horreurs et toutes les cruautés diaboliques que les hommes, depuis toujours, ont infligées à leurs frères. Cela doit venir à vous, dans votre cœur. Subissez-le vous-mêmes, de votre propre main, et sachez que c'est votre propre main, perfide et diabolique, qui vous inflige la douleur, mais pas votre frère qui lutte contre ses propres démons. » *LR*, p.180 sq.

⁹³⁸ « Ich sah die gelben Wogen, die schwimmenden Trümmer und den Tod von ungezählten Tausenden. » *LN*, p.230; *LR*, p.145.

⁹³⁹ « Einmal auch sah ich ein Meer von Blut über den nördlichen Ländern. » *LR*, p.145.

Aus dem roten Lichte des Kristalls leuchtete mir Blut entgegen, und als ich ihn aufhob, um sein Geheimnis zu entdecken, da lag das Schreckliche entblößt vor mir: In der Tiefe des Kommenden lag der Mord. Der blonde Held lag erschlagen. [...] Da sprang der mächtige und lange nicht versiegende Blutquell empor⁹⁴⁰.

Puis, reconnaissant ce crime comme sien :

Ich bin also an jenem Morde beteiligt, in mir erstrahlt auch die Sonne der Tiefe, nachdem der Mord vollbracht ist; in mir sind auch die tausend Schlangen, die die Sonne verschlingen wollten. Ich selber bin Mörder und Gemordeter, Opferer und Opfer. Aus mir selber strömt der Quell des Blutes⁹⁴¹.

Deux chapitres plus tard, Jung raconte son rêve du meurtre du héros Siegfried qu'il abat avec un jeune homme de plusieurs coups d'arme à feu. Dans le chapitre « Un parmi les humbles », le Moi rencontre un ancien détenu avec qui il parcourt un bout de chemin et assiste à sa mort :

Der Mann liegt angekleidet auf einem Strohsack. Aus seinem Munde fließt ein dunkler Strom Blutes und bildet eine Lache am Boden. Er stöhnt halberstickt und hustet Blut aus. Er will sich erheben, sinkt aber wieder zurück. Ich eile hinzu, ihn zu stützen. Aber ich sehe, dass allbereits der Tod Hand an ihn gelegt hat. Er ist über und über mit Blut besudelt. Meine Hände starren von Blut. Ein röchelnder Seufzer entringt sich ihm. Dann löst sich alle Starre, ein leises Zucken überfliegt seine Glieder. Und dann ist alles tot und ruhig⁹⁴².

Quelques pages plus loin, le Moi rencontre la mort en son pays, dans un chapitre portant son nom, et voit :

⁹⁴⁰ *LN*, p.238 sq. ; « Dans la lumière rouge du cristal, je vis briller du sang et lorsque je le soulevai pour découvrir son secret, l'épouvantable se tenait, nu, devant moi : dans les profondeurs de l'à-venir il y avait le meurtre. Le blond héros gisait là, mort sous les coups. [...] Alors jaillit le puissant et long flot de sang intarissable. » *LR*, p.178.

⁹⁴¹ *LN*, p.239 ; « J'ai donc participé à ce meurtre, en moi rayonne aussi le soleil des profondeurs après que le meurtre a été accompli ; en moi se trouvent aussi les mille serpents qui voulaient avaler le soleil. Moi-même, je suis assassin et assassiné, sacrificateur et sacrifié. C'est de moi-même que coule le flot de sang. » *LR*, p.179.

⁹⁴² *LN*, p.266 ; « L'homme est étendu tout habillé sur une paille. Un flot de sang sombre coule de sa bouche et forme une flaque sur le sol. Il gémit, à moitié étouffé, et crache du sang. Il veut se redresser, mais retombe à la renverse. Je me précipite pour le soutenir. Mais je vois que la mort s'est déjà emparée de lui. Il est entièrement souillé de sang. Mes mains sont couvertes de sang. Un râle d'agonie lui échappe avec peine. Puis toute sa raideur s'évanouit, un léger tressaillement parcourt ses membres. Et ensuite tout est mort et tranquille. » *LR*, p.264.

Ich sehe dicht gedrängte Heerhaufen von Männern, Greisen, Frauen, Kindern. [...] Sie sind schon nahe, wie starr und kühl sie alle blicken – ihre Füße bewegen sich nicht – kein Laut ertönt aus ihren geschlossenen Reihen. Sie halten sich starr bei den Händen und Armen, sie sehen alle hinaus und achten unser nicht – sie fließen alle vorbei in ungeheurem Strome. Dunkler, dieses Gesicht ist schrecklich⁹⁴³.

Quelques chapitres plus tard, le Moi se retrouve en enfer⁹⁴⁴. Nous laissons au lecteur le soin de se pencher quelques instants sur la première description du chapitre, parlant d'elle-même vis-à-vis de notre propos.

Dans le passage suivant, portant le titre « Le sacrifice », le Moi trouve une petite fille dans un buisson :

... und dort hinter dem Busch der Körper eines kleinen Mädchens – bedeckt mit schrecklichen Wunden – blutbeschmiert – der eine Fuß ist mit Schuh und Strumpf bekleidet, der andere nackt und blutig zerquetscht – der Kopf – wo ist der Kopf? – Der Kopf ist ein mit Haaren durchmischter Blutbrei, mit weißlichen Knochenstücken darin – ringsum sind die Steine mit Gehirnmasse und Blut besudelt. Mein Blick ist vom Grässlichen gebannt⁹⁴⁵.

Ensuite, sous les ordres de son âme, le Moi se voit contraint d'opérer l'acte sacrificiel : il sort le foie du corps ouvert de l'enfant et le mange, n'épargnant le lecteur d'aucun détail. Plus tard, le Moi rencontre un pendu sorti de l'enfer par le Serpent, qui lui annonce avoir été exécuté pour avoir empoisonné ses parents et sa femme, « pour la gloire de Dieu »⁹⁴⁶. Lorsque le Moi lui demande la raison de son geste, le pendu lui répond : « Je les aimais, et je voulais les faire passer plus vite d'une vie misérable à la félicité éternelle. Je leur ai donné un somnifère trop fort »⁹⁴⁷.

⁹⁴³ *LN*, p.274 ; « Je vois des troupes compactes d'hommes, de vieillards, de femmes, d'enfants. [...] Ils sont déjà proches, comme ils ont tous le regard fixe et froid – leurs pieds ne bougent pas – aucun son ne sort de leurs rangs serrés. Ils se tiennent par les mains et les bras, rigides, regardant tous au loin sans faire attention à nous – ils passent tous devant nous comme un fleuve monstrueux. Homme ténébreux, cette vision est terrible. » *LR*, p.294.

⁹⁴⁴ *LN*, p.287 ; *LR*, p.349.

⁹⁴⁵ *LN*, p.289 ; « ... et là-bas derrière le buisson le corps d'une petite fille – couvert de terribles blessures, maculé de sang – l'un de ses pieds a une chaussure et une chaussette, l'autre est nu, ensanglanté et écrasé – la tête – où est la tête ? – La tête est une bouillie de sang mêlée à des cheveux, avec des morceaux d'os blanchâtres – tout autour les pierres sont souillées par de la cervelle et du sang. Mon regard est fasciné par l'effroyable. » *LR*, p.355.

⁹⁴⁶ « Zur Ehre Gottes » *LN*, p.320 ; *LR*, p.475.

⁹⁴⁷ « Ich liebte sie und wollte sie aus einem elenden Leben heraus rascher in die ewige Seligkeit hinüberbringen. Ich gab ihnen einen starken, zu starken Schlummertrank. » *LR*, p.475.

Nous terminerons ici cette liste, loin d'être exhaustive, des diverses horreurs racontées dans le *Livre Rouge*. Celles-ci, que le Moi rencontre dès le début de son introversion, sont une part fondamentale des profondeurs et appartiennent à l'héritage de l'humanité, de la culture. L'horreur, ou bien le mal, est endogène aux profondeurs, dans lesquelles la culture occidentale la refoula pendant ces derniers siècles : ainsi donc, les profondeurs regorgent de tout ce qui compose la tragédie humaine : le meurtre, le sang, la mort et la folie.

c. L'entreprise de Jung : une quête religieuse

Ainsi donc, nous voyons que la crise que Jung traversa à partir de 1912-1913 fut en réalité une crise dépressive, un mouvement « forcé » d'introversion accompagné de la souffrance lui appartenant naturellement. Celle-ci l'obligea dans un premier temps à mettre de côté sa pensée scientifique, et par extension la fonction psychique portant celle-ci et la personnalité représentant cette fonction : la personnalité 1, le psychiatre Jung. Appréhendant son intériorité d'une nouvelle manière, l'expérience commença à se dérouler et prit bientôt des accents religieux. Nous nous devons ici de définir le religieux, afin d'être bien clairs dans ce que nous nommons une quête religieuse.

Jung différencie dans ses *Symbole der Wandlung* l'origine de « religio » entre « religare » (relier) et « religere » (rappeler, se souvenir, relire). Il indique que la seconde origine est la plus probable historiquement⁹⁴⁸, mais il semble, sans surprise, préférer la première. Il écrit :

Wir haben im Verlaufe dieser Untersuchung gesehen, daß jene Libido, die religiöse Gebilde aufbaut, in letzter Linie zu der Mutter regrediert und damit eigentlich jenes Band darstellt, durch das wir mit unserem Ursprung verbunden sind. Wenn die Kirchenväter das Wort religio von religare ableiten, so dürfen sie sich wenigstens auf diese psychologische Tatsache zur Stützung ihrer Auffassung berufen⁹⁴⁹.

Psychologiquement donc, est religieux ce qui relie, par régression, à la « mère » – c'est-à-dire à l'inconscient collectif – et donc aux origines de l'homme. Rappelons que le terme « yoga » provient du sanskrit « jug », qui signifie « relier », « joindre », « unir » : le yoga est, selon l'immense majorité des philosophes du yoga, un moyen de s'unir à la pure conscience. Dans le corpus qui nous intéresse, de par sa nature, il nous faut « dépsychologiser » cette

⁹⁴⁸ GW 5, §669 n.72.

⁹⁴⁹ GW 5 §669.

compréhension de la religion qu'a le Jung psychiatre et l'adapter au contexte du *Livre Rouge* : ici, le religieux est ce qui relie aux profondeurs les plus sombres, au Plérôme⁹⁵⁰, à Dieu – quelle que soit sa nature, psychologique ou métaphysique : il ne s'agit que d'une interprétation de l'expérience directe de Jung. Nous resterons, dans notre étude, à la compréhension directe qu'il en avait donc.

Rappelons les propos que Freud tint sur Jung dans une de ses lettres de 1915 adressées à James Putnam. Il y décrit Jung comme ayant, après leur séparation, vécu une crise éthique et religieuse et y associe morale, bergsonisme, antisémitisme et des attaques à son encontre. Notons tout d'abord, au regard de notre étude sur l'utilisation du bergsonisme dans le *Livre Rouge* et son rapport à la folie divine, l'association religieuse faite avec le nom du philosophe à cette époque – bien évidemment aussi par Jung, comme nous l'avons vu. Freud, concernant la crise qu'il prête à Jung, était proche de la vérité : la crise dépressive de Jung avait de forts accents religieux, ce que nous avons déjà en partie vu avec les réflexions sur la folie divine. Nous allons approfondir ici cette étude.

Comme l'explique Christine Maillard, le *Livre Rouge* est :

... par delà [sa] dimension psychologique [...] en proximité avec une autre tradition du récit de vie, celle de l'autobiographie spirituelle, dans laquelle le sujet rend compte d'une expérience à caractère mystique, d'une relation établie avec le plan divin⁹⁵¹.

Et c'est effectivement à travers le thème central de notre étude que ces deux dimensions, psychologique et spirituelle, se croisent : la folie – d'une part profane et d'autre part divine. Christine Maillard continue :

La dimension de la spiritualité y est présente dans le discours sur le divin, sur le Dieu personnel et les dieux, sur le Diable et l'expérience du mal, et par la présence de la figure christique et de celle du Bouddha, comme stades divers de l'accomplissement⁹⁵².

Lorsqu'on s'attarde sur la première couche de rédaction de la narration, il est rapidement clair que la quête religieuse est bien plus présente que la confrontation avec la folie par exemple, souvent exagérée. Le premier chapitre ne contient pas de couche première. Le second chapitre, retraçant les « retrouvailles avec l'âme », précède « L'âme et Dieu », où le

⁹⁵⁰ Voir Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge*.

⁹⁵¹ Maillard, Christine. « *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung, document autobiographique, document culturel. », p.4.

⁹⁵² *Ibid*, p.4.

rapport entre les deux entités, bien que questionné, est établi : « es-tu Dieu », demande-t-il à son âme⁹⁵³. Ceci ne va pas sans rappeler, et Jung y adhère dès son expérience des profondeurs, et il y consacra un chapitre dans ses *Types Psychologiques*⁹⁵⁴, l'idée eckhartienne de l'existence de Dieu dans l'âme – Dieu n'est plus extérieur à partir de Maître Eckhart, il est à chercher en-dedans de l'âme. S'ensuit « Du service de l'âme », qui est donc un service indirect de Dieu, puis les passages dans le désert, dans lequel le Moi pense immédiatement au Christ⁹⁵⁵ et aux « Anciens », qui s'y rendirent en quête de Dieu : c'est clairement ce que fait aussi le Moi. Très vite advient « La conception de Dieu » dans l'âme, puis le *Mysterium*, atteignant son apogée dans la déification – tout à fait et ouvertement christique – du Moi et l'extase religieuse des trois protagonistes du passage.

Tout au long du *Livre Rouge*, mais avant tout dans le *Liber Primus*, nous avons vu que le Moi s'adonne à la destruction parfois douce et souvent brutale de sa « fonction psychique supérieure », de sa pensée dirigée, scientifique. En 1921, Jung écrit :

Die im sacrificium intellectus vollbrachte Selbstverstümmelung Tertullians führte ihn zur rückhaltlosen Anerkennung der irrationalen inneren Tatsache, der wirklichen Grundlage seines Glaubens. Die Notwendigkeit des religiösen Prozesses, den er in sich empfand, faßte er in die unübertreffbare Formel *anima naturaliter christiana*. Mit dem sacrificium intellectus fielen für ihn Philosophie und Wissenschaft, konsequenterweise auch die Gnosis⁹⁵⁶.

Ce que Jung fait en réalité dans ce passage, c'est raconter secrètement sa propre histoire en prenant un exemple autre afin de justifier et de valider le caractère universel de son expérience. Le Moi réalise donc ce *sacrificium intellectus* dans la narration du *Liber Novus*, mouvement dont le faîte se trouve dans le meurtre de Siegfried d'après l'interprétation qu'il en fit. Suite à cela, l'expérience prend une teinte *constamment* religieuse – révélant ainsi la nature de l'âme : *anima naturaliter christiana*, ou bien plutôt, puisque cela peut prêter à confusion, *anima naturaliter religiosa* : l'âme, l'inconscient dans le cas de son expérience, possède une fonction naturellement religieuse⁹⁵⁷.

⁹⁵³ LR, p.154.

⁹⁵⁴ Voir GW 6, chapitre « Die Relativität des Gottesbegriffes bei Meister Eckhart ».

⁹⁵⁵ LN, p.236 n.74 ; LR, p.166 n.74.

⁹⁵⁶ *Psychologische Typen*, GW 6 §15.

⁹⁵⁷ « Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele ‚naturaliter religiosa‘ ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt... » Jung, C.G. *Psychologie und Alchemie*, GW 12 §14.

À partir d'ici, l'*imitatio Christi*, telle qu'entendue par Jung, bien que non encore revendiquée, est actée – une imitation produite par l'existence et l'action de la fonction religieuse dans la psyché, en l'intérieur du Moi : « Le divin veut vivre en moi. Ma résistance est vaine. J'interrogeai ma pensée, et elle me dit : 'Choisis un modèle qui te montre comment vivre le divin.' Notre modèle naturel est le Christ »⁹⁵⁸. Avant même que Jung n'émette cette réflexion (ou bien ne la transcrive ; il ne nous est pas possible de savoir si cette pensée particulière a émergé antérieurement), le Moi a suivi la voie christique⁹⁵⁹. Mais, bien que « la voie du Christ se termine sur la Croix », celle du Moi commence sur la Croix, car elle est une nécessité impérieuse au déclenchement de la voie intérieure :

... wir alle sollten "mit Christo gekreuzigt", das heißt in einem moralischen Leiden, das der wahrhaften Kreuzigung entspricht, suspendiert sein. Das ist praktisch zunächst nur annähernd möglich und dann dermaßen unerträglich und lebensfeindlich, daß ein gewöhnlicher Mensch nur zeitweise und möglichst selten in einen solchen Zustand zu geraten sich leisten kann. Denn wie könnte er neben einem solchen Leiden noch gewöhnlich sein!⁹⁶⁰

Comme nous l'avons vu plus tôt, c'est cette crucifixion, l'émergence d'une tension entre les opposés, qui permet l'émergence d'une figure symbolique tierce synthétisant l'antinomie et par la même occasion achevant l'écartèlement entre les contraires – un symbole initiant la voie du milieu, la voie du Christ telle que la définit Jung dans l'*imitatio Christi*. Nous comprenons en outre ici, en des termes différents de ceux utilisés plus tôt, la nécessité de la souffrance dans la voie intérieure : c'est la souffrance qui, devenant intenable, permet l'action d'une dynamique autre que celle consciente : les profondeurs font ainsi émerger le symbole rédempteur à la surface.

Alors doit se poser la question de cette compréhension qu'a Jung de l'imitation du Christ dans le *Livre Rouge*. Nous avons vu que celle-ci mène à la voie du milieu, car c'est la voie du Christ. Mais, puisqu'il nous apparaît que la quête de Jung pendant cette période est une quête religieuse, et que la voie christique joue un rôle fondamental dans celle-ci, demandons-nous de quoi le Christ, ou sa voie, sont-ils les symboles dans la narration de l'ouvrage. Jung définit l'imitation du Christ comme suit :

⁹⁵⁸ « Das Göttliche will mit mir leben. Meine Abwehr ist vergebens. Ich fragte mein Denken, und es sprach: „Nimm dir ein Vorbild, das dir zeigt, wie das Göttliche zu leben ist.“ » *LN*, p.292; *LR*, p.366.

⁹⁵⁹ « Christus ist der Weg » *LN*, p.292 ; « Le Christ est la voie » *LR*, p.366.

⁹⁶⁰ Jung, C.G. *Psychologie und Alchemie*, *GW* 12 §24.

Soll ich aber Christum wahrhaft verstehen, so muss ich einsehen, wie der Christus wirklich nur sein eigenstes Leben gelebt hat und niemand nachgefolgt ist. Er hat kein Vorbild nachgeahmt. Wenn ich daher Christum wahrhaft nachfolge, so folge ich niemandem nach, ahme niemanden nach, sondern gehe auf meinem eigenen Wege, auch werde ich mich keinen Christen mehr nennen. Zuerst wollte ich den Christum nachahmen, ihm nachfolgen, indem ich zwar mein Leben, aber unter Beobachtung seiner Gebote leben wollte. Eine Stimme in mir empörte sich dagegen und wollte mich daran erinnern, dass auch diese meine Zeit ihre Propheten hätte, die gegen das Joch, das die Vergangenheit uns aufbürdete, sich sträubten⁹⁶¹.

Imiter le Christ, pour Jung, c'est donc ne pas imiter le Christ. Imiter le Christ, ce n'est pas suivre ses commandements, c'est suivre son exemple, en vivant sa propre vie et non celle du Christ historique, de sa vie terrestre⁹⁶², telle qu'elle est racontée dans les textes saints. Lorsque Jung tenta de suivre les commandements du Christ, il fut appelé par la voix des profondeurs, qui le ramena sur son propre chemin. Suivant celui-ci, il imita vraiment le Christ. Nous avons étudié le motif de la folie divine, s'apparentant à la voie du Christ. Nous nous contenterons de rappeler que cette idée est une composante centrale de cette quête spirituelle qu'est l'Odyssée retranscrite dans le *Livre Rouge*.

Un autre élément doit être mentionné concernant l'idée selon laquelle la crise dépressive de Jung donna lieu à une quête religieuse : les grandes « transformations de la libido » décrites dans la narration. Comme la valeur, ou la grandeur, de deux symboles peut ne pas être égale, certaines transformations de l'âme sont plus importantes que d'autres dans le *Liber Novus*. Par exemple, dans le chapitre « Le château dans la forêt », le Moi doit accepter la part banale de son âme. Cette prise de conscience est nécessaire puisqu'elle permet au Moi d'accentuer l'expérience, de l'approfondir, en tendant vers la totalité (de par l'intégration d'une tendance personnelle auparavant refoulée). Mais l'âme ne connaît pas de profonde transformation en cette endroit : elle change quelque peu, mais il ne peut s'agir en aucun cas d'une « métamorphose de la libido ». En revanche, dans le chapitre « Solution », le Moi est

⁹⁶¹ LN, p.292 ; « Mais si je dois véritablement comprendre le Christ, il me faut reconnaître que le Christ n'a vraiment vécu que la vie qui lui était absolument propre et qu'il n'a suivi personne. Il n'a imité aucun modèle. Par conséquent, si je suis véritablement la voie du Christ, je ne suis personne, je n'itime personne, mais je suis mon propre chemin, et d'ailleurs je ne me dirai plus chrétien. D'abord, je voulais imiter le Christ, le suivre en continuant certes à vivre ma vie mais en observant ses commandements. Une voix en moi s'éleva pour s'y opposer et entendit me rappeler que même ce temps qui est le mien avait ses prophètes qui s'insurgent contre le joug dont le passé nous charge. » LR, p.367.

⁹⁶² LN, p.291 n.158 ; LR, p.364 n.160.

crucifié et entame le cheminement du Christ. Le passage se termine sur la déification du Moi, la transformation d'Élie et l'extase de Salomé qui recouvre la vue :

Es ist mir, als stünde ich auf einem hohen Berge allein mit starr ausgebreiteten Armen. Die Schlange presst meinen Körper in ihre furchtbaren Ringe, und das Blut strömt aus meinem Körper in Quellen an den Seiten des Berges hinunter. Salome beugt sich zu meinen Füßen und umwickelt sie mit ihrem schwarzen Haar. Sie liegt lange so. Dann ruft sie : « Ich sehe Licht ! » Wirklich, sie sieht, ihre Augen sind geöffnet. Die Schlange fällt von meinem Leibe und liegt matt am Boden. Ich schreite über sie hinweg und knie zu den Füßen des Propheten, dessen Gestalt wie eine Flamme leuchtet. [...] Salome blickt in Verzückung zum Lichte, das vom Propheten ausstrahlt. Elias verwandelt sich in eine gewaltige weißleuchtende Flamme, die Schlange legt sich um ihren Fuß, wie gelähmt. Salome kniet vor dem Licht in wunderbarer Hingebung. Mir stürzen die Tränen aus den Augen. Und ich eile hinaus in die Nacht, wie einer, der nicht Teil hat an der Herrlichkeit des Geheimnisses. Meine Füße berühren den Boden nicht, diese Erde, und es ist mir, als zerginge ich in Luft⁹⁶³.

Nous voyons ici très clairement la qualité religieuse de l'événement (narratif sur un certain plan et psychique sur un autre), de par l'intensité numineuse indubitable de celui-ci et son caractère ouvertement archétypique, ainsi que par les transformations des grandes figures narratives. Le Moi est métamorphosé, Élie est transfiguré⁹⁶⁴, et Salomé recouvre la vue : l'anima, auparavant aveugle pour les choses du monde intérieur, devient l'âme consciente

⁹⁶³ *LN*, p.252 ; « J'ai l'impression d'être sur une haute montagne, seul, les bras étendus et figés. Le Serpent comprime mon corps dans ses terribles anneaux, et le sang coule à flots de mon corps, formant des sources qui dévalent les flancs de la montagne. Salomé se penche vers mes pieds et les enveloppe dans sa chevelure noire. Elle reste longtemps étendue ainsi. Puis elle s'écrie : 'Je vois la lumière !' En effet, elle voit, ses yeux sont ouverts. Le serpent tombe de mon corps et gît sans force sur le sol. Je l'enjambe et m'agenouille aux pieds du prophète dont l'aspect brille comme une flamme. [...] Salomé regarde en extase la lumière qui émane du prophète. Élie se métamorphose en une immense flamme de lumière blanche, le Serpent s'enroule autour de son pied, comme paralysé. Salomé s'agenouille devant la lumière, dans une extraordinaire dévotion. Les larmes jaillissent de mes yeux et je me précipite au dehors dans la nuit comme quelqu'un qui n'a pas part à la magnificence du mystère. Mes pieds ne touchent pas le sol, ne touchent pas cette terre, et j'ai l'impression de me dissiper dans les airs. » *LR*, p.225.

⁹⁶⁴ Rappelons que dans les Évangiles, Jésus se tient entre Moïse et Élie pendant la transfiguration : « Environ huit jours après avoir dit ces paroles, Jésus prit avec lui Pierre, Jean et Jacques, et il monta sur la montagne pour prier. Pendant qu'il priait, l'aspect de son visage changea et son vêtement devint d'une blancheur éclatante. Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui: c'étaient Moïse et Elie » - Luc 9.28-30. Voir aussi Matthieu 17.1-2.

d'elle-même : il n'est donc pas étonnant qu'elle disparaisse jusqu'à la fin de la narration pour laisser place à d'autres personnifications de l'âme (l'oiseau blanc, la femme rousse etc.).

Cette explication nous permet donc de différencier des *changements* en l'âme et des *métamorphoses* de l'âme. Les premiers ont lieu tout au long de la narration, et les secondes sont plus rares mais – et c'est ici tout notre propos dans le cadre de notre étude ! – elles comportent toujours un caractère religieux et sont souvent représentées par un mouvement du nouveau Dieu. Ainsi donc, lorsqu'on suit les métamorphoses de l'âme dans le *Livre Rouge*, on s'aperçoit de la logique intrinsèque, et, comme précédemment souligné, de la similitude aux métamorphoses décrites dans les *Wandlungen* de 1912, de la voie profondément religieuse de transformation de la personnalité.

Le *Liber Primus* raconte la manière dont le Moi retrouve son âme, le début de l'expérience d'introversio, et les premières intuitions quant à la nature divine de l'âme et sa relation à Dieu. L'aboutissement de cette première partie de l'ouvrage se trouve dans la première métamorphose que nous venons d'étudier : la déification du Moi qui entame son cheminement christique, et la métamorphose de l'anima. Puis le Moi rencontre plusieurs figures au début du *Liber Secundus* : le Diable, la jeune fille banale, l'ancien détenu, l'anachorète, la mort, Izdubar. Celui-ci devient important après qu'il soit rentré dans l'œuf⁹⁶⁵. C'est à ce moment qu'il devient un Dieu : « Le Dieu est à l'intérieur de l'œuf »⁹⁶⁶ ; « Ô Izdubar ! Divin ! »⁹⁶⁷. C'est ici qu'a lieu une seconde métamorphose : « ... et soudain, Izdubar est là face à moi, gigantesque, métamorphosé et parfait »⁹⁶⁸. Cette métamorphose, étape donc importante du cheminement religieux de la transformation de l'âme, est attestée par d'autres éléments. Premièrement la durée de cette étape : elle s'étale sur quatre chapitres (de « Premier jour » à « L'ouverture de l'œuf », lui donnant une importance toute nouvelle dans la narration ; et d'autre part, c'est dans un écartèlement entre les opposés (Chapitre « Deuxième jour » - entre le monde et les valeurs de l'Ouest et celles de l'Est⁹⁶⁹) qu'émerge, *par magie*, une troisième entité synthétisant les opposés dans une solution parfaite : ne pouvant déplacer ou soigner Izdubar malade et paralysé, le Moi le rend « plus léger qu'une plume »⁹⁷⁰ avant de le rapetisser et de le faire entrer dans l'œuf – œuf dans lequel Izdubar trouvera le salut en devenant le Dieu, et par la même occasion la santé parfaite.

⁹⁶⁵ Voir chapitres « Deuxième jour », « Les incantations » et « L'ouverture de l'œuf ».

⁹⁶⁶ « Der Gott ist im Ei. » *LN*, p.283 ; *LR*, p.331.

⁹⁶⁷ « O Izdubar ! Göttlicher ! » *LN*, p.285 ; *LR*, p.340.

⁹⁶⁸ « ... und plötzlich steht Izdubar vor mir, riesengroß und verwandelt und vollkommen. » *LN*, p.285 ; *LR*, p.339.

⁹⁶⁹ L'Ouest tient ici pour le monde extérieur, celui d'où vient le Moi ; et l'Est pour le monde des profondeurs, et plus particulièrement sa face divine, d'où Izdubar provient.

⁹⁷⁰ « Leichter als eine Feder. » *LN*, p.282 ; *LR*, p.325.

Puis viennent les chapitres sur la folie divine où le Moi prend conscience et disserte sur la folie des profondeurs et la folie divine, ainsi que sur l'*imitatio Christi* ; puis les chapitres sur Philémon et la magie, une suite au sein de laquelle le Serpent noir devient blanc et l'âme se métamorphose en l'Oiseau blanc⁹⁷¹. Cette transformation a lieu dans le chapitre « Le chemin de la Croix », appuyant sa qualité religieuse – et d'appartenance à la voie christique du Moi. Nous devons nous avancer légèrement ici sur la prochaine partie de notre étude consacrée à la magie, pour mentionner le fait que c'est pendant cet apprentissage auprès de Philémon – seconde figure monopolisant plusieurs chapitres d'affilée après Izdubar – que s'opèrent plusieurs métamorphoses : c'est en prenant l'exemple de Philémon, puis en s'identifiant à lui avant de s'en détacher que le Moi sort du cadre chrétien⁹⁷² ; c'est pendant cet apprentissage de la magie que le Moi accepte l'idée que sa personnalité totale est plus grande que lui-même et que ce n'est pas lui qui dirige sa vie⁹⁷³, que Dieu et le Diable s'unissent⁹⁷⁴, que le Serpent remonte des profondeurs le christianisme (« le trône de Dieu, puis vient la Sainte Trinité, le ciel tout entier »⁹⁷⁵) et l'enfer (« puis l'enfer tout entier, et pour finir Satan lui-même »⁹⁷⁶) – nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant, car l'événement représente le dépassement du Christianisme⁹⁷⁷ (entrant ainsi totalement dans cette étude de la « quête religieuse » de Jung) – ; puis encore là que Salomé réapparaît et que le Moi se voit à nouveau comme un crucifié⁹⁷⁸ ; puis que le Serpent se métamorphose en l'Oiseau blanc et à nouveau en Serpent⁹⁷⁹ pendant que le Moi se retrouve dans une nouvelle crucifixion, suspendu entre ciel et terre ; que le Moi enfante l'enfant Dieu « qui unit ce qui est séparé »⁹⁸⁰. Celui-ci s'élançera vers les cieux pour laisser le Moi seul⁹⁸¹ à la fin du *Liber Secundus*. Pour finir, en bref, le Moi comprend, suivant l'exemple de Philémon et Baucis⁹⁸², que l'homme de ce temps

⁹⁷¹ Dans le chapitre « Le chemin de la Croix ». La transformation du serpent représente une énantiodromie, attestée par la métamorphose de l'âme.

⁹⁷² « O Philemon, du bist kein Christ. » *LN*, p.314 ; « Ô Philémon, tu n'es pas un chrétien. » *LR*, p.450.

⁹⁷³ Voir la partie suivante de notre étude. Il s'agit là de premières réflexions sur le Soi.

⁹⁷⁴ « Wie wird es jetzt sein, da Gott und Teufel geworden sind ? » *LN*, p.317 ; « Comment cela sera-t-il, à présent que Dieu et le Diable sont devenus un ? » *LR*, p.463.

⁹⁷⁵ « Langsam steigt im leeren Raume der Thron Gottes empor, dann folgt die heilige Dreieinigkeit, der ganze Himmel... » *LN*, p.317 ; *LR*, p.464.

⁹⁷⁶ « ... dann die ganze Hölle, und zum Schluss Satanas selber. » *LN*, p.317 ; *LR*, p.464.

⁹⁷⁷ A lire dans le contexte de l'idée de l'entrée dans un « stade spiritualiste de la religion » (Maillard, Christine. « La voie de l'à-venir », p.127), le post-christianisme, exprimée par le terme « religion de l'à-venir » chez Jung.

⁹⁷⁸ « Deine süßen Worte umwinden mich und ich stehe wie ein Gekreuzigter. » *LN*, p.322 ; « Tes douces paroles m'enlacent et je suis là comme un crucifié » - *LR*, p.483.

⁹⁷⁹ *LN*, p.323 sq. ; *LR*, p.488 sq.

⁹⁸⁰ « ... die das Getrennte einigt. » *LN*, p.327 ; *LR*, p.500.

⁹⁸¹ *LN*, p.328 ; *LR*, p.505.

⁹⁸² « Du bist der, der den Göttern ahnungslos Aufnahme gewährte, und zum Dank verwandelten sie deine Hütte in einen goldenen Tempel, derweilen weit und breit die Sintflut alles Volk verschlang. » *LN*, p.314 ; « Tu es celui

devait désormais devenir l'hôte des Dieux⁹⁸³ – dépassant ainsi le cadre du christianisme pour entrer dans une nouvelle Ère religieuse : la « religion de l'à-venir »⁹⁸⁴.

Tous ces symboles de métamorphose de l'âme, de figures fondamentales de l'expérience, ces symboles d'union des opposés, de crucifixion et de suspension, la présence constante, en esprit ainsi qu'en personne, du Christ, ainsi que les naissances de Dieux témoignent du caractère profondément religieux de la quête suivie dans le *Livre Rouge*. Nous analyserons ces métamorphoses en détails dans le chapitre suivant en étudiant le développement de la personnalité tel que présenté dans la narration du *Livre Rouge*, et en le comparant à celui théorisé par Jung dans le cadre scientifique de la psychologie analytique. Nous voyons, d'une certaine manière, que le *Liber Novus* retrace un certain vécu christique – ou bien une compréhension spécifique de celui-ci – après la découverte et le développement de la fonction religieuse de la psyché, vécu aboutissant à la transformation du Moi ainsi qu'à la formulation d'une nouvelle religion, ou forme de religiosité : la religion de l'à-venir.

d. L'expérience de Jung : la fonction créatrice et la sagesse des profondeurs

Une part fondamentale de cette fonction religieuse de la psyché provient du fait de la réalisation, suite à l'enseignement d'Élie, de l'objectivité du monde intérieur, c'est-à-dire de la « réalité de l'âme ». Celle-ci étant réelle et objective pour Jung, elle est totalement autonome – ce qu'il avait compris intellectuellement quelques années auparavant, mais vivait consciemment et directement pour la première fois à la fin de l'année 1913. De cette autonomie provient sa dimension et sa fonction créatrice. Formulé d'une autre manière, les profondeurs étant la matrice de la conscience, ce sont d'elles que la personnalité consciente émerge, et c'est d'elles que provient toute création : elles contiennent le Dieu et sa Parole, le Logos – en accord avec le *Nouveau Testament* :

Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle⁹⁸⁵.

qui, ignorant qu'ils étaient, as offert l'hébergement aux Dieux, et pour te remercier ils ont transformé ta cabane en un temple d'or, tandis que le déluge engloutissait tous les hommes à la ronde » *LR*, p.448.

⁹⁸³ *LN*, p.356 ; *LR*, p.616.

⁹⁸⁴ Voir chapitre IV de notre travail.

⁹⁸⁵ L'Évangile selon Jean, I 1.1-1.3.

Nous avons vu plus tôt qu'Ellenberger diagnostiqua Jung avec son concept de « maladie créatrice ». Dans son article de référence à ce sujet, publié en 1964, il en donna une définition d'ensemble et quatre traits caractéristiques. Concernant la définition :

Comment se présente la maladie créatrice? Souvent comme une névrose banale, qualifiée de « neurasthénie » ou de tout autre diagnostic suivant les conceptions psychiatriques en cours. On observera des symptômes de dépression, d'épuisement, d'irritabilité, ou encore de l'insomnie, des maux de tête, des névralgies. Parfois elle prend l'allure d'une psychose plus ou moins grave. Ou encore elle revêt le caractère d'une maladie psychosomatique⁹⁸⁶.

Les traits caractéristiques sont le début (la maladie créatrice apparaît souvent après « une période de travail intellectuel intense »), une obsession durant la maladie (« Il est préoccupé par la recherche d'une chose ou d'une idée qui lui importent par dessus tout et qu'il ne perd jamais complètement de vue »), la terminaison vécue comme une libération et une illumination (« L'esprit du sujet est alors envahi par une idée nouvelle qui lui apparaît comme une révélation ou comme un ensemble de révélations »), et « une transformation durable de la personnalité ». Ellenberger ajoute sur ce point :

Il a fait une découverte intellectuelle ou spirituelle qu'il s'appliquera maintenant à mettre en valeur; il a découvert un monde nouveau que le reste de sa vie suffira à peine à explorer. S'il s'agit d'une idée nouvelle, il aura tendance à l'ériger en vérité universelle; il le fera avec une conviction si profonde qu'il réussira à la faire adopter par d'autres en dépit de toutes les difficultés⁹⁸⁷.

Il nous est possible de confirmer, après l'étude des témoignages que Jung fit de cette période de sa vie ainsi que celle de la narration du *Livre Rouge*, que chacun de ces points de la théorisation d'Ellenberger est exact. La définition globale et les trois premiers traits caractéristiques nous semblent évidents, si bien que nous ne les précisons pas. Concernant le dernier point : Jung a bien fait une découverte intellectuelle, psychologique et spirituelle ; il a découvert, sous la forme d'une révélation, une vérité qu'il passera le reste de sa vie à explorer, à théoriser⁹⁸⁸ ; il s'agit bien d'une idée qu'il érigera en vérité universelle : il justifiera son

⁹⁸⁶ Ellenberger, Henri, « La Notion de maladie créatrice », p.27.

⁹⁸⁷ *Ibid*, p.27 sq.

⁹⁸⁸ « Die Jahre, in denen ich den inneren Bildern nachging, waren die wichtigste Zeit meines Lebens, in der sich alles Wesentliche entschied. Damals begann es, und die späteren Einzelheiten sind nur Ergänzungen und Verdeutlichungen. Meine gesamte spätere Tätigkeit bestand darin, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus

caractère universel en se référant aux traditions et penseurs les plus divers, souvent occultes (alchimie, yoga, gnose etc.) dans lesquels il retrouva des motifs et processus de développements de la personnalité similaires.

Lorsque nous établissons une relation entre fonction religieuse, autonomie des profondeurs (ou du monde intérieur, ou de l'inconscient) et fonction créatrice de la psyché, il nous faut préciser leur généalogie, leur hiérarchie. L'autonomie du monde intérieur est une qualité provenant de sa nature, réalisée lors de l'enseignement d'Élie – une nature infinie lui conférant ainsi une grandeur incomparable vis-à-vis de la personnalité consciente. La fonction religieuse de la psyché dérive de cette nature et de cette qualité et entraîne un mouvement d'aspiration de la personnalité consciente, le Moi, vers l'instance psychique inconsciente la plus haute, la plus totale, « l'enfant Dieu » du *Livre Rouge*, à des fins d'union, ou d'établissement d'un nouveau rapport différent de l'inconscience à cette instance⁹⁸⁹. La fonction créatrice de la psyché quant à elle, à l'œuvre dans la création de symboles au sein de la voie du milieu (ou de la « fonction transcendante »), peut être considérée comme l'outil utilisé par la fonction religieuse de la psyché pour arriver à ses fins, si la personnalité consciente s'accorde à y participer. C'est effectivement, comme nous l'avons vu, par le cheminement sur la voie du milieu, à travers les symboles émergeant de la rencontre entre conscient et inconscient – entre le Moi et l'esprit des profondeurs –, que le processus d'union ou de rapprochement vers l'âme puis vers le Dieu, peut se faire : que l'homme chemine vers la totalité psychique ! C'est dans cet esprit qu'on doit lire :

Ich habe zu lernen, dass der Abschaum meines Denkens, meine Träume, die Sprache meiner Seele sind. Ich muss sie in meinem Herzen tragen und in meinem Sinne hin- und wiederbewegen, wie die Worte des teuersten Menschen. Die Träume sind die leitenden Worte der Seele⁹⁹⁰.

Le langage des rêves est naturellement le symbole, envoyé par les profondeurs, guidant l'homme sur la voie du milieu vers la totalité.

dem Unbewußten aufgebrochen war und mich zunächst überflutete. Es war der Urstoff für ein Lebenswerk », *Erinnerungen*, p.203.

⁹⁸⁹ Voir par exemple Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, le chapitre consacré à l'étoile.

⁹⁹⁰ *LN*, p.233; « Je dois apprendre que l'écume de ma pensée, mes rêves, sont le langage de mon âme. Je dois les porter dans mon cœur et les bercer dans ma tête, comme les paroles de l'être le plus cher. Les rêves sont les paroles qui guident l'âme. » *LR*, p.155.

L'autre grande expérience que fit Jung pendant ces années, comme retranscrit dans le *Liber Novus*, est celle de la connaissance offerte par les profondeurs. S'il indiqua à Aniela Jaffé cette assertion si célèbre selon laquelle ces années furent « l'époque la plus importante de [s]a vie » et que « ce qui avait jailli de l'inconscient au long de ces années [...] fut la matière première pour l'œuvre d'une vie »⁹⁹¹, c'est que d'une certaine manière, l'inconscient possède une inestimable sagesse, un inestimable savoir dans lequel il puisa et dont il s'inspira tout au long de sa vie. La relation entre ce savoir et la créativité de l'inconscient est d'autre part évidente, l'un implique l'autre et en est la condition *sine qua none* : sans son infini savoir, l'inconscient ne pourrait amener de nouveauté, de manière inépuisable, à la conscience. Nous avons pris plusieurs fois l'exemple important de l'enseignement d'Élie à la fin du *Liber Primus*, qui fut fondamental dans l'expérience de Jung. Or, nous savons que de la figure d'Élie se développa Philémon – ou bien plutôt que Philémon prit la figure d'Élie au début de l'expérience de Jung⁹⁹². Nous savons même qu'en réalité, toute l'expérience visionnaire lui fut insufflée par Philémon ! : « L'essentiel de ce que j'ai écrit dans les premières parties du présent livre m'a sans doute été inspiré par Philémon »⁹⁹³. Ainsi donc, Philémon, ce que Jung nommera plus tard la « personnalité mana »⁹⁹⁴, s'avère être la personnification d'une instance psychique inconsciente qui lui enseigna des savoirs profonds tout au long de son expérience, figure cachée, quand elle n'apparaissait pas elle-même, derrière chaque personnage de l'aventure. Mais il nous faut nous demander quelle connaissance exactement fut ainsi délivrée par Philémon – puisque nous avons vu que Jung remet grandement en question le savoir scientifique et s'en écarte pour avoir accès durant sa Nekyia à un savoir autre. Avant de poser cette question des contenus de ce savoir, il apparaît qu'une réflexion sur la source de et l'accès à celui-ci est fondamentale et relativement évidente : le savoir scientifique vint à Jung par l'extérieur, en cherchant divers objets du monde extérieur ; le savoir sur lequel nous nous penchons, en revanche, et dont Philémon se fit le médiateur, provient des profondeurs elles-mêmes, donc de l'intérieur. Cette dichotomie entre deux savoirs d'ordre et de source différents, dont Jung fait dans ces années l'expérience directe, n'est pas nouvelle, puisqu'on la retrouve dans l'immense majorité des traditions ésotériques à travers le monde. Citons par

⁹⁹¹ *Erinnerungen*, p.203.

⁹⁹² « Bald nach dieser Phantasie tauchte eine andere Gestalt aus dem Unbewußten auf. Sie hatte sich aus der Figur des Elias entwickelt. Ich nannte sie Philemon. Philemon war ein Heide und brachte eine ägyptisch-hellenistische Stimmung mit einer gnostischen Färbung herauf », *Erinnerungen*, p.186.

⁹⁹³ « Wohl das Allermeiste, was ich in den früheren Teilen dieses Buches aufgeschrieben habe, hat Philemon mir eingegeben. » *LN*, p.337; *LR*, p.533.

⁹⁹⁴ Voir par exemple : Sorge, Giovanni, « Die Theorie der ‚Mana-Persönlichkeit‘ im Jungschen Werk Eine historisch-hermeneutische Perspektive ». *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014.

exemple les concepts opposés de « jnana » (ou « vidya ») et « ajnana » (ou « avidya ») dans la pensée de Ma Ananda Moyi, résumés par l'orientaliste Josette Herbert :

jnâna. Littéralement la connaissance. La véritable connaissance est immédiate et représente l'unité de la Réalité. Toute autre connaissance, qu'elle soit obtenue par l'intermédiaire des sens ou du mental, est ignorance de la Réalité (ajnâna)⁹⁹⁵.

Nous retrouvons des conceptions similaires dans les mouvements gnostiques, dans la théosophie et l'anthroposophie etc. Un autre exemple de développement méthodologique d'accès à ce type de savoir se trouve notamment chez Rudolf Steiner, qui publia son fameux *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* en 1908. Il est intéressant de noter, étudiant la Nekyia de Jung dont l'apogée se déroula entre 1913 et 1918, que cet ouvrage de Steiner, témoignant d'intérêts et de découvertes similaires (bien que fondamentalement différent dans son approche), fut réédité en 1914 : l'intérêt du public pour ce genre de savoir à cette époque est indubitable et l'exemple de Jung n'est pas isolé dans le domaine germanique – nous nous pencherons de plus près sur ce point dans notre chapitre suivant, nous concentrant plus particulièrement sur la littérature germanique de cette époque.

Comme l'explique Christine Maillard, une des questions centrales du *Livre Rouge* est celle de la connaissance :

Le texte pose, à sa façon, la question kantienne : que puis-je connaître ?
En la précisant comme suit : quelles sont les formes et les voies d'une connaissance non réductrice de la réalité et d'une connaissance de soi ?⁹⁹⁶

Notons ici, dans un souci de contextualisation, que cette question est reposée, de manière collective et prégnante, dans l'Occident du début du vingtième siècle, dans les arts, la philosophie et la science⁹⁹⁷. Peu après, Christine Maillard se repose sur une citation de l'ouvrage pour appuyer son propos, citation que nous aimerions reproduire ici, de manière un peu plus exhaustive en raison des nombreux points fondamentaux soulignés dans ces lignes :

⁹⁹⁵ Herbert, Josette (ed.). *L'enseignement de Ma Ananda Moyi*. Paris : Albin Michel, 2004, p.367.

⁹⁹⁶ Maillard, Christine. « Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung dans le contexte de la crise de la connaissance et des valeurs des années 1910-1930. », p.156.

⁹⁹⁷ Voir à ce propos Maillard, Christine. « La pensée de Carl Gustav Jung et les courants néo-gnostiques de la première moitié du XXe siècle. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.106 – et les références citées en bas de page de l'article.

Du denkst vielleicht, dass ein Mensch, der sein Leben der Forschung weihet, ein geistiges Leben führe und seiner Seele in höherem Maße lebe als irgend ein Anderer. Aber auch ein solches Leben ist äußerlich, eben so äußerlich wie das Leben eines Menschen, der die äußeren Dinge lebt. Ein solcher Gelehrter lebt zwar nicht die äußeren Dinge, wohl aber die äußeren Gedanken, also nicht sich selber, sondern seinen Gegenstand. Wenn du von einem Menschen sagst, er habe sich ganz an das Äußerliche verloren und verschwende in Ausschweifung seine Jahre, so musst du dasselbe auch von diesem Alten sagen. [...] Darum siehst du jene alten Gelehrten in lächerlicher und würdeloser Weise nach Anerkennung rennen. Sie sind beleidigt, wenn man ihren Namen nicht erwähnt, betrübt, wenn ein Anderer das Gleiche besser sagt, unversöhnlich, wenn einer an ihren Ansichten ein Titelchen ändert. Gehe zur Versammlung der Gelehrten, und du wirst sie sehen, diese bejammernswerten Alten mit ihren großen Verdiensten und ihren verhungerten Seelen, die nach Anerkennung dürsten und ihren Durst nie stillen können. Die Seele verlangt nach deiner Torheit, nicht nach deinem Wissen⁹⁹⁸.

L'ensemble de la pensée sur la connaissance retranscrite dans le *Livre Rouge* est contenu, de manière abrégée et parfois en filigrane, dans ces lignes : l'érudition livresque n'est qu'une autre forme de perte de l'âme, de perte de soi-même, en ceci qu'elle réside en une appréhension uniquement extérieure du monde, occultant la réalité de l'âme ; suivent quelques remarques sur l'égotisme et les travers des intellectuels qui se meuvent dans les sphères en question (monde scientifique, universitaire) ; elle culmine dans l'avant-dernière phrase, présentant le savant comme un être « lamentable » plein de mérites (attribués par la société) mais dont l'âme agonisante est malade de n'être reconnue ; puis, de manière plus mystérieuse, sans explication, le remède à cette folie : l'âme demande la folie, et non le

⁹⁹⁸ LN, p.264 ; «Tu penses peut être qu'un homme qui consacre sa vie à la recherche mène une existence spirituelle et qu'il se voue à son âme à un plus haut degré que n'importe quel autre. Mais même une telle existence est extérieure, tout aussi extérieure que l'existence d'un homme qui vit les choses extérieures. Un tel savant ne vit certes pas les choses extérieures, mais bien les pensées extérieures, donc non pas lui-même mais son objet. Si tu dis d'un homme qu'il s'est complètement égaré dans l'extérieur et qu'il gaspille ses années dans ses excès, tu dois dire la même chose de ce vieil homme aussi. [...] C'est pourquoi tu vois ces vieux savants courir de manière ridicule et indigne après la reconnaissance. Ils sont vexés si on ne cite pas leur nom, affligés si un autre dit mieux qu'eux la même chose, irréconciliables si quelqu'un modifie leurs vues d'un iota. Va à un colloque de savants, et tu les verras, ces pitoyables vieillards avec leurs grands mérites et leurs âmes affamées, assoiffés de reconnaissance sans jamais pouvoir éteindre leur soif. L'âme desire ta folie, non ton savoir. » LR, p.256 sq.

savoir. Cette assertion, après les développements de notre étude, devrait nous être plus familière qu'énigmatique. Ainsi donc, cette autre connaissance, conçue comme pendant de celle à laquelle accède la science moderne, est intimement liée à la folie – nous reviendrons dans quelques lignes sur ce point.

Si la source de cette autre forme de connaissance semble claire, le mécanisme d'accès à celle-ci l'est moins. Christine Maillard le résume ainsi :

Cette connaissance à caractère symbolique repose sur la prise en compte du 'sens' (Sinn), c'est-à-dire de la position consciente, mais aussi du 'non-sens' (littéralement : de ce qui va 'contre le sens', Widersinn), c'est-à-dire des produits de l'inconscient, notamment tels qu'ils se manifestent dans le rêve, et qui n'ont pas l'air, à première vue, d'avoir un sens ; de l'interaction des deux résulte alors le 'sur-sens' (Übersinn)⁹⁹⁹.

C'est donc, dans la pensée de Jung, dans le symbole portant le « sur-sens » que se trouve cette connaissance. C'est par l'appréhension consciente et la compréhension du symbole que se dévoile le « sur-sens » et la connaissance intérieure qu'il renferme. C'est, finalement, dans la « dialectique du Moi et de l'inconscient », dans la fonction transcendante, qu'elle s'amène. Ces dernières réflexions s'éloignent de notre objet d'étude en ceci qu'elles représentent une pensée scientifique élaborée à partir du matériau premier – dans lequel se trouve l'idée du « sur-sens ». Mais des directives, ou bien une méthode, plus précise et moins théorique d'accès à cette connaissance est contenu dans ce matériau premier, et c'est une fois encore Philémon qui en donnera les mystérieuses clefs en enseignant au Moi sa « magie ».

C'est une magie totalement différente des représentations qu'en donnent les ésotéristes s'étant penchés sur la question¹⁰⁰⁰, qui est développée dans le *Livre Rouge*. Reproduisons l'enseignement que Philémon donne au Moi à ce sujet :

Ich : « Wenn dem so sein sollte, oder so ist, dann muss ich allerdings gestehen, dass ich das Problem gänzlich unrichtig angefasst habe. Es scheint demnach nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Verstehens zu gehen. »

⁹⁹⁹ Maillard, Christine. 'Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung dans le contexte de la crise de la connaissance et des valeurs des années 1910-1930.', p.158.

¹⁰⁰⁰ Citons à titre d'exemples: Paracelse, *De la magie*. Étude et textes choisis par Lucien Braun, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998, 147 p. ; Lévi, Éliphas, *Dogme et Rituel de la haute magie (1854-1861)*, *Histoire de la magie (1859)*, *La clef des grands mystères (1859) : Secrets de la magie*. Paris : Robert Laffont, « Bouquins », 2000, 1066 p. ; Papus (Gérard Encausse), *Traité méthodique de magie pratique* (posthume, 1924), Saint-Jean-de-Braye : Dangles, 1999, 648 p. ; la quasi-totalité des ouvrages d'Alister Crowley.

P: « Das ist auch tatsächlich nicht der Weg der Magie. »

Ich: « Du hast mich aber keineswegs davon abgeschreckt, im Gegenteil, ich brenne von Begierde, noch mehr zu erfahren. Was ich bis jetzt davon weiß, ist wesentlich negativ. »

P: « Damit hast du einen zweiten Hauptpunkt erkannt. Vor allen Dingen musst du wissen, dass Magie das Negativ von dem ist, was man wissen kann. »

Ich: « Auch das, mein lieber Philemon, ist ein schwerverdauliches Stück, das mir nicht unerhebliche Beschwerden verursacht. Das Negativ von dem, was man wissen kann? Damit meinst du wohl, dass man es nicht wissen könne, oder? Da hört mein Begreifen auf. »

P: « Das ist der dritte Punkt, den du als wesentlich dir anmerken musst: nämlich, dass du auch gr nichts zu begreifen hast. »

Ich: « Nun, ich gestehe, das ist neu und sonderbar. Also ist an der Magie überhaupt nichts zu verstehen? »

P: « Ganz richtig. Magie ist ausgerechnet alles das, was man nicht versteht. »

Ich: « Aber wie, zum Teufel, soll man denn Magie lehren und lernen? »

P: « Magie ist weder zu lehren noch zu lernen. Es ist albern, dass du Magie lernen wolltest. »

Ich: « Dann ist die Magie überhaupt ein Schwindel. »

P: « Vergiss dich nicht, du hast deine Vernunft wieder hervorgeholt. »

Ich: « Es ist schwierig, vernunftlos zu sein. »

P: « Genau so schwierig ist die Magie. »

Ich: « Nun, dann ist es ein schweres Stück. Mir scheint demnach, dass es eine unerlässliche Bedingung für den Adepten ist, seine Vernunft gänzlich zu verlernen. »

P: « Ich bedauere, aber es ist so. »¹⁰⁰¹

¹⁰⁰¹ LN, p.312 ; « Moi : 'S'il devait en être ainsi, ou s'il en est réellement ainsi, alors je devrais reconnaître que j'ai abordé le problème d'une manière tout à fait inappropriée. Mais tout cela n'a pas l'air de suivre la voie de la compréhension ordinaire.' P : 'En effet, la voie de la magie n'en relève pas.' Moi : 'Et pourtant tu ne m'en as absolument pas dissuadé, bien au contraire, je brûle d'en apprendre davantage. Ce que j'en sais pour l'heure est essentiellement négatif.' P : 'Tu viens d'identifier là un deuxième point essentiel. Avant toute chose il faut que tu saches que la magie est l'exact inverse de ce que l'on peut connaître.' Moi : 'Cela aussi, cher Philémon, est un morceau difficile à digérer, qui me crée des problèmes assez considérables. L'exact inverse de ce que l'on peut connaître ? Sans doute veux-tu dire par là que l'on ne peut pas le connaître ? Mes possibilités de compréhension s'arrêtent là.' P : 'C'est là le troisième point qu'il faut que tu te notes comme essentiel : à savoir

Philémon définit ainsi la magie par trois de ses caractéristiques : la magie ne relève pas de la compréhension ordinaire ; « la magie est l'exact inverse de ce que l'on peut connaître » ; la magie est tout ce que l'on ne comprend pas. De cet enseignement brut apparu en vision, le Moi en tire les réflexions suivantes, dont nous ne gardons que les points les plus importants pour notre propos :

Die Magie kann man nicht verstehen. Verstehen kann man nur das Vernunftgemäße. Magie ist aber das Unvernunftgemäße, das man nicht verstehen kann. *Die Welt ist nicht nur vernunftgemäß, sondern auch unvernunftgemäß.* So wie man aber das Vernunftgemäße der Welt mit dem Verstand erschließen kann, indem das Vernunftgemäße der Welt dem Verstehen entgegenkommt, so trifft auch das Unverständnis mit dem Unvernunftgemäßen zusammen¹⁰⁰².

Ces différents points s'éclairent tout à coup lorsqu'on s'aperçoit que le Moi s'appuie *directement* sur l'enseignement sur la folie des profondeurs, tel qu'il le reçut par son âme au début du chapitre « Nox Tertia » : « La folie est une forme particulière de l'esprit et elle est inhérente à toutes les doctrines et toutes les philosophies, encore plus cependant à la vie quotidienne, car la vie elle-même est emplie de folie et dans son essence même déraisonnable »¹⁰⁰³.

C'est en suivant cette idée primordiale selon laquelle la vie est par essence déraisonnable, que l'on peut approcher cette conception de la magie : la magie permet d'appréhender non pas les productions du mental, les idées extérieures, mais les productions de l'intérieur : de la vie – donc tout le reste ! Et celles-ci sont par nature l'inverse de ce qui est régité par la raison, et ne

que tu n'as de fait rien à comprendre.' Moi : 'Je t'avoue que c'est nouveau pour moi et bien étrange. Il n'y aurait donc rien du tout à comprendre dans la magie ?' P : 'Très juste. La magie est justement tout ce que l'on ne comprend pas.' Moi : 'Mais alors, comment diable peut-on enseigner et apprendre la magie ?' P : 'La magie ne peut être ni apprise ni enseignée. Il est vain de vouloir apprendre la magie.' Moi : 'Alors la magie n'est tout entière que supercherie.' P : 'N'oublie pas ce que tu as dit, voici que tu as à nouveau ressorti ta raison !' Moi : 'Il est difficile de se défaire de sa raison.' P : 'Et tout aussi difficile est la magie.' Moi : 'Eh bien, alors c'est un vrai problème. Il me semble à entendre tout cela que c'est une condition sine qua non pour l'adepte, de désapprendre complètement l'usage de sa raison.' P : 'Je le regrette, mais c'est ainsi.' » LR, p.442.

¹⁰⁰² LN, p.312 ; « On ne peut pas comprendre la magie. On ne peut comprendre que ce qui est conforme à la raison. La magie en revanche est ce qui est conforme à la déraison, et que l'on ne peut pas comprendre. *Le monde n'est pas seulement conforme à la raison mais aussi à la déraison.* Et de la même manière que l'on peut appréhender ce qui est conforme à la raison dans le monde à l'aide de la faculté d'entendement, dans la mesure où ce qui est conforme à la raison dans le monde se prête à la compréhension, de même l'incompréhension va-t-elle de pair avec ce qui est conforme à la déraison. » LR, p.444 – italiques ajoutés.

¹⁰⁰³ « Der Wahnsinn ist eine besondere Form des Geistes und haftet allen Lehren und Philosophien an, noch mehr aber den tagtäglichen Leben, denn das Leben selbst ist ist voll Tollheit und ganz wesentlich unvernünftig. » LN, p.297 ; LR, p.385.

sont donc pas appréhendables par la compréhension intellectuelle et la raison, mais par son inverse : l'incompréhension. Voyant cette similitude entre la définition de la magie et celle de la folie, une équivalence s'impose clairement : magie de Philémon = folie divine = méthode intuitive de Bergson. L'équivalence peut être étirée ensuite à la production scientifique de Jung, à l'idée centrale des deux textes suivants : *La Fonction Transcendante* et *La Dialectique du Moi et de l'Inconscient*. Il n'est donc pas étonnant qu'après avoir écrit « la folie est une forme particulière de l'esprit » (à comprendre une forme qui suit le mouvement naturel déraisonnable de la vie), Jung écrive « La magie est une forme de vie »¹⁰⁰⁴. Ce n'est pas non plus une surprise s'il précise à propos de la magie : « la magie est dangereuse car ce qui est conforme à la déraison sème la confusion, attire et produit des effets, et je suis toujours sa première victime »¹⁰⁰⁵. Nous ne pouvons méconnaître ce dont il est question ici : la folie des profondeurs. Et comme celle-ci est le danger inhérent à la voie du milieu, à la folie divine, elle est inhérente à l'action consciente au sein de cette voie : la magie. La magie est donc ici plus une attitude ouverte d'accueil des contenus de l'inconscient (si nous souhaitons utiliser la terminologie psychologique) qu'une pratique particulière. Christine Maillard, expliquant le « sur-sens », donne une autre définition parfaitement applicable à la magie de Philémon : « c'est une nouvelle attitude cognitive, qui fait émerger ce qui est occulté dans la perception habituelle »¹⁰⁰⁶.

Nous voudrions ici établir un parallèle significatif entre l'expérience de Jung et la description que donne William James des expériences mystiques dans *The Varieties of Religious Experience*¹⁰⁰⁷, publié en 1902. Dans cet ouvrage, il définit quatre critères inhérents à l'expérience mystique, les deux premiers étant principaux : l'ineffabilité, la qualité noétique, le caractère transitoire et la passivité¹⁰⁰⁸. À propos de cette qualité noétique, il écrit :

Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. They are illuminations, revelations, full of significance and importance, all

¹⁰⁰⁴ « Magie ist eine Art Leben. » LN, p.313; LR, p.446.

¹⁰⁰⁵ « Die Magie ist gefährlich, denn das Unvernunftgemäße verwirrt und zieht an und bewirkt, und ich bin immer ihr erstes Opfer. » LN, p.312; LR, p.445.

¹⁰⁰⁶ Maillard, Christine. 'Le Livre Rouge de Carl Gustav Jung dans le contexte de la crise de la connaissance et des valeurs des années 1910-1930', p.159.

¹⁰⁰⁷ James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. London: Longmans, Green, and Co., 1908[1902].

¹⁰⁰⁸ *Ibid*, p.380.

inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for after-time¹⁰⁰⁹.

Nous comprenons que le type de connaissance dont il est question ici est le même que celui cherché et atteint lors de l'expérience du *Livre Rouge* au moyen de la « magie » notamment. Pour Jung, cette qualité noétique provient du fait que la psyché contient la propre cosmogonie et cosmologie de l'être et de l'humanité, de par l'acceptation de la récapitulation ontogénétique de la phylogénie. Rappelons-nous la manière dont il exprime cette idée dans les *Wandlungen* :

Man kann sagen, wenn es gelänge, alle Tradition in der Welt mit einem Male abzuschneiden, so würde mit der nächsten Generation die ganze Mythologie und Religionsgeschichte wieder von vorne beginnen¹⁰¹⁰.

Voyons maintenant ce que Philémon dit de la magie dans sa présentation :

Besser, es wird mit mir alles begraben. Ein Späterer mag es wieder entdecken. Es geht ja der Menschheit nicht verloren, denn die Magie wird mit jedem Menschen neu geboren¹⁰¹¹.

La magie est donc rendue possible par cette couche phylogénétique de l'inconscient, elle-même condition *sine qua non* de la créativité absolue des profondeurs – toutes deux domaine et fonction dont Jung fit l'expérience dans ces années, toutes deux aussi en lien avec sa nouvelle compréhension de la folie, ou des trois types de folie retranscrits dans le *Livre Rouge*.

Il est nécessaire une nouvelle fois de contextualiser ces réflexions quant à l'accession à une autre forme de connaissance dans le cadre du « renouveau gnostique » présent dans la culture occidentale du début du XX^e siècle. Christine Maillard définit la gnose comme suit :

... une tradition complexe, présente sous de multiples visages jusqu'au début du XX^e siècle, dont l'unité réside dans *l'idée d'une connaissance ésotérique et d'un salut lié à l'accès à celle-ci*¹⁰¹².

Cette « connaissance ésotérique » est bien celle délivrée par Philémon et par la magie. Bien que Philémon ne soit pas directement qualifié de gnostique (mais de païen¹⁰¹³, caractère on ne peut plus significatif dans le contexte de dépassement du christianisme exposé dans le

¹⁰⁰⁹ *Ibid*, p.380.

¹⁰¹⁰ *Wandlungen*, p.39.

¹⁰¹¹ *LN*, p.311 ; « ... il vaut bien mieux que tout soit enseveli avec moi. Plus tard, quelqu'un pourra le redécouvrir. Ce ne sera pas perdu pour l'humanité, car la magie renaît avec chaque être humain » *LR*, p.440.

¹⁰¹² Maillard, Christine. « La pensée de Carl Gustav Jung et les courants néo-gnostiques de la première moitié du XX^e siècle. », p.101 – italiques ajoutés ; voir aussi Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*, p.77.

¹⁰¹³ *Erinnerungen*, p.186.

Livre Rouge...), le personnage le remplaçant lorsque Jung fit circuler à ses étudiants une copie des *Septem Sermones ad Mortuos*¹⁰¹⁴ est Simon Magus, le mage chrétien gnostique. Jung qualifia aussi la gnose comme « un type particulier de connaissance »¹⁰¹⁵, ce qui ne va pas sans rappeler la magie comme forme spécifique de la vie et la folie comme forme spécifique de l'esprit...

Pour terminer notre propos sur le caractère noétique, partie intégrante des réflexions sur la folie divine, de l'expérience de Jung, nous aimerions la contextualiser dans une littérature spécifique afin de la « désisoler ». Comme nous l'avons vu, Jung considère que l'intégralité ou presque des contenus du *Livre Rouge*, et donc de l'expérience, lui fut insufflée par Philémon. Sous cet aspect, il s'inscrit dans une liste plus ou moins connue d'ouvrages dont les auteurs considèrent qu'ils leur furent dictés par des figures intérieures ou des entités désincarnées. Nous citerons ici quelques exemples pour illustrer notre idée, sans donner de liste exhaustive puisqu'elle aurait plus de sens dans une étude de ce point précis : le fameux *A Course in Miracles*¹⁰¹⁶ de la psychologue américaine Helen Cohn Schucman, professeur à l'Université de Columbia, dont elle dit le contenu dicté par une voix intérieure qu'elle identifia à Jésus ; *Der weiße Dominikaner* de Gustav Meyrink, sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant. Deux autres ouvrages doivent être mentionnés un peu plus en détails.

*A Vision*¹⁰¹⁷ de William Butler Yeats fut produit par écriture automatique, dont les inspirateurs étaient perçus comme des esprits, dont l'un se présenta comme « unknown Communicator »¹⁰¹⁸, et qui visitèrent le couple Yeats quatre-cent cinquante fois en trois ans. La révélation délivrée, si nous pouvons nous permettre de la nommer ainsi, contient une cosmologie intégrale, tout comme les *Septem Sermones*, dans le *Livre Rouge*, contiennent la leur propre. Yeats écrit à ce propos dans la préface à l'ouvrage :

On the afternoon of October 24th, 1917, four days after my marriage, my wife surprised me by attempting automatic writing. What came in disjointed sentences, in almost illegible writing, was so exciting, sometimes so profound, that I persuaded her to give an hour or two day after day to the unknown writer, and after some half dozen such hours

¹⁰¹⁴ Voir Maillard, Christine, *Au cœur du Livre Rouge*.

¹⁰¹⁵ « Gnosis, eine spezielle Art des Wissens... », Jung, C.G. *Psychologie und Religion*, GW 11 §81 n.13 – traduction personnelle.

¹⁰¹⁶ Schucman, Helen, *A Course in Miracles*. Foundation for Inner Peace, 2007.

¹⁰¹⁷ Yeats, W. B., *A Vision: The Revised 1937 Version*, ed. Catherine E. Paul and Margaret Mills Harper, *Collected Works of W. B. Yeats, Volume XIV*. New York: Scribner, 2015.

¹⁰¹⁸ Chambers, John, *The Secret Life of Genius: How 24 Great Men and Women Were Touched by Spiritual Worlds*. Rochester: Destiny Books, 2009.

offered to spend what remained of life explaining and piecing together those scattered sentences¹⁰¹⁹.

Remarquons la proximité temporelle de l'expérience à celle de Jung et l'engagement qu'il eut pour l'ouvrage, souhaitant passer sa vie à expliquer et organiser ces messages reçus (il y passa en réalité une vingtaine d'années) – notons aussi à ce propos que cet engagement correspond à celui théorisé par Ellenberger dans sa conception de la maladie créatrice. D'autre part, la réception de l'ouvrage le fit passer aux yeux de beaucoup comme fou¹⁰²⁰.

Citons aussi *Liber AL vel Legis sub figura CCXX as delivered by XCIII=418 unto DCLXVI*, plus connu sous le titre *The Book of the Law*¹⁰²¹, d'Aleister Crowley. Celui-ci considéra que le texte était signé du pharaon Ânkhfenkhonsou et dicté par une entité désincarnée nommée Aiwass. Dans celui-ci, il annonce l'arrivée d'une nouvelle Ère dans laquelle le christianisme serait remplacé par une nouvelle spiritualité. Dans le *Livre Rouge*, Jung décrit le dépassement du christianisme dans un post-christianisme dans le cadre d'un changement d'Éon, ou d'Ère platonique, passant du Poisson au Verseau¹⁰²². Crowley était considéré comme faisant partie des « nouveaux gnostiques » du XX^e siècle et fut inspiré de nombre de traditions ésotériques, telles que l'hermétisme, le yoga et la cabbale.

L'étude de la folie et des délires psychotiques par la psychiatrie et la psychologie contient quasiment toujours un questionnement sur l'accès à la connaissance – l'idée d'une proximité entre folie et sagesse ou folie et génie n'y est pas étrangère. Ici, dans le *Livre Rouge*, Jung affine énormément cette réflexion en introduisant l'idée de la folie divine et de la magie, comme médiatrices, dans une attitude d'introversion saine et d'accueil de l'irrationnel, d'une connaissance ésotérique – nous pourrions aussi dire « gnostique ».

¹⁰¹⁹ Yeats, W. B., *A Vision*, Préface.

¹⁰²⁰ Voir Carberg, Joan S., « A Vision » by William Butler Yeats. In *Daedalus* Vol. 103, No. 1, Twentieth-Century Classics Revisited (Winter, 1974), pp. 141-156.

¹⁰²¹ Crowley, Aleister, *Liber AL vel Legis sub figura CCXX as delivered by XCIII=418 unto DCLXVI*. London: Ordo Templi Orientis, 1938.

¹⁰²² Voir à ce propos Greene, Liz, *Jung's Studies in Astrology: Prophecy, Magic, and the Qualities of Time*. New York: Routledge, 2018; et Greene, Liz, *The Astrological World of Jung's 'Liber Novus'. Daimons, Gods, and the Planetary Journey*. New York: Routledge, 2018.

PARTIE IV

V/ Folie, religion et littérature pendant la Fin-de-Siècle : le *Liber Novus* et quelques œuvres littéraires contemporaines - éléments d'analyse comparative

Nous allons désormais entamer le dernier chapitre de notre travail. Sa place finale dans la structure de la thèse ne doit pas être mal interprétée, car lui conférer une importance moindre vis-à-vis des autres parties serait erroné. Cette situation est bien plutôt à comprendre comme un aboutissement, et comme celle d'une partie englobant un tout ; en effet, ce chapitre établit une dialectique parfois soulignée, parfois à lire en filigrane, avec chaque chapitre de notre travail : par exemple avec les deux premières parties, en démontrant que la vie et l'expérience (ou les expériences) des profondeurs que Jung décrit dans son *Livre Rouge*, dont sa « Nekyia », ne sont pas des phénomènes isolés dans le domaine de la littérature germanique moderne ; ou bien avec les troisième et quatrième chapitres, en retraçant des parallèles significatifs avec d'autres œuvres littéraires de l'époque, dont des thématiques, des figures particulières, des difficultés et des mécanismes décrits témoignent d'une part d'intérêts et d'idées dont le contexte culturel de l'époque était empreint ; et d'autre part de la connaissance de processus de développement psychologique semblables chez les auteurs que nous allons évoquer et Jung. Nous ne pourrions, car cela dépasserait considérablement le cadre de notre travail, étudier les expériences de vie, les biographies des auteurs en question afin de les comparer avec celle de Jung, ce qui pourrait permettre de jeter de nouvelles lumières sur ces sujets – mais il serait judicieux de s'y pencher dans un prochain travail.

Pour ceci, et afin de ne pas trop nous éparpiller et de rester précis dans nos analyses, nous nous concentrerons avant tout sur des œuvres de trois auteurs majeurs des littératures germaniques du début du XX^e siècle : Hermann Hesse, Hermann Broch et Gustav Meyrink. D'autres œuvres et auteurs seront néanmoins naturellement mentionnés. À souligner la proximité temporelle de vie de chacun de ces auteurs. Les œuvres sur lesquelles nous nous pencherons principalement au fil de ce chapitre sont, dans l'ordre de traitement, *Demian*¹⁰²³ et

¹⁰²³ Hesse, Hermann. *Demian, die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend*. Désormais cité comme « *Demian* », suivi du numéro de page.

*Der Steppenwolf*¹⁰²⁴ de Hermann Hesse ; *Die unbekannte Größe*¹⁰²⁵ et *Die Verzauberung*¹⁰²⁶ de Hermann Broch ; *Das grüne Gesicht*¹⁰²⁷ et *Der weiße Dominikaner*¹⁰²⁸ de Gustav Meyrink. L'ordre dans lequel nous traiterons, dans chacune des parties, ces ouvrages, est arbitraire : nous avons choisi de nous pencher d'abord sur Hermann Hesse en ceci qu'il sort quelque peu du lot de par sa proximité personnelle – et la répercussion de celle-ci sur sa pensée – avec Jung ; puis vient Hermann Broch et sa prose plus libre, moins liée à un certain courant que celle de Meyrink, et enfin ce dernier, plus « partisan » d'une certaine forme de spiritualité et parfois membre de cercles ésotériques et de pratiques magiques, mystiques etc. Chacun des deux ouvrages choisis pour chaque auteur sera traité par ordre chronologique selon sa date de parution : *Demian* fut publié avant *Der Steppenwolf* etc. Ces quelques ouvrages auxquels nous faisons référence ici sont les résultats d'un choix délibéré, pris dans l'optique d'offrir une analyse transtextuelle la plus sensée qui soit. Nous pouvons considérer, et cela donnera un premier élément de réponse quant à la question du choix de ces œuvres, qu'il s'agit ici de textes relevant de ce que nous pourrions nommer une « littérature de crise ». Nous reviendrons sur ce point. Pour chaque axe thématique, les auteurs et les œuvres seront sollicités autant que possible. Lorsqu'une œuvre ne fait pas sens pour notre propos, nous passons directement à l'œuvre suivante.

Nous commencerons par contextualiser notre propos. Nous nous pencherons donc, dans les deux premières parties de ce chapitre, sur des points relevant du niveau collectif (parties 1 et 2 du chapitre) des différents discours étudiés. Nous avons évoqué, et nous reviendrons ici plus en détails sur cette question, que le discours du *Livre Rouge*, notamment celui sur la folie, se tient en relation intime avec un discours sur la crise culturelle du tournant du XX^e siècle et son dépassement – comprenant ici des composantes spécifiques d'idées relevant du « Weltuntergang » (la crise de la culture, la perte de sens de la vie, la sécularisation de la société, la critique de la bourgeoisie et de la science) et de la « Welterneuerung » (l'arrivée d'une nouvelle ère et d'une nouvelle religion, des influences particulières, des symboles et des figures particuliers). Puis nous nous concentrerons sur le niveau personnel des discours des ouvrages retenus.

¹⁰²⁴ Hesse, Hermann. *Der Steppenwolf*. Désormais cité comme « *Der Steppenwolf* », suivi du numéro de page.

¹⁰²⁵ Broch, Hermann. *Die Unbekannte Größe*. Désormais cité comme « *Die unbekannte Größe* », suivi du numéro de page.

¹⁰²⁶ Broch, Hermann. *Die Verzauberung*. Désormais cité comme « *Die Verzauberung* », suivi du numéro de page.

¹⁰²⁷ Meyrink, Gustav, *Das Grüne Gesicht*. Désormais cité comme « *Das Grüne Gesicht* », suivi du numéro de page.

¹⁰²⁸ Meyrink, Gustav. *Der weiße Dominikaner. Aus dem Tagebuch eines Unsichtbaren*. Désormais cité comme « *Der weiße Dominikaner* », suivi du numéro de page.

Nous avons vu lors de notre étude du discours du *Livre Rouge*, que la véritable folie dont il est question avant tout dans la narration est la folie divine – et que les deux « folies profanes » sont d’une part des travers de l’époque moderne (la perte de l’âme) et d’autre part un danger sur la voie de la folie divine (la folie des profondeurs). Ainsi donc, encore plus que lors de notre étude sur les types de folie dans le *Livre Rouge*, et puisque ce chapitre englobe la totalité de notre travail et porte sur ses aspects les plus essentiels, nous nous concentrerons sur l’idée de la folie divine, ses tenants et aboutissants, que nous retrouverons sous d’autres termes dans les divers textes qui constitueront notre analyse ; les folies profanes seront néanmoins évidemment parties intégrantes de cette étude.

Nous voudrions profiter de cette introduction pour présenter brièvement les quelques œuvres sur lesquelles nous nous concentrons ainsi que leurs auteurs, en soulignant quelques traits biographiques similaires à certains que nous pouvons trouver chez Jung.

Hermann Hesse (1877-1962) est un romancier, poète et peintre allemand, naturalisé suisse en 1924, que l’on pourrait qualifier d’écrivain de crise. Il obtient en 1946 le prix Nobel de littérature ainsi que le prix Goethe. Hesse est issu d’une famille de missionnaires chrétiens de confession protestante, rappelant le milieu de Jung enfant. Les périodes de crises commencent tôt dans sa vie : il fait une tentative de suicide à seulement 14 ans en mai 1892, et est interné par la suite dans plusieurs maisons de santé. En 1916, Hesse tombe dans une profonde crise existentielle suite à la mort de son père, à la grave méningite de son fils Martin et à l’internement de sa femme Maria Bernoulli pour des troubles mentaux. Il commence alors une analyse auprès de J.B. Lang dans le sanatorium « Sonnmatt » à Lucerne, analyse qu’il continuera après sa sortie de l’établissement de santé, à raison d’une séance de trois heures par semaine¹⁰²⁹. Il rencontre Jung pour la première fois à l’automne 1917 lors d’un dîner auquel Jung l’avait invité dans un hôtel de Berne et lit pendant la même période ses *Wandlungen* avec enthousiasme¹⁰³⁰. Hesse publie *Demian* en 1919, indubitablement marqué par sa propre expérience analytique très clairement jungienne comme en témoignent les processus et symboles décrits dans le roman. En 1921, Hesse connaît une nouvelle crise consécutive au divorce d’avec sa première femme et un blocage pendant l’écriture de son *Siddharta*. Il se tourne alors vers Jung lui-même et commence une analyse s’étalant sur

¹⁰²⁹ Baumann, Günter, « ‘Es geht bis aufs Blut und tut weh. Aber es fördert ...’ Hermann Hesse und die Psychologie C. G. Jungs ». In *Hesse Page Journal*, Vol. III, Nr. 2 ; 2001 (13 pp.) - paper given at the 9th International Hesse Colloquium in Calw, 1997.

¹⁰³⁰ Mileck, Joseph, *Hermann Hesse : Life and Art*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1978, p.102.

plusieurs semaines à Küsnacht. Il épouse la jeune chanteuse Ruth Wenger en 1924. Les conflits dans le couple apparaissent pesants dès 1925 et ils divorcent en 1927. Pendant la même période, Hesse plonge dans une nouvelle crise et reprend son analyse auprès de Lang (entre décembre 1925 et mars 1926¹⁰³¹) – c'est aussi l'époque où il travaille à son *Loup des Steppes*. Première mention en est faite en août 1925 dans une lettre à son ami Georg Reinhart¹⁰³². L'écriture de l'œuvre, en pleine période de crise profonde, semble être éprouvante. Hesse écrit en 1926, confirmant le caractère autobiographique de son entreprise littéraire à ce moment, et qualifiant son travail sur *Der Steppenwolf* de :

... einer sehr unerfreulichen Arbeit, denn seit bald drei Jahren fand ich aus meiner menschlichen und geistigen Vereinsamung und Erkrankung keinen anderen Ausweg, als indem ich diesen Zustand selber zum Gegenstand meiner Darstellung machte¹⁰³³.

Après cette énième crise, son état psychique semble se stabiliser – nous clorons donc ici cette courte biographie.

*Demian*¹⁰³⁴ est un roman de formation publié en 1919 sous le pseudonyme Emil Sinclair, nom aussi utilisé pour le protagoniste du roman. L'histoire raconte la jeunesse d'Emil, tiraillé entre deux mondes : un monde de lumière, d'amour, rangé et propre, auquel appartient sa famille bourgeoise ; et un monde obscur, secret, où se passent des choses défendues et qui s'apparente plus aux représentations qu'il se fait enfant du mal. Il fait pendant sa scolarité la connaissance d'un nouvel élève, Max Demian, qui l'initie à une compréhension différente du monde et de la religion et lui en confie des secrets. Plusieurs des personnages du roman revêtent des allures archétypiques. Demian et sa mère par exemple peuvent être compris, nous y reviendrons, comme des personnalités Mana pour Hesse-Sinclair. Le roman décrit la transformation de la personnalité de Sinclair de manière hautement symbolique, évoquant d'importantes similitudes avec le *Livre Rouge*. À noter que le personnage de Pistorius, est

¹⁰³¹ Baumann, Günter, « 'Es geht bis aufs Blut und tut weh. Aber es fördert ...' Hermann Hesse und die Psychologie C. G. Jungs ».

¹⁰³² Probst, Rudolf, « 'Im Zickzack zwischen Trieb und Geist...' Zur Entstehungsgeschichte von Hermann Hesses Steppenwolf-Roman » *Quarto Nr. 8, Zeitschrift des Schweizerischen Literaturarchivs*, 1997, pp. 69 - 80.

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ Nous renvoyons le lecteur aux études critiques suivantes de cet ouvrage : Jahnke, Walter. *Hermann Hesse, Demian : ein er-lesener Roman*. Paderborn ; München: Schöningh, 1984; Seckendorff, Klaus von. *Hermann Hesses propagandistische Prosa : selbsterstörerische Entfaltung als Botschaft in seinen Romanen vom "Demian" bis zum "Steppenwolf"*. Bonn: Bouvier, 1982; Wolff, Uwe. *Demian, die Botschaft vom Selbst*. Bonn: Bouvier, 1979; Karlstetter, Klaus. *Das Bild des Jugendlichen in der deutschsprachigen Erzählliteratur der Zeit zwischen dem Ersten Weltkrieg (1918) und der Diktatur (1933) : Studien zu H. Hesses "Demian", J. Wassermanns "Christian Wahnschaffe", F. Werfels "Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig", J. Roths "Zipper und sein Vater", "Rechts und links", "Radetzky marsch" und H. Brochs "1888, Pasenow oder die Romantik"*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1980.

librement inspiré de J.B. Lang¹⁰³⁵, avec qui Hesse avait commencé son analyse trois ans auparavant.

*Der Steppenwolf*¹⁰³⁶ est un roman publié en 1927, qui raconte l'histoire d'Harry Haller tiraillé entre deux personnalités : d'une part le bourgeois éduqué, et d'autre part une facette plus sombre, solitaire, très critique envers la bourgeoisie et ses travers : le loup. Harry Haller y raconte à la première personne un épisode de sa vie, alors qu'il vient d'emménager dans une grande ville à quelques mois de son cinquantième anniversaire. Il y vit des périodes très dépressives et décide de mettre fin à ses jours, le suicide étant ici considéré comme une porte de sortie du calvaire quotidien, le jour de ses cinquante ans. Puis il raconte le dépassement de cette crise notamment après la rencontre avec la jeune prostituée Hermine ainsi qu'avec son amie Maria, dont il s'éprend passionnément. Ce roman halluciné (la frontière entre la veille et le rêve y étant parfois très poreuse – nous penserons aux visions invitant Harry au « théâtre magique » entre autres) est lui aussi chargé de symboles. Le roman se termine alors qu'Harry se rend à un bal dans un sous-sol décoré en enfer. Ce lieu est véritablement à comprendre comme l'enfer, en ceci que c'est dans cet endroit des profondeurs que se réalise la Nekyia du protagoniste : sa personnalité se transforme à plusieurs reprises : son Moi se dissout dans la foule, ce qu'il vit comme une sorte d'*unio mystica* dans le plaisir, puis ce qu'on pourrait considérer de *hieros gamos* avec Hermine, dans les yeux de laquelle il voit sa propre âme l'observer. Puis Hermine et Harry, en compagnie de quelques autres personnes, ingèrent une certaine drogue en se préparant à se rendre dans le théâtre magique, qui se révèle être le lieu où résident les images en l'âme d'Harry. Il doit y apprendre le rire, le moyen de dépassement de son mal-être, et y poignarde Hermine à mort. Le roman termine sur une pensée d'Harry indiquant qu'il saura mieux jouer ce jeu « la prochaine fois » - à comprendre soit comme l'idée de l'éternel retour nietzschéen, soit comme celle de la réincarnation, influencée par les philosophies orientales.

Hermann Broch (1886-1951) est un romancier autrichien. Il étudie à partir de 1928, après avoir vendu l'usine de textile héritée de son père, les mathématiques, la philosophie et la psychologie. Ses ouvrages témoignent notamment de ses intérêts pour les différentes formes

¹⁰³⁵ Maier, Emanuel, « The Psychology of C.G. Jung in the Works of Hermann Hesse - An Abridgment ». [<http://hesse.projects.gss.ucsb.edu/papers/maier.pdf>], p.4.

¹⁰³⁶ Nous renvoyons le lecteur aux études critiques suivantes : Lange, Marga. *Daseinsproblematik in Hermann Hesse's "Steppenwolf"* : An existential interpretation. Brisbane, Queensland: Univ. of Queensland, 1970; Mehadani, Nadine. *Hermann Hesse auf der Couch : Freuds und Jungs Psychoanalyse und ihr Einfluss auf die Romane "Demian", "Siddhartha" und "Der Steppenwolf"*. Marburg: Tectum-Verl., 2008; Esselborn-Krumbiegel, Helga. *Hermann Hesse, Der Steppenwolf : Interpretation*. München: Oldenbourg, 1985.

de savoir, l'ambiance de fin accompagnant la crise culturelle autour de 1900 (on lui doit le terme d'« apocalypse joyeuse »¹⁰³⁷), et la psychologie des masses – d'autant plus significative avec la montée des fascismes en Europe. C'est aussi, à notre avis, un des écrivains des limites de la langue face à l'expérience immédiate du numineux, en ceci qu'il n'aura de cesse de trouver différentes manières de formuler, par la poésie, par les métaphores, l'ineffable. Jung, en 1932, travaillait sur une nouvelle revue, qu'il avait l'idée de dénommer « Weltanschauung », et pensait à Broch pour le poste de rédacteur chargé de la littérature moderne¹⁰³⁸.

*Die unbekannt GröÙe*¹⁰³⁹, publié en 1933, raconte l'histoire de Richard Hieck, doctorant en physique à l'université. Alors que son professeur, le Dr. Weitprecht, doit se retirer en cure en raison de sa santé défaillante, Richard est chargé, avec l'aide d'une jeune étudiante, de classer le travail de son aîné. Les deux étudiants se rapprochent et tombent amoureux. Richard, dont le père est décédé tôt, doit jouer son rôle dans sa famille, particulièrement auprès du petit frère Otto. Celui-ci agit de manière de plus en plus incohérente, au point que le lecteur peut supposer un trouble mental chez le jeune homme, et qu'il trouve la mort noyé dans un barrage. Plus tard, devant la dépouille funèbre de son jeune frère, Richard prend conscience d'une autre forme de connaissance, différente du savoir rationnel universitaire qu'il accumulait jusqu'à présent : une connaissance provenant de l'amour. Nous avons choisi ce roman délibérément de par l'appréhension qu'il décrit d'une autre forme de connaissance, dépendante d'un autre plan du monde, inexprimable, et qui permet donc de tirer de nombreux rapports avec le *Livre Rouge*, en particulier concernant la qualité noétique de l'expérience religieuse.

*Die Verzauberung*¹⁰⁴⁰, roman posthume publié en 1953, décrit une dizaine de mois dans un petit village des Alpes, environ 10 ans après la première guerre mondiale. Le protagoniste

¹⁰³⁷ Broch, Hermann. « Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie », In *Schriften zur Literatur. I. Kritik*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1997.

¹⁰³⁸ Voir Jung, C.G., *Briefe I*, p.150 sq. - Lettre du 23 décembre 1932 à Jolande Jacobi.

¹⁰³⁹ Nous renvoyons le lecteur aux études critiques suivantes : Pissarek, Markus. "Atomisierung der einstigen Ganzheit" - *Das literarische Frühwerk Hermann Brochs : Neuorientierung des literarischen Denkens im Kontext der modernen Physik und Psychoanalyse*. München: Meidenbauer, 2009 ; Stange, Sören. *Unentscheidbarkeiten : zum Nicht-Wissen in Literatur und Naturwissenschaft um 1928*. Paderborn: Fink, 2014.

¹⁰⁴⁰ Nous attirons l'attention du lecteur sur les études suivantes : Grabowsky-Hotamanidis, Anja. *Zur Bedeutung mystischer Denktraditionen im Werk von Hermann Broch*. Tübingen: Niemeyer, 1995; Sandberg, Glenn Robert. *The genealogy of the Massenführer : Hermann Broch's Die Verzauberung as a religious novel*. Heidelberg: Winter, 1997 ; et Maillard, Christine. « Crise des valeurs et crise du sujet : les personnages de médecins dans Le Sortilège (1936) de Hermann Broch ». In : *Médecine, sciences de la vie et littérature en France et en Europe, de la Révolution à nos jours*, sous la direction de Lise Dumasy et Hélène Spengler, *Volume 2 : L'âme et le corps réinventés relectures de la dialectique esprit/matière au prisme de la médecine et de ses représentations littéraires en France et en Europe, de la Révolution à nos jours*, Genève, Librairie Droz, coll. « Histoire des Idées et Critique littéraire », 2014, p. 181-190.

est un médecin de village connu de tous les habitants. Parmi eux, Mutter Gisson, dont le nom est significativement un anagramme de « Gnosis », représente une personnalité développée (on pourrait la voir comme un archétype de personnalité mana), disposant d'une connaissance profonde, plus étendue et secrète que celle du médecin¹⁰⁴¹. Un jour arrive un nouveau venu au village, Marius Ratti, petit-bourgeois se réclamant d'une connaissance supérieure et prêchant un retour à la nature. Peu à peu se forme un groupe de disciples autour du personnage, qui s'armera bientôt et établira une sorte de fascisme dictatorial dans la communauté, qui trouvera son apogée dans la folie de masse (Broch travaillera sur une théorie du « Massenwahn » entre 1938, après son exil forcé d'Autriche, et 1948) et le sacrifice humain d'Irmgard, la petite-fille de Mutter Gisson. Le texte, très complexe, est rempli de références plus ou moins explicites à diverses traditions ésotériques (gnose, alchimie...), à des idées telles que la « conscience de fin » propre à la crise de la culture autour de 1900, ainsi que de symboles divers et variés. Marius Ratti représente clairement le personnage du « Wanderprediger » propre aux courants de la « Lebensreform ».

Gustav Meyrink (1868-1932) est un écrivain autrichien. En 1891, il cofonde et devient président de la loge de « L'Étoile Bleue », dépendante de la société théosophique de Prague. En 1892, il décide de se tirer une balle dans la tête. Il sera sauvé de justesse par une lettre anonyme glissée sous sa porte, dont le contenu se rapporte à la survie de l'âme après la mort. S'ensuivent de longues études de diverses traditions ésotériques dont la théosophie, la cabbale, la mystique chrétienne, le yoga et le rapprochement et parfois l'adhésion à divers groupements occultes. Jung connaissait la plupart des œuvres de Meyrink et se référa à plusieurs reprises au roman *Das grüne Gesicht* comme illustration de sa théorie de l'anima.

*Das grüne Gesicht*¹⁰⁴², publié en 1916, raconte l'histoire de l'ingénieur Hauberrisser, émigré à Amsterdam comme nombre d'aristocrates en exil. Lors d'une visite dans un cabinet

¹⁰⁴¹ Voir à ce propos: Maillard, Christine. « Crise des valeurs et crise du sujet : les personnages de médecins dans *Le Sortilège* (1936) de Hermann Broch ». In *Médecine, sciences de la vie et littérature en France et en Europe, de la Révolution à nos jours*, sous la direction de Lise DUMASY et Hélène SPENGLER, Volume 2 : *L'âme et le corps réinventés relectures de la dialectique esprit/matière au prisme de la médecine et de ses représentations littéraires en France et en Europe, de la Révolution à nos jours*, Genève, Librairie Droz, coll. « Histoire des Idées et Critique littéraire », 2014, p. 181-190.

¹⁰⁴² Nous renvoyons le lecteur aux études suivantes sur Meyrink et son œuvre : Binder, Hartmut. *Gustav Meyrink : ein Leben im Bann der Magie*. Prag: Vitalis, 2009; Smit, Frans. *Gustav Meyrink : auf der Suche nach dem Übersinnlichen*. München: Knauer, 1990; Harmsen, Theodor. *Der magische Schriftsteller Gustav Meyrink : seine Freunde und sein Werk ; beleuchtet anhand eines Rundgangs durch die Meyrink-Sammlung der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, unter Verwendung weiterer Sammlungen*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2009; Cersowsky, Peter. *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts : Unters. zum Strukturwandel des Genres, seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zur Tradition der "schwarzen Romantik" insbes. bei Gustav Meyrink, Alfred Kubin und Franz Kafka*. München: Fink, 1983.

de prestidigitation, il aperçoit dans une pièce voisine un vieil homme au visage vert. Au cours de la narration, Hauberrisser rencontre plusieurs personnages en quête d'éveil ou de salut, dans une ambiance de renouveau spirituel syncrétique : il y côtoie des sceptiques, des magiciens, des cabalistes, un groupe annonçant la venue prochaine d'un messie... Parmi ces personnages, Eva, une jeune femme dont il tombe amoureux. Celle-ci sera bientôt enlevée et disparaîtra. Hauberrisser, ne pouvant vivre sans elle, entamera une profonde transformation de la personnalité, aux confins du monde des vivants, jusqu'à pouvoir entrer de « l'autre côté » et retrouver sa bien-aimée. Le roman se termine, dans une formule exprimant une transformation complétée de la personnalité et de développement psycho-spirituel :

Wie ein Januskopf konnte Hauberrisser in die jenseitige Welt und zugleich in die irdische Welt hineinblicken und ihre Einzelheiten und Dinge klar unterscheiden:
Er war hüben und drüben
Ein lebendiger Mensch¹⁰⁴³.

Der weiße Dominikaner, pour finir notre présentation, est publié en 1921. Ce roman est un peu particulier, en ceci qu'il est présenté par l'auteur comme le journal du protagoniste. Meyrink y écrit dans l'introduction que le roman lui a été dicté par ce personnage principal qu'est Christopher Taubenschlag – il ne peut selon lui « avoir jailli de sa fantaisie », mais il aurait au contraire « prêté sa plume » à Christopher. Il s'agirait donc, aux dires de l'auteur, d'un roman composé par écriture automatique. Le roman décrit donc l'histoire de Christopher, allumeur de lampadaires, fils adoptif du baron von Jöcher, et l'histoire d'amour qui l'unit à sa jeune voisine, l'apprentie comédienne Ophelia, fille d'un fabricant de cercueils un peu simple d'esprit, abusé par le professeur de théâtre d'Ophelia. Alors que celle-ci doit partir à la capitale pour faire carrière, elle s'y noie dans le même fleuve passant, en aval, par le village de Christopher. Celui-ci, guidé par l'intérieur, trouve le corps sans vie d'Ophelia au moment où celui-ci dérive sous son jardin, et l'enterre sous le banc sur lequel ils avaient l'habitude de se retrouver. Christopher tentant ensuite de communiquer avec la défunte ne sait toujours si les visions d'elle sont les fruits de son imagination, d'une puissance malfaisante dans le monde, ou bien la réelle présence d'Ophelia. Puis il s'isole avec son père dans leur demeure familiale, où il est à plusieurs reprises en proie à des visions se rapportant à sa lignée généalogique, porteuse d'un secret de transformation spirituelle de l'humain, dont il est le dernier descendant. À la mort du père, il sortira de ces années d'enfermement métamorphosé, pour trouver un village lui aussi transformé, où le père d'Ophelia, que beaucoup croyaient

¹⁰⁴³ *Das grüne Gesicht*, p.336.

devenu fou, est en réalité devenu un nouveau messie, suivi par une foule innombrable digne d'une représentation exemplaire de psychose de masse.

1 – UNE LITTÉRATURE DE CRISE : LE NIVEAU COLLECTIF

La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés¹⁰⁴⁴.

L'idée d'une crise majeure de la culture est présente tout au long du *Liber Novus*, que ce soit exprimé clairement ou bien par un mouvement sous-jacent subtil, à lire en filigrane derrière les différentes étapes de la crise retranscrite dans l'ouvrage. Cette idée n'est pas nouvelle, ou plutôt pas isolée, chez les intellectuels européens de l'époque, en particulier dans le domaine germanique. Christine Maillard écrit à ce sujet :

La période immédiatement postérieure à 1900 est souvent associée au vécu intense de crises diverses, affectant le plan des valeurs ainsi que le langage et les représentations du sujet. Horst Möller indique que ces années sont capitales pour le développement d'une « conscience de crise » qui précédera les manifestations économiques, politiques et sociales de la crise qui affectera l'Europe dans les années 1920 et 1930¹⁰⁴⁵.

Des textes capitaux sont à mentionner à ce propos, comme *Ein Brief*¹⁰⁴⁶ de Hugo von Hofmannsthal, connu sous le nom de *Chandos-Brief* et texte fondateur dans cette mouvance¹⁰⁴⁷, *Die Krisis der europäischen Kultur*¹⁰⁴⁸, de Rudolf Pannwitz, ou bien le plus

¹⁰⁴⁴ Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*. Paris : Gallimard, 1983 – Cahier 3, §34, p.283.

¹⁰⁴⁵ Maillard, Christine. « L'Europe en crise dans les discours d'intellectuels de langue allemande dans le premier tiers du XXème siècle ». Cours de Master Recherche Allemand donné à l'Université de Strasbourg en 2015/2016 – non publié, p.8.

¹⁰⁴⁶ Hofmannsthal, Hugo von. *Ein Brief*. In *Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Band 7: Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*. Frankfurt am Main : Fischer, 1979.

¹⁰⁴⁷ Merci à Christine Maillard pour cette indication.

¹⁰⁴⁸ Pannwitz, Rudolf, *Die Krisis der europäischen Kultur*. Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1917.

célèbre et non moins polémique *Der Untergang des Abendlandes*¹⁰⁴⁹, d'Oswald Spengler. L'auteur Olivier Maillard mentionne cette « conscience de crise » chez Hesse, introduisant la publication en français de *La Foi telle que je l'entends*¹⁰⁵⁰ de l'écrivain helvético-allemand, par ces mots, soulignant ainsi plusieurs éléments de discours que nous étudierons dans ce chapitre :

Hesse pose le diagnostic suivant (il n'est bien entendu pas le seul) : le monde moderne, singulièrement son versant occidental, est en crise, et ne sait plus proposer aux hommes qu'une vie sans authenticité, absurde, laissant les âmes sensibles perdues dans une insatiable quête d'ailleurs, ce que sectes et charlatans entendent détourner à leur profit¹⁰⁵¹.

Nous verrons donc dans cette partie comment s'exprime cette « conscience de crise » dans les différents ouvrages nous intéressant. Notons aussi que Christine Maillard évoque dans la citation ci-dessus une « crise du langage », qu'on retrouve par exemple dans la forme du discours de l'ouvrage de Pannwitz cité, émancipé des règles classiques de ponctuation¹⁰⁵², ou dans la fameuse lettre de Hofmannsthal : *Ein Brief*. Cette composante de la crise en question, nous ne l'étudierons que dans la dernière partie de ce chapitre, car elle concerne chez les auteurs nous intéressant non pas uniquement la crise elle-même, mais le dépassement de la crise, et le caractère ineffable des expériences de dépassement que nous allons étudier.

a. La crise de la culture dans le *Liber Novus*

La crise personnelle et son dépassement, tous deux décrits dans la narration du *Livre Rouge*, sont selon ce discours en interdépendance totale avec une crise culturelle dans le contexte de laquelle émerge la crise personnelle. Ainsi, c'est en grande partie la vision d'octobre 1913, plus tard comprise comme se rapportant à la situation européenne, à la Grande Guerre à venir, qui déclenchera de par l'impact qu'elle eut sur Jung sa crise

¹⁰⁴⁹ Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Vienne, Munich: Verlag C. H. Beck, 1918-1923; Voir aussi par exemple Nicole Pelletier (dir.), *Crises et conscience de crise dans les pays de langue allemande (années vingt et trente)*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008 ; Guénon, René. *La crise du monde moderne*. Paris : Bossard, 1927.

¹⁰⁵⁰ Hesse, Hermann. *La foi telle que je l'entends* (posthume). Paris : Éditions de La Coopérative, 2017.

¹⁰⁵¹ <https://philitt.fr/2017/09/07/hermann-hesse-cheminements-vers-la-sagesse/>

¹⁰⁵² Christine Maillard, « L'Europe en crise dans les discours d'intellectuels de langue allemande dans le premier tiers du XXème siècle ». Cours de Master Recherche Allemand donné à l'Université de Strasbourg en 2015/2016 – non publié, p.10.

personnelle. L'entremêlement de ces deux plans – personnel et collectif – était tel que c'est en ne sachant si la vision désignait un processus collectif ou personnel que Jung pensa à un prodrome de psychose. L'événement est retranscrit dans le premier chapitre du *Livre Rouge*, accompagné d'une référence aux trois rêves prétendument prémonitoires de juin et juillet 1914, dont le suivant :

Ich war in einem fernen englischen Lande. Es war notwendig, dass ich mit einem schnellen Schiffe so rasch wie möglich nach der Heimat zurückkehrte. Ich gelangte rasch nach Hause. In der Heimat fand ich, dass mitten im Sommer eine ungeheure Kälte aus dem Weltraum hereingebrochen war, die alles Lebendige zu Eis hatte erstarren lassen. Da stand ein blättertragender, aber fruchtloser Baum, dessen Blätter sich durch die Einwirkung des Frostes in süßen Weinbeeren voll heilenden Saftes verwandelt hatten. Ich pflückte die Trauben und schenkte sie einer großen, harrenden Menge¹⁰⁵³.

Nous connaissons l'interprétation qu'il fit du déluge, ici du froid s'abattant sur l'Europe, comme l'arrivée de la guerre de 1914-1918. L'arbre, et les fruits pleins de suc guérisseurs qu'il porte et que le rêveur distribue à la grande foule en attente, est compris de la manière suivante :

Und ich pflücke die reifen Früchte und gebe sie euch und weiß nicht, was ich euch schenke, welch bittersüßen Rauschtrank, der einen Blutgeschmack auf eurer Zunge hinterlässt.

Glaubt mir: *Es ist keine Lehre und keine Belehrung, die ich euch gebe. Woher sollte ich nehmen, euch zu belehren? Ich gebe euch Kunde vom Wege dieses Menschen, von seinem Wege, aber nicht von eurem Wege. Mein Weg ist nicht euer Weg, also kann ich euch nicht lehren. Der Weg ist in uns, aber nicht in Göttern, noch in Lehren, noch in Gesetzen. In uns ist der Weg, die Wahrheit und das Leben*¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵³ LN, p.231 ; « J'étais dans un lointain pays anglais. Il était nécessaire que je retourne le plus vite possible dans mon pays par un bateau rapide. Je revins promptement à la maison. Je constatai qu'en plein été, un froid monstrueux venant de l'espace cosmique s'était abattu sur mon pays et avait figé dans la glace tout ce qui était vivant. Il y avait un arbre qui portait des feuilles, mais pas de fruits, et dont les feuilles, sous l'effet du gel, s'étaient transformées en grains de raisin suaves, pleins du suc qui guérit. Je cueillis les raisins et en fis cadeau à une grande foule qui attendait impatiemment. » LR, p.146.

¹⁰⁵⁴ LN, p.231 ; « Et je cueille les fruits mûrs et vous les donne, et je ne sais pas ce dont je vous fais cadeau, de quel breuvage d'ivresse, douceâtre et amer, qui laisse un goût de sang sur votre langue. Croyez-moi: *Ce n'est pas une doctrine, pas un enseignement que je vous donne. D'où tirerais-je le droit de vous donner des leçons ? Je vous révèle le chemin de cet être humain, son chemin mais pas votre chemin ; Je ne peux donc pas vous*

C'est donc au milieu de la guerre que le rêveur, et par extension Jung, trouve l'arbre et les fruits de guérison. Ce fruit amer à l'arrière-goût de sang est clairement le *Livre Rouge* : la retranscription de l'expérience intérieure l'ayant mené à la voie du milieu et donc à la transformation de la personnalité – et à l'annonce d'une nouvelle Ère platonicienne, d'une nouvelle religion pour la culture occidentale moderne : la voie de l'à-venir. Ce passage cité ci-dessus met donc l'accent sur le rôle cathartique de la grande guerre, autant d'un point de vue personnel que collectif. Cette guerre est à comprendre, dans le discours de l'ouvrage, comme l'événement marquant l'apogée de la crise de la culture autour de 1900.

Une étude poussée du discours sur la crise du monde occidental moderne dans le *Livre Rouge*, qui dépasserait les limites de notre travail actuel, devrait être réalisée pour soutenir nos propos. Néanmoins, nous synthétiserons celui-ci en évoquant trois points principaux : la maladie du monde moderne, c'est-à-dire la perte d'intériorité (ou le « détachement de l'âme ») de l'homme moderne, causée notamment par la sécularisation de la culture, et entraînant la perte de sens dans les vies individuelles (ce que nous verrons dans la partie 3 de ce chapitre) ; le rejet de la modernité, parfois exprimé à travers une critique de la bourgeoisie et de la normalité – nous pourrions même dire : du normalisme – régissant la culture moderne (comme dans beaucoup des narrations que nous allons étudier ici) ; et la remise en question, allant jusqu'au rejet, de la science moderne.

Concernant le premier point, à savoir la perte de l'âme chez l'homme moderne, nous demandons au lecteur de se référer au chapitre III de notre travail. Ce premier type de folie que nous avons étudié dans le discours du *Livre Rouge* est, comme évoqué à cet endroit, une conséquence culturelle touchant donc la collectivité des hommes modernes, tout comme la grande guerre serait une « dissension dans la propre nature de chaque homme »¹⁰⁵⁵. Dans la seconde couche narrative du Chapitre « Solution », Jung détaille ses vues à propos du rapport entre la folie de l'homme coupé de son âme et la maladie du monde moderne, ainsi qu'à propos du rôle cathartique de la grande guerre. Il y explique que l'homme moderne, inconscient du conflit en lui-même, devient fou et le projette sur son voisin, extériorisant ainsi le conflit, qui trouve son expression la plus violente et collective dans la guerre¹⁰⁵⁶. Plus loin, il explique que la volonté de faire la guerre chez le plus grand nombre est importante, car elle permet à la guerre d'être plus grande et plus violente, et d'exprimer au mieux le mal en l'homme. Ainsi, plus grand est le nombre de ceux prêts à se sacrifier dans cette guerre, plus

instruire : Le chemin est en nous, mais pas dans les dieux, ni dans les doctrines ni dans les lois. C'est en nous qu'est le chemin, la vérité et la vie. » LR, p.146 sq.

¹⁰⁵⁵ « ein Zwiespalt in jedes Menschen eigener Natur » LN, p.253; LR, p.226.

¹⁰⁵⁶ Voir les propos sur la guerre de la seconde partie du chapitre « Solution ».

l'Europe se transformera en Golgotha et les hommes emprunteront, sans le savoir, le chemin du Christ. Puis il écrit :

Schon fühlt ihr die Faust des Eisernen im Genick. Dies ist der Beginn des Weges. Wenn Blut, Feuer, Notgeschrei diese Welt erfüllen, dann erkennt ihr euch in euren Taten: Trinkt euch voll an den blutigen Greueln des Krieges, sättigt euch am Töten und Zerstören, dann gehen euch die Augen auf, dass ihr selber die seid, die solche Früchte tragen¹⁰⁵⁷.

Cette prise de conscience proviendrait de l'horreur insupportable de cette guerre, qui forcerait l'homme à regarder à l'intérieur de soi-même, à s'introvertir, et donc par conséquent à suivre la voie du Christ – la voie du milieu, de la folie divine¹⁰⁵⁸. Pour conclure, il synthétise le processus cathartique de la guerre comme suit :

Aber im Grunde graut es dir vor dir selber, darum du lieber zu allem Andern läufst als zu dir selber. Ich sah den Berg des opfers, und das Blut floss in Strömen von seinen Seiten. Als ich sah, wie Stolz und Kraft die Männer erfüllte, wie die Schönheit aus den Augen der Frauen strahlte, als der große Krieg ausbrach, da wusste ich, dass die Menschheit auf dem Wege zum Selbstopfer war. Der Geist der Tiefe hat die Menschheit gefasst und zwingt ihr das Selbstopfer auf. Sucht nicht die Schuld da oder dort. Der Geist der Tiefe riss das Schicksal der Menschen an sich, wie er mein Schicksal an sich riss. Er führt die Menschheit durch den Blutstrom zum Mysterium¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁷ *LN*, p.254; « Vous sentez déjà sur votre nuque le poing de l'inflexible airain. C'est le commencement du chemin. Quand le sang, le feu, les cris de détresse empliront ce monde, vous vous reconnaîtrez dans vos actes : abreuvez-vous à satiété des horreurs sanglantes de la guerre, assouvissez votre faim de tueries et de destructions, alors vos yeux s'ouvriront et vous verrez que c'est vous-mêmes qui portez de tels fruits. » *LR*, p.230.

¹⁰⁵⁸ « Der Schrecken möge so groß werden, dass sich das Auge der Menschen nach innen wenden kann, dass ihr Wollen nicht mehr das Selbst in Andern, sondern in sich selber sucht. » *LN*, p.254 ; « Puisse l'effroi devenir si grand que l'œil de l'homme se tourne vers l'intérieur, que votre vouloir ne cherche plus le Soi dans les autres, mais dans soi-même. » *LR*, p.230 sq.

¹⁰⁵⁹ *LN*, p.255 ; « Mais au fond tu as horreur de toi-même, c'est pourquoi tu préfères courir vers tout ce qui est autre plutôt que vers toi-même. J'ai vu la montagne du sacrifice, et le sang coulait à flots de toutes parts. Lorsque je vis quelle fierté et quelle force emplissaient les hommes, quelle beauté rayonnait dans les yeux des femmes lorsque la grande guerre éclata, je sus que l'humanité était sur le chemin du sacrifice de soi. L'esprit des profondeurs a saisi l'humanité et lui impose le sacrifice de soi. N'en cherchez pas la responsabilité ici ou là. L'esprit des profondeurs s'est emparé du destin des hommes, de même qu'il s'est emparé de mon destin. Il conduit les hommes au mystère à travers ce flot de sang. » *LR*, p.232.

Il nous faut spécifier dans ce contexte que le post-christianisme annoncé dans le *Livre Rouge* est une conséquence directe de la sécularisation de la société, de la « mort de Dieu » telle que comprise comme fin de l'Église chrétienne autour de 1900.

Concernant la critique de la normalité, il s'agit avant tout d'une critique des masses dans le *Livre Rouge*, d'une critique des hommes soumis à la maladie du monde moderne, aggravant *de facto* celle-ci. La critique de la science est elle aussi présente en de nombreux endroits de la narration : nous avons évoqué plus haut la figure satirique du petit professeur bedonnant, représentant la science psychiatrique moderne ; mais pensons aussi par exemple au vieil érudit du chapitre « Le château dans la forêt », ou au savoir toxique de l'Ouest, qui rend Izdubar malade dans le chapitre « Premier jour », belle allégorie de la rencontre entre science moderne et connaissances ésotériques, notamment des philosophies orientales. Des études devraient être menées pour cerner ces thématiques importantes dans le *Liber Novus*, études que nous ne pouvons ici développer en raison de la nature et de la thématique de notre travail.

b. La crise de la culture dans les ouvrages de Hesse, Broch et Meyrink

Il est clairement question d'une crise de la culture européenne moderne dans *Demian*. Max Demian lui-même parle d'une signature spécifique de l'« esprit de l'Europe » à cette époque, consistant en des regroupements semblables à des troupes d'animaux, réalisés par obligations, par peur, et non par « liberté et amour »¹⁰⁶⁰. Ce grand regroupement paresseux et vieillissant qu'est l'Europe est jugé par Demian « proche de l'effondrement »¹⁰⁶¹. Le caractère vieillissant de cette communauté vient pour lui d'une inadéquation actuelle entre les « lois de vie » spécifiques à cette époque, ses valeurs, ses formes de religion et les lois de la vraie vie. La critique vise en particulier l'esprit rationaliste et matérialiste caractéristiques de la culture moderne, ainsi que le progrès technique et l'industrialisation – naturellement parties intégrantes des deux caractéristiques précitées :

Hundert und mehr Jahre lang hat Europa bloß noch studiert und Fabriken gebaut! Sie wissen genau, wieviel Gramm Pulver man braucht, um einen Menschen zu töten, aber sie wissen nicht, wie man zu

¹⁰⁶⁰ *Demian*, p.340 sq.

¹⁰⁶¹ *Demian*, p.341.

Gott betet, sie wissen nicht einmal, wie man eine Stunde lang vergnügt sein kann¹⁰⁶².

C'est donc aussi la sécularisation de la société qui est concernée ici, la perte religieuse chez l'homme moderne, ainsi que le simple fait de se réjouir de la vie. Les idéaux eux-mêmes sont jugés comme « wertlos », jusqu'aux Dieux dépassés par ce monde moderne¹⁰⁶³. La décadence, allant jusqu'à l'anéantissement de ce monde, n'est pas perçue par Demian comme le jeu de puissances invisibles, mais bien comme une volonté plus ou moins consciente de groupe : « Diese Welt, wie sie jetzt ist, will sterben, sie will zugrunde gehen, und sie wird es »¹⁰⁶⁴. Cet état de fait concernant la culture moderne n'est pas un questionnement dans le roman, mais une certitude : « wenn die heutigen Gemeinschaften zusammenbrechen »¹⁰⁶⁵ ; « mochte die Welt faul sein und auf ihren Untergang warten – was ging es mich an ! »¹⁰⁶⁶ ...

C'est le narrateur, Emil Sinclair – le double de Hesse donc –, qui résume la situation :

Und aus allem, was wir sammelten, ergab sich uns die Kritik unserer Zeit und des jetzigen Europa, das in ungeheuren Bestrebungen mächtige neue Waffen der Menschheit erschaffen hatte, endlich aber in eine tiefe und zuletzt schreiende Verödung des Geistes geraten war. Denn es hatte die ganze Welt gewonnen, um seine Seele darüber zu verlieren¹⁰⁶⁷.

La crise de la culture européenne est donc clairement conçue comme l'appréhension unilatérale jusqu'à l'extrême du monde par l'homme moderne (par la raison, la vision matérialiste et prétendument progressiste), ce par quoi l'esprit avait déserté : *l'âme avait été perdue*. Comment ne pas voir le parallèle criant avec les idées représentées dans le *Livre Rouge*, concernant le monde moderne et sa crise, et le résultat sur l'homme moderne, exprimé par l'idée de « perte d'âme » ! Il nous est impossible de confirmer qu'il y a eu influence directe de Jung sur Hesse à propos de cette expression et de cette vision des choses. Il est tout à fait probable que nombre d'idées soient passées par l'intermédiaire de J.B. Lang et de l'analyse à laquelle Hesse se soumet à partir de 1916. Nous verrons que les parallèles symboliques entre *Demian* et le *Livre Rouge* sont d'autant plus troublants.

Cette crise de la culture est bien moins développée dans *Der Steppenwolf*, quoiqu'elle y soit mentionnée de manière différente. Ici, elle est le fruit d'un caractère bien spécifique du début du XX^e siècle : celui d'être une temporalité entre deux époques :

¹⁰⁶² *Demian*, p.341.

¹⁰⁶³ *Demian*, p.341.

¹⁰⁶⁴ *Demian*, p.341.

¹⁰⁶⁵ *Demian*, p.342.

¹⁰⁶⁶ *Demian*, p.343.

¹⁰⁶⁷ *Demian*, p.349.

Zum wirklichen Leiden, zur Hölle wird das menschliche Leben nur da, wo zwei Zeiten, zwei Kulturen, zwei Religionen einander überschneiden. [...] Es gibt nun Zeiten, wo eine ganze Generation so zwischen zwei Zeiten, zwischen zwei Lebensstile hineingerät, daß ihr jede Selbstverständlichkeit, jede Sitte, jede Geborgenheit und Unschuld verlorenght. Natürlich spürt das nicht ein jeder gleich stark. Eine Natur wie Nietzsche hat das heutige Elend um mehr als eine Generation voraus erleiden müssen, - was er einsam und unverstanden auszukosten hatte, das erleiden heute Tausende. [...] Haller gehört zu denen, die zwischen zwei Zeiten hineingeraten, die aus aller Geborgenheit und Unschuld herausgefallen sind, zu denen, deren Schicksal es ist, alle Fragwürdigkeit des Menschenlebens gesteigert als persönliche Qual und Hölle zu erleben¹⁰⁶⁸.

Le personnage d'Harry Haller est directement concerné par cette expérience du monde, lui qui se dit n'être « ni un homme moderne, ni un homme démodé »¹⁰⁶⁹. Si la narration se situe dans une temporalité similaire à l'écriture du roman (au milieu des années 1920), son protagoniste s'inscrit alors, un peu en retard, dans l'esprit Fin de Siècle, marqué par une époque dégénérescente se terminant, et le début d'une nouvelle ère remplie d'espoir. D'autre part, son expérience personnelle, remplie de souffrance, d'une époque particulière, est en ligne directe avec celle de Nietzsche. L'expérience personnelle de la crise est dans cette logique intégrée à l'expérience collective de la crise « d'entre deux époques » ; Nietzsche est compris comme avoir pressenti celle-ci à l'avance, et le loup des steppes de se situer en plein dans cette expérience. Le parallèle à Nietzsche, auquel nous reviendrons, est aussi porteur de signification : si la vie du philosophe fut marquée et même formée par l'expérience prognostique de la crise collective, au point de sombrer dans la catatonie après avoir connu le génie, celle d'Harry Haller semble aussi osciller entre génie et folie.

Passons à Hermann Broch. Dans *Die unbekannt GröÙe*, la crise de la culture passe avant tout par le changement du regard que porte le protagoniste sur la connaissance, et sa propre expérience de l'accès à la connaissance. C'est donc une remise en question épistémologique d'un doctorant conditionné par la science moderne, qui exprime une crise de la culture sous-

¹⁰⁶⁸ *Der Steppenwolf*, p.24.

¹⁰⁶⁹ *Der Steppenwolf*, p.151 – traduction personnelle.

jacente dans la narration. Nous viendrons bientôt à cette critique de la science. Néanmoins, l'expression sous-jacente se fait parfois plus concrète dans la narration :

Das Leben war überall eindeutig, eindeutig wie Kapperbrunn, so eindeutig wie der Sommer, ein Zahn griff in den andern, fahrplanmäßig verkehrten die Trambahnen, fahrplanmäßig bellten die Hunde, fahrplanmäßig bewegten sich die Sterne. Schläfrig und lautlos drehte sich der schwingende Raum um die Achse der Welt, und milchig stand ein halber Mond im milchigen Blau des Himmels. [...] Richard setzte Fuß vor Fuß, Schuh vor Schuh und begann langsam den Aufstieg zur Sternwarte, um seinen denkenden Körper fahrplanmäßig dort einlagern zu lassen¹⁰⁷⁰.

On lit ici, très clairement, une expression de ce que nous avons nommé au début de notre travail le « désenchantement du monde », après Max Weber. La nature et le cosmos sont décrits de manière totalement mécanistique, ce que souligne le parallèle avec la régularité du tramway et la roue dentée d'un engrenage. Le cosmos perd complètement son aspect mystérieux, en ceci que tout est expliqué ou explicable. L'expérience que fait le protagoniste de la nature et de lui-même est tout autant mécanistique : il est un corps en mouvement régulier, semblable encore au tramway – pas uniquement un corps mais un « corps pensant » : c'est l'appréhension unilatéralement rationnelle du monde qui le transforme en robot, en machine.

Dans *Die Verzauberung*, la crise de la culture est avant tout exprimée à travers le prisme de la sécularisation de la culture. Le prêtre du village, représentant l'Eglise chrétienne, est décrit ainsi :

... treffe ich zwischen Pfarrhof und Kirch unsern Gottesmann, den Pfarrer Rumbold. Kränklich, bleichsüchtig, geht sein schattenhaftes Dasein beinahe unsichtbar zwischen den vier Wänden seines Pfarrhofes vor sich; er nimmt mich nie in Anspruch, vielleicht weil er dem Tod nichts widersetzen will [...]. Die schwachliche Geste, die ich als Antwort bekam, deutete an, daß er sich so kostspielige Nahrungsmittel nicht leisten könne¹⁰⁷¹.

¹⁰⁷⁰ *Die Unbekannte Größe*, p.74.

¹⁰⁷¹ *Die Verzauberung*, p.47.

Plus loin, il est fait référence à la « faible lumière intérieure »¹⁰⁷² du personnage. C'est donc très clairement une Eglise mourante qui est décrite ici, et qui n'est plus qu'alimentée par une faible lueur – une connaissance – intérieure, qui ne peut plus vivre de sa place dans la société.

Cette sécularisation de la société – nous verrons que le parallèle avec Nietzsche est fait ici aussi, ainsi pourrions-nous parler de « la mort de Dieu » - implique une perte de sens dans la vie de l'homme moderne :

Ich ging neben ihm, auch ich in meiner Einsamkeit, auch ich in der Einsamkeit meines Traumes, auch ich verloren und irrend auf einem Weg, von dem wir nur wissen, daß er aus der Dunkelheit des Mutterschoßes in die Dunkelheit der Erde zurückführen wird...¹⁰⁷³

La perte de repères consécutive à la sécularisation de la culture est donc explicite. On lit un peu plus loin :

Und ich, der ich nicht wage, das Wort Gott auszusprechen, weil mein Wissen dafür zu klein geworden ist, meine Erinnerung zu schwach, mein Sehnen zu menschlich, ich der ich das Zurückfallen um mich herum spürte, in meiner Angst vor dem Zurückfallen, das in jedem Menschen wohnt, ich hatte wohl keinen andern Ausweg als jenen Seufzer, der in der Einsamkeit und Stille um mich herum wie eine Stimme des Herzens geklungen hatte. Es mag kein bloßer Zufall gewesen sein, daß ich den Rückweg durch die Kirchengasse nahm¹⁰⁷⁴.

Ici, le monde n'est pas désenchanté comme dans *Die unbekannte Größe*, mais la mort de l'Eglise entraîne d'une part une perte de repères, et d'autre part un effondrement, ou plutôt une chute vers l'arrière, vers l'origine (ein « Zurückfallen »). Cette chute concerne autant la culture elle-même (« um mich herum ») que l'homme moderne dans son individualité, qui va jusqu'à se raccrocher par désespoir à une Eglise agonisante. On peut ajouter que s'il n'y a pas de désenchantement du monde comme dans l'autre ouvrage de Broch, c'est que le protagoniste a abandonné la recherche et pratiqué la médecine plus par humanisme que par intérêt scientifique. C'est donc, comme la narration l'exprime, son ignorance à cet égard, qui implique cette perte de repères : ignorance envers la science, qui empêche la vision mécanistique évoquée plus haut, et ignorance envers Dieu, qui le laisse seul et perdu dans une

¹⁰⁷² *Die Verzauberung*, p.49.

¹⁰⁷³ *Die Verzauberung*, p.226.

¹⁰⁷⁴ *Die Verzauberung*, p.235 sq.

cosmogonie totalement incertaine. L'effondrement de la culture, évoqué plus haut, est, plus tard dans la narration, mis en exergue :

Der Mensch ist nur mehr wie eine Insel im Meere der Finsternis, das Licht, das du ihm einstens gebracht hast, das hast du ihm wieder weggenommen, das Erschaffene sinkt wieder zurück ins Unerschaffene, die Pflanzen wachsen wieder in die Kälte der Ozeane zurück, ach, die Tiere verkümmern zum Schlamm des Gewesenen, und das Meer ist eine Burg der Finsternis¹⁰⁷⁵.

Comme on peut le lire ici, ce n'est pas uniquement de l'effondrement d'une culture dont il est question ici, mais de l'effondrement du monde même, qui retourne, dans sa disparition, à son origine : l'incrédulité : le Plérôme jungien des *Septem Sermones ad Mortuos* ! La crise de la culture est donc exprimée comme une conscience de fin, et plus particulièrement une conscience de fin du monde, dans *Die Verzauberung*.

La crise de la culture est très présente tout au long de la narration du *Visage vert* de Meyrink, ne serait-ce que par le contexte dans lequel se déroule l'histoire : Hauberisser fait partie des innombrables européens exilés en raison de la Grande Guerre et venus s'abriter en Hollande. Cette crise, exprimée très violemment (« den Fäulnishauch einer verwesenden Scheinkultur »¹⁰⁷⁶), est donc appréhendée par des hommes en perte de racines : « Die beginnenden Anzeichen eines unheilbaren Entwurzeltseins sprachen aus ihnen »¹⁰⁷⁷, ce qui rappelle les interrogations qui s'imposèrent à Jung après l'écriture des *Wandlungen*, à propos du déracinement de l'homme, en lien avec la problématique du mythe de la vie de l'homme :

Ja, er ist sogar ein Entwurzelter, welcher weder mit der Vergangenheit, dem Ahnenleben (das immer in ihm lebt), noch mit der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft in wahrhafter Verbindung steht. Er wohnt in keinem Hause wie die andern, er ißt und trinkt nicht, was die andern, sondern lebt ein Leben für sich, eingewickelt in einem von seinem Verstand ausgeheckten, subjektiven Wahn, den er für die eben entdeckte Wahrheit hält¹⁰⁷⁸.

Nous pourrions donc estimer cette similitude de deux manières : d'une part l'élargissement de ce constat à l'homme moderne en général pour Jung, ou bien d'autre part

¹⁰⁷⁵ *Die Verzauberung*, p.266 sq.

¹⁰⁷⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.43.

¹⁰⁷⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.44.

¹⁰⁷⁸ *Wandlungen*, p.9.

l'utilisation de cette idée par Meyrink dans le cadre d'une ville d'exil, afin de souligner cette idée. Nous pencherons pour la seconde alternative – car Meyrink parle en réalité de l'homme, et fera ce constat dans d'autres de ses romans localisés dans d'autres villes européennes.

L'idée de crise de culture se reflète ainsi dans le roman sur la peinture de l'aristocratie en exil, changée par cet exil, par la période historique, ou par les deux : « ... nirgends mehr auch nur eine Spur ehemaliger aristokratischer Gelassenheit – alles hinweggespült von der Wellen einer geistigen Sintflut »¹⁰⁷⁹. Nous devons alors nous poser la question de quel déluge (une image qui nous est désormais familière dans l'expérience de Jung) il s'agit, le terme allemand de « geistig » pouvant être interprété comme « mental », « intellectuel », ou bien « spirituel » selon le contexte. Il nous faut répondre par l'ouverture : nous comprenons cette « geistige Sintflut » autant comme un déluge spirituel qu'intellectuel. Le premier se rapportera alors à la sécularisation de la société, évidemment aussi constatée dans *Das grüne Gesicht*: « Die [les aristocrates en question] an den lieben Gott glauben wie an etwas Selbstverständliches, aber sich von ihm absondern, weil sie ihn für uninteressant halten... »¹⁰⁸⁰.

Cette remarque, faite à propos de l'artistocratie européenne exilée, sera bien vite élargie à l'ensemble de l'humanité :

Ich weiß nur, mein Vater sagte oft, wenn ich – damals noch ein Kind – ihn über Religion oder über den lieben Gott fragte, daß eine Zeit nahe bevorstünde, wo der Menschheit die letzten Stützen fortgerissen würden und ein geistiger Sturmwind alles wegfehen würde, was jemals Hände aufgebaut hätten¹⁰⁸¹.

Mais ce déluge est aussi un déluge culturel intellectuel, dans le sens d'une dégénérescence de la culture telle qu'elle est comprise dans le cadre de la mouvance Fin de Siècle par exemple, dans le sens d'une culture déchue, dont Meyrink écrit : « Zu jeder andern Zeit als der jetzigen, in der fast die gesamte Menschheit vor einer ungeheuren Leere steht... »¹⁰⁸². On observe alors une scène illustrant parfaitement cette idée au début du roman, alors que cette bourgeoisie dont il est question depuis le début se retrouve dans un théâtre pour assister à une pièce dont le lecteur ne connaîtra par la teneur exacte, tue par l'auteur, mais clairement licencieuse. Le protagoniste est choqué par l'acte au point que son équilibre mental n'en tremble :

¹⁰⁷⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.45.

¹⁰⁸⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.57.

¹⁰⁸¹ *Das Grüne Gesicht*, p.70 sq.

¹⁰⁸² *Das Grüne Gesicht*, p.217.

Vor Entsetzen fiel ihm beinahe das Glas aus der Hand. Was war das! War er plötzlich wahnsinnig geworden? [...] Unmöglich konnte das, was er sah, in Wirklichkeit auf dem Podium – hier vor hunderten von Zuschauern, Damen und Herren der noch vor Monaten vornehmsten Kreise - stattfinden¹⁰⁸³.

On pourrait comprendre cette scène comme l'allégorie de l'homme trop sensible – à l'instar de Nietzsche comme vu précédemment avec Broch – en face de la culture moderne. Le protagoniste, après s'être demandé s'il rêvait, et dont le narrateur mentionne le « sentiment d'irréalité »¹⁰⁸⁴ à cet instant (la déréalisation étant un des symptômes de la psychose en psychopathologie), constate rapidement : « Daß heute einem Publikum als selbstverständliches Schauspiel erscheinen konnte, was gestern noch als Gipfel de Unmöglichkeit gegolten hätte, war das Atembeklemmende dabei... »¹⁰⁸⁵. C'est donc une rapide décadence de la culture qui est en jeu ici. Mais le narrateur va plus loin que cette observation d'une crise culturelle contemporaine à l'histoire, faite dans chacun des romans que nous étudions ici :

Ein krankhaftes Gebilde, so kolossal, daß es schließlich einem bis zum Himmel ragenden Tempel geglichen, hatte ein paar Jahrhunderte lang Kultur vorgetäuscht; jetzt fiel es zusammen und legte den Moder bloß¹⁰⁸⁶.

La crise culturelle n'est donc pas conjoncturelle pour le narrateur, mais structurelle : c'est l'essence même de cette culture qui est fausse, sa crise est donc naturellement immanente. Il n'est pas précisé davantage de quelle culture il s'agit ici, mais le plus probable est que ces assertions se rapportent à la culture occidentale chrétienne.

Deux autres observations faites dans le roman sur la crise culturelle du début du XX^e siècle sont encore à mentionner ici. D'une part sur la nature de la crise. Nous avons vu que celle-ci prenait des airs de fin du monde chez Broch par exemple. Meyrink est plus nuancé à ce propos et rejoint la vision jungienne (ainsi que celle de la plupart de ses contemporains) de cette crise, lorsqu'il écrit : « Es braucht ja nicht gleich eine Vernichtung der Erde zu sein, - der Untergang einer alten Weltanschauung ist auch ein Weltuntergang »¹⁰⁸⁷. Nous verrons à ce propos dans la partie suivante sur la « Welterneuerung » que la nouvelle religion annoncée

¹⁰⁸³ *Das Grüne Gesicht*, p.58.

¹⁰⁸⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.59 - traduction pers.

¹⁰⁸⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.60 sq.

¹⁰⁸⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.60.

¹⁰⁸⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.149.

dans le *Livre Rouge*, la « voie de l'à-venir » est à proprement parler une nouvelle « Weltanschauung » venant remplacer celle du christianisme obsolète et déchu. Néanmoins, Meyrink nuance ces propos par une vague intuition de Hauberisser sur la fin de l'humanité :

„Die Menschheit, der ewige Phönix, hat sich im Lauf der Jahrhunderte zu Asche verbrannt,“ fühlte er, wie er so die Augen über die trostlose Gegend schweifen ließ, „ob sie je wohl neu auferstehen wird?“¹⁰⁸⁸

Meyrink laisse donc ouverte la question de la nature de la crise culturelle en question : le crépuscule de la culture est forcément lié à la « Weltanschauung » de celle-ci, et de l'impact qu'elle a sur les individus la composant ; mais ce crépuscule serait-il aussi celui de l'humanité ?

Dans *Der weiße Dominikaner*, le discours sur la crise de la culture repose sur deux piliers rappelant ceux du *Liber Novus* : la sécularisation de la société, ou bien pourrions-nous dire la conscience de fin de l'Eglise chrétienne, et la critique de la culture moderne unilatéralement rationaliste et matérialiste. La sécularisation de la société est exprimée par exemple dans le questionnement rhétorique suivant :

Ist es wirklich die christliche Religion, die berufen sein soll, die Menschheit zu erlösen? Deuten nicht alle Zeichen der Zeit darauf hin, daß die Kirche morsch wird? Wird es wirklich kommen, das tausendjährige Reich? Wohl wächst wie ein riesiger Baum das Christentum, wo aber bleiben die Früchte? Immer größer von Tag zu Tag wird die Schar derer die den Namen Christen tragen, aber immer weniger und weniger sind dessen würdig!¹⁰⁸⁹

Le constat est sans appel: le christianisme a échoué à apporter le salut à l'humanité et se meurt désormais. Mais ce n'est pas le message du Christ qui en est fautif, c'est bien les chrétiens eux-mêmes : nous nous rappelons ici du discours sur l'*imitatio christi* développé dans le *Liber Novus*, témoignant d'une vision similaire entre Jung et Meyrink sur ce sujet. Ainsi donc se répète le message déjà exprimé dans *Das grüne Gesicht* : « ,Welcher Prophet wird dann stark und groß genug sein, ein solches geistiges Ende der Welt aufzuhalten ?!‘ – – – »¹⁰⁹⁰.

Le rationalisme et le matérialisme exacerbés de la culture moderne comme causes de sa crise ne sont qu'évoqués, comme s'il s'agissait ici non pas de points sans importance, mais il est très vraisemblable que Meyrink ne s'épanche pas sur le sujet bien plutôt car il est compris,

¹⁰⁸⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.303.

¹⁰⁸⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.44.

¹⁰⁹⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.101.

à notre avis, comme allant de soi. Ainsi, il écrit symboliquement : « Wie Würmer [...] zernagen sie den Leichnam der materialistischen Weltanschauung, dessen Fäulnisgeruch die Erde verwesen ließe... »¹⁰⁹¹; ou bien, plus loin, lorsqu'il parle du matérialisme et du fanatisme religieux (nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante) comme de Charybde et Scylla : « ... was ist besser, die Pest des Materialismus, die übre die Menschheit gekommen ist, oder dieser fanatische Glaube, der da urplötzlich aus dem Boden wächst und alles zu verschlingen droht? »¹⁰⁹².

c. Rejet de la normalité / critique de la bourgeoisie

Au-dedans de ce constat de crise collective, un élément particulier est à cerner, en plus de ceux déjà soulignés, en raison de sa similitude avec les idées du *Livre Rouge* : la critique de la normalité de l'homme « non-transformé », en raison de son conditionnement social et culturel. Dans *Demian*, cette idée va de pair avec une critique sociale de la bourgeoisie, comme dans la plupart des ouvrages que nous étudions ici :

Jedenfalls ist das Leben eines Säufers oder Wüstlings vermutlich lebendiger als das des tadellosen Bürgers. Und dann – ich habe das einmal gelesen – ist das Leben des Wüstlings eine der besten Vorbereitungen für den Mystiker¹⁰⁹³.

La démarche de transformation de la personnalité décrite dans le roman est en premier lieu une entreprise vitale, en ceci qu'elle permet de devenir « un homme vraiment vivant », c'est-à-dire non-normalisé. L'ouvrage s'ouvre sur ces lignes:

Was das ist, ein wirklich lebender Mensch, das weiß man heute allerdings weniger als jemals, und man schießt denn auch die Menschen, deren jeder ein kostbarer, einmaliger Versuch der Natur ist, zu Mengen tot¹⁰⁹⁴.

La société est donc perçue comme un monstre anthropophage, conçue pour écarter les individus uniques, vivants, et pour tourner les autres en outils aveugles, *normaux car normalisés*, de sa propre entreprise. Ce sont donc deux possibilités qui s'offrent à l'homme moderne : rentrer dans les rangs de la société et perdre son âme, ou bien cheminer sur la voie

¹⁰⁹¹ *Der weiße Dominikaner*, p.102.

¹⁰⁹² *Der weiße Dominikaner*, p.114.

¹⁰⁹³ *Demian*, p.301.

¹⁰⁹⁴ *Demian*, p.235.

de la transformation de soi. Même engagé sur celle-ci, le protagoniste, ayant trouvé le Dieu Abraxas en lui (nous y reviendrons), est mis en garde : « Aber [der Gott] verläßt Sie, wenn Sie einmal tadellos und normal geworden sind »¹⁰⁹⁵. Nous avons ici clairement à faire à un constat très similaire à celui présenté dans le *Liber Novus*, sous des termes parfois identiques.

Le protagoniste est donc pris entre ces deux possibilités, entre les deux mondes aussi, que nous avons évoqués plus haut, et oscille entre « normal » et « différent » - à lire comme « en voie d'individuation ». Les similitudes sont ici aussi frappantes avec la narration que Jung livre de sa jeunesse tiraillée entre « personnalité 1 » et « personnalité 2 ». On lit dans *Demian* :

Du hast gewußt, daß deine « erlaubte Welt » bloß die Hälfte der Welt war, und du hast versucht, die zweite Hälfte dir zu unterschlagen, wie es Pfarrer und Lehrer tun. Es wird dir nicht glücken! Es glückt keinem, wenn er einmal das Denken angefangen hat¹⁰⁹⁶.

Nous voyons ici aussi que Sinclair tente à plusieurs reprises de refouler sa « personnalité 2 » pour rentrer dans les rangs de la société. L'outil de refoulement est ici spécifié : il s'agit de la pensée ! Le parallèle est ici aussi criant avec les vues développées dans le *Liber Novus*, la pensée dirigée étant considérée comme l'outil d'adaptation à la collectivité par excellence. Plus loin, on lit « Ich gehörte wieder einmal ganz der dunklen Welt... »¹⁰⁹⁷, puis un peu après :

Wieder versuchte ich mit innigstem Bemühen, aus Trümmern einer zusammengebrochenen Lebensperiode mir eine „lichte Welt“ zu bauen, wieder lebte ich ganz in dem einzigen Verlangen, das Dunkle und Böse in mir abzutun und völlig im Lichten zu weilen¹⁰⁹⁸.

La narration faite de ce tiraillement dans les *Erinnerungen* de Jung est très semblable, témoignant d'un vécu similaire chez les deux hommes, aboutissant peut être pour cette raison à des discours ressemblants dans le *Livre Rouge* et *Demian*. Ajoutons que c'est vraiment la remise en cause, ou bien la confrontation, avec l'idée de normalité qui est posée par ce vécu d'une dichotomie entre deux personnalités : on a d'une part une personnalité « profonde » dont l'expérience est souvent douloureuse car en opposition avec la morale et les règles sociales, mais vers laquelle l'ego se dirige encore et toujours ; et d'autre part une personnalité considérée comme « aliénée à elle-même », car adaptée à la société – *une personnalité normalisée donc* – dans laquelle l'ego ne parvient pas à se reconnaître sur le long terme.

¹⁰⁹⁵ *Demian*, p.320.

¹⁰⁹⁶ *Demian*, p.282.

¹⁰⁹⁷ *Demian*, p.291.

¹⁰⁹⁸ *Demian*, p.296.

Dans *Der Steppenwolf*, la dissociation se retrouve dans les deux parts, l'homme et le loup, du protagoniste Harry Haller :

Bei Harry hingegen war es anders, in ihm liefen Mensch und Wolf nicht nebeneinander her, und noch viel weniger halfen sie einander, sondern sie lagen in ständiger Todfeindschaft gegeneinander, und einer lebte dem andern lediglich zu Leide, und wenn Zwei in einem Blut und Einer Seele miteinander todfeind sind, dann ist das ein übles Leben¹⁰⁹⁹.

La dissociation exprimée ici est clairement source de souffrance pour le personnage, car ces deux personnalités se tiennent en opposition, et le va-et-vient entre chacune d'entre elles tient bien plus du combat entre les deux que de l'entente harmonieuse tendant à la réconciliation. Ces deux personnalités correspondent tout à fait, si l'on en fait une lecture jungienne, aux deux fonctions psychiques opposées supérieure et inférieure – et, allant plus loin, à la fonction pensée et à la fonction sentiment : « In den 'Menschen' packt er alles Geistige, Sublimierte oder doch Kultivierte hinein, das er in sich vorfindet, und in den Wolf alles Triebhafte, Wilde und Chaotische »¹¹⁰⁰. C'est donc une expérience de dissociation très similaire à celle de Jung, racontée notamment dans le *Livre Rouge*, qu'on retrouve dans *Der Steppenwolf* : on retrouve la part intellectuelle et cultivée, adaptée à la société, et la part où se retrouvent des éléments refoulés de la personnalité, le pulsionnel (donc du côté de la fonction sentiment) et le chaotique, ce dont le Moi du *Livre Rouge* fera l'expérience dans le cratère en fusion du « *Mysterium* », et dans le rapprochement avec la « folie des profondeurs », qui n'est autrement dit que la perte du Moi dans le chaos intérieur. Et comme nous l'avons vu pour Jung, c'est le vécu unilatéral de l'adaptation au monde extérieur par la personnalité 1 qui entraîna son expérience de « perte d'âme » ; plus haut, nous avons aussi déduit de la dissociation de Sinclair dans *Demian* que c'est une expérience similaire, unilatéralement « normale » (dans le refoulement de la part sombre du monde) qui entraîne la mutilation de la totalité psychique. Dans *Der Steppenwolf*, on lit :

Er fühlte sich durchaus als Einzelnen, als Sonderling bald und krankhafter Einsiedler, bald auch als übernormal, als ein geniemäßig veranlagtes, über die kleinen Normen des Durchschnittslebens erhabenes Individuum¹¹⁰¹.

Harry Haller se retrouve par sa part animale mis au ban de la société, et par sa part humaine – qui n'est pas uniquement adaptée, mais s'élève au-dessus de la foule, semblable au

¹⁰⁹⁹ *Der Steppenwolf*, p.46.

¹¹⁰⁰ *Der Steppenwolf*, p.63.

¹¹⁰¹ *Der Steppenwolf*, p.53.

génie –, il dépasse l'unique adaptation au normal, ici exprimé comme médiocre. C'est donc des deux côtés de la norme que se déplace le loup des steppes, qui, de par le dépassement de celle-ci, se permet de la critiquer violemment, toujours assimilée à la petite bourgeoisie de sa ville d'adoption :

Denn dies haßte, verabscheute und verfluchte ich von allem doch am innigsten: diese Zufriedenheit, diese Gesundheit, Behaglichkeit, diesen gepflegten Optimismus des Bürgers, diese fette gedeihliche Zucht des Mittelmäßigen, Normalen, Durchschnittlichen¹¹⁰².

Et justement, l'une des raisons de ce rejet violent est que cette norme – c'est-à-dire pour Harry Haller le vécu unilatéral de l'aspect adaptif de la personnalité à l'extérieur, et donc à la norme –, signifie une perte de l'âme, qu'il exprime par les mots suivants, rappelant ce que nous avons déjà écrit sur *Die unbekannte Größe* :

... so tun und leben und handeln die meisten Menschen Tag für Tag, Stunde um Stunde zwanghaft und ohne es eigentlich zu wollen, machen Besuche, führen Unterhaltungen, sitzen Amts- und Bureaustunden ab, alles zwanghaft, mechanisch, ungewollt, alles könnte ebensogut von Maschinen gemacht werden...¹¹⁰³

On comprend ici que Haller critique la normalité, la bourgeoisie, car leur adaptation leur a fait perdre cette part intérieure qui est la vie : la masse se retrouve transformée en machine, inconsciente totalement : la masse a perdu son âme. Ainsi, et nous y reviendrons, Haller s'éloignera de la norme au fur et à mesure de la transformation de sa personnalité, de son évolution psychologique :

Von der bürgerlichen Seite her gesehen war mein Leben, von jeder solchen Erschütterung zur andern, *ein beständiger Abstieg*, eine immer größere *Entfernung vom Normalen*, Erlaubten, Gesunden gewesen¹¹⁰⁴.

Nous remarquerons pour finir que c'est lors de la descente, de la catabase, que s'effectue l'éloignement du normal, tout comme dans le *Livre Rouge*, lorsque le Moi retrouve son âme au début du *Liber Primus*.

Dans *Das grüne Gesicht*, on retrouve le vécu dissociatif lié à la critique de la normalité au cours de l'évolution psycho-spirituelle du protagoniste, qui fait l'expérience, à certains moments, d'états de déréalisation : « ... wo stak also die Wurzel, aus der dieses fremdartige,

¹¹⁰² *Der Steppenwolf*, p.28 sq.

¹¹⁰³ *Der Steppenwolf*, p.79.

¹¹⁰⁴ *Der Steppenwolf*, p.70 – italiques ajoutés.

blütenlose Reis hervorsproßte, das er sein gegenwärtiges Ich nannte? »¹¹⁰⁵. Cette déréalisation, si l'on veut prendre un terme de symptomatologie, correspond à une désidentification du centre de conscience au Moi. Dans le *Livre Rouge*, ce mouvement de désidentification s'amorce à plusieurs reprises, lorsque le Moi plonge dans de profonds questionnements identitaires, mais ne dépasse que la phase de désidentification au masque social, à la persona, composée dans le vécu unilatéral de la « personnalité 2 » : tout au cours de l'expérience des profondeurs, le Moi reste le Moi, même s'il est souvent attaqué de différentes manières. Chez Meyrink, comme chez d'autres auteurs comme nous le verrons, le mouvement de transformation de la personnalité va plus loin, en ceci que le centre de conscience de l'individu ne se détache pas uniquement du masque social, mais aussi du Moi, pour entraîner une métamorphose plus profonde encore. Dans cette citation de Meyrink, nous en voyons les prémices : le centre de conscience commence à ne plus reconnaître la personnalité qu'il a toujours cru être : la dissociation est donc plus profonde encore. Nous reviendrons sur ces points en étudiant les processus de transformation de la personnalité dans chacun des ouvrages nous intéressant. Ainsi donc, dans *Das grüne Gesicht*, l'identité du protagoniste vient à se relativiser, tout comme, de par son lien à celle-ci, la notion de normalité : nous avons vu plus haut que Hauberrisser constate la décadence de la culture dans laquelle il se trouve en observant un spectacle indécent entraînant une réflexion selon laquelle il ne pouvait croire que « ce qui était encore hier le summum de l'impossible, se trouve être aujourd'hui une pièce allant de soi »¹¹⁰⁶ pour le public concerné par la narration. De même, la santé mentale se trouve relativisée, puisqu'elle est dépendante, dans la conception qu'en fait la science psychiatrique moderne, de cette norme :

Ein plötzliche Denkänderung des Menschen und ein Beben der Erde kann wohl gleiche Ursache haben, - aber daß da seine die Ursache des andern wäre, ist vollkommen ausgeschlossen, so plausibel es auch dem 'gesunden' Verstand dünken mag¹¹⁰⁷.

Les guillemets relativisant l'adjectif « sain » pourraient paraître anodins au lecteur – ils ne le sont pas, ce qui se vérifiera dans la suite de notre étude.

Le protagoniste, dans son évolution personnelle, se détache donc de sa propre personnalité et des normes sociales décadentes de son siècle. Le parallèle au discours développé dans le *Livre Rouge* est assez évident, et se précise encore dans la transformation de la vision qu'Hauberrisser jette sur l'homme moderne. S'il est au départ étonné par le

¹¹⁰⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.137.

¹¹⁰⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.60 – traduction personnelle.

¹¹⁰⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.153.

changement de valeurs causé par la crise de la culture, il se rend peu à peu compte, comme le Moi du *Liber Novus*, que l'homme moderne a perdu son âme : « ... Geschöpfe, die keine Seele mehr haben und deshalb der Inbegriff des Verabscheuungswürdigen sind für die Menge, die nie eine Seele haben wird... »¹¹⁰⁸. Et donc, si l'homme moderne n'est pas transformé en machine dans *Das grüne Gesicht*, c'est en fantôme ignorant qu'il se trouve représenté : le personnage énigmatique au visage vert, entité supérieure plus ou moins incarnée, s'avère, au cours de l'acquisition de connaissance psychologique et spirituelle des protagonistes, plus humain que l'homme moderne : « Er ist kein Gespenst, und wenn er auch einmal zu dir kommen wird wie ein gespenst, so fürchte dich nicht, er ist der einzige Mensch auf Erden, der kein Gespenst ist »¹¹⁰⁹. L'homme « normal » est donc ici aussi considéré comme ayant perdu son âme, l'entraînant dans une vie inhumaine, dans une sorte de sommeil qu'il prend pour la réalité. On retrouve ici l'allégorie de la caverne de Platon, ou celle, ésotérique, de l'homme endormi, piégé par le voile des illusions (le « Māyā » de la philosophie védique), et l'idée de son potentiel éveil¹¹¹⁰ :

Die Träumenden unter ihnen sehen durch die Maschen eine vergiftete Welt, - sie erblicken nur irreführende Ausschnitte, richten ihr Handeln darnach ein und wissen nicht, daß diese Bilder bloß sinnloses Stückwerk eines gewaltigen Ganzen sind. Diese ‚Träumer‘ sind nicht, wie du vielleicht glaubst, die Phantasten und Dichter – es sind die Regsamten, die Fleißigen, Ruhelosen der Erde, die vom Wahn des Tun's Zerfressen [...]. Sie wähnen wach zu sein, aber das, was sie zu erleben glauben, ist in Wahrheit nur Traum...¹¹¹¹

L'homme normal, l'homme moderne, est ici un être « endormi » vivant dans une illusion constante. C'est donc aussi la question de la connaissance qui est ici touchée : un des personnages « éveillés » du roman, qui illustre ce processus de développement psychospirituel à travers la métaphore d'une transposition de deux lumières en l'homme, dit : « Aber es ist ja alles falsch, was ein Mensch glaubt, solange die Lichter in ihm noch nicht umgestellt sind... »¹¹¹². La norme est donc ici le sommeil psychologique et spirituel et par conséquent l'erreur constante, l'ignorance constante – cela touche naturellement aussi la science moderne, comme nous le verrons bientôt. Selon les personnages évolués du roman, une telle vie

¹¹⁰⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.57.

¹¹⁰⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.71.

¹¹¹⁰ Voir par exemple Metzner, Ralph. *The Unfolding Self: Varieties of Transformative Experience*. Ross: Pioneer Imprints, 2010., p.20 sqq.

¹¹¹¹ *Das Grüne Gesicht*, p.247.

¹¹¹² *Das Grüne Gesicht*, p.237.

(correspondant à l'appréhension unilatérale du monde dans le *Livre Rouge*) ne vaut pas vraiment la peine d'être vécue :

... du brauchst nur sein wie ein gewöhnlicher Mensch. – Aber was ist damit gewonnen ? Du bleibst ein Gefangener im Kerker deines Leibes, bis der Henker ‚Tod‘ dich zum Richtblock schleppt¹¹¹³.

Cette vision est très similaire dans *Der weiße Dominikaner*. Le protagoniste a l'impression dès le début que: « ... in mir wohnt ein uralter Mann, und nur mein Leib scheint Jung zu sein ! »¹¹¹⁴. La ressemblance de vécu est frappante avec la description que fait Jung de sa dissociation dans les *Erinnerungen*. Et comme cette facette de la personnalité 2 de Jung sera représentée dans le *Livre Rouge* par Philémon, cette facette similaire sera représentée par le « Ahnherr », l'ancêtre, dans *Der weiße Dominikaner*, lorsque le centre de conscience du protagoniste commence à se désidentifier du Moi :

Es gab Augenblicke, wo ich mir sagen mußte : das bist nicht mehr du selbst ; ein Wesen, dessen Ursprung und Dasein Jahrhunderte zurückliegt vor dem deinigen, tritt unaufhaltbar immer tiefer in dich ein, ergreift von deiner Hülle Besitz und wird von dir bald nichts mehr übrig gelassen haben, al seine im Reiche der Vergangenheit frei schwebende Erinnerung auf die du zurückschauen kannst wie auf die Erlebnisse eines vollkommen dir Fremden. ‚Es ist der Ahnherr‘, begriff ich, ‚der in dir aufersteht‘¹¹¹⁵.

C'est donc, dans une lecture jungienne, ce que Jung nommera plus tard l'inflation psychique – l'identification à un archétype, ici la personnalité mana – dont il s'agit ici. On retrouve ce vécu dans le *Livre Rouge* lorsque le Moi se rend compte que l'ensemble de l'expérience lui fut dictée par Philémon et qu'il ne s'est pas encore désidentifié de lui.

Et comme dans *Das grüne Gesicht*, la personnalité à laquelle s'identifie le Moi avant de relativiser son ego appartient à la communauté normale « endormie », vivant la vie en prenant le voile de Māyā pour une réalité, regardant les ombres danser sur le mur de la caverne comme la réalité¹¹¹⁶ : « Nur wer noch wähnt, wie du und ich, der lädt die eine Bürde auf sich oder die andere »¹¹¹⁷. L'homme normal, l'homme moderne, est donc vu ici de la même manière que dans l'ouvrage précédent. Et de la même manière donc, le savoir dont il dispose

¹¹¹³ *Das Grüne Gesicht*, p.252.

¹¹¹⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.24.

¹¹¹⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.87.

¹¹¹⁶ Voir l'allégorie de la caverne de Platon : Platon, *La République*. Dans *Œuvres Complètes, Tome I*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1940.

¹¹¹⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.69.

est erroné, littéralement nul. Le baron, parlant de son père en cours d'éveil psycho-spirituel, dit :

Er besaß ein ungeheures Wissen, und was ein Kopf ausdenken kann, das hat er ausgedacht. Eines Tages blickte er mich lange an, klappte ein dickes Buch zu, in dem er gerade gelesen hatte, warf es auf dem Boden (seitdem hat er nie mehr ein Buch in die Hand genommen) und sagte zu mir: ‚Bartholomäus, mein Junge, ich habe nunmehr erkannt, daß alles Blödsinn ist. Das Gehirn ist die überflüssigste Drüse, die der Mensch besitzt!¹¹¹⁸

En approchant cette réflexion sur la connaissance erronée de l'homme normal au sein de la critique de la normalité faite dans ces ouvrages, nous abordons un aspect important de ceux-ci, dont la transtextualité avec le *Livre Rouge* est majeure : la critique de la science moderne.

d. La critique de la science

Dans *Demian*, la critique de la science moderne se fait au-dedans de la critique du matérialisme et du progrès technique, comme nous l'avons vu plus haut, alors que Demian explique que l'Europe n'a qu'étudié et construit des usines pendant un siècle, en parallèle au processus de sécularisation de la société, tout cela n'aboutissant qu'à la destruction. Cette vision se prolonge dans *Der Steppenwolf* :

Da wohnt dieser Mann, dachte ich, und tut Jahr um Jahr seine Arbeit weiter, liest und kommentiert Texte, sucht nach Zusammenhängen zwischen vorderasiatischen und indischen Mythologien und ist vergnügt dabei, denn er glaubt an den Wert seines Tuns, er glaubt an die Wissenschaft, deren Diener er ist, er glaubt an den Wert des bloßen Wissens, des Aufpeitscherns, denn er glaubt an den Fortschritt, an die Entwicklung. [...] er sieht nichts davon, wie rings um ihn der nächste Krieg vorbereitet wird, er hält Juden und Kommunisten für hassenswert, er ist ein gutes, gedankenloses, vergnügtes, sich wichtig nehmendes Kind, er ist sehr zu beneiden¹¹¹⁹.

¹¹¹⁸ *Der weiße Dominikaner*, p.46.

¹¹¹⁹ *Der Steppenwolf*, p.79 sq.

Ici, l'homme dont il est question est un professeur – la critique s'adressant donc aussi à la bourgeoisie. Ses recherches semblent très similaires à celles faites par Jung ou Lang, le psychanalyste de Hesse. Ce n'est donc plus uniquement la science en général qui est visée comme dans *Demian*, c'est le domaine plus spécifique des sciences humaines, qui est réduit à des enfantillages dont la valeur est littéralement nulle. On retrouve ici les critiques que Jung émet dans le *Liber Novus* sur la science moderne, sur le savoir livresque etc. Il est important de souligner que ici encore, ce n'est pas uniquement la valeur nulle de la science qui est critiquée, mais la notion de progrès technique ou intellectuel est elle-même relativisée, en ceci qu'elle aboutit à la destruction : la guerre. Celle-ci est prédite ici, ce que nous verrons dans la prochaine partie de notre étude.

La critique de la science moderne est plus appuyée, bien que plus subtilement, dans *Die unbekannte Größe* de Broch, puisqu'il s'agit d'un des grands thèmes du roman. Ici, c'est le processus de développement psychologique de Richard, le protagoniste, qui doit être lu comme une critique de la science moderne rationaliste – un processus de développement que le lecteur observe à travers le prisme de la relation du personnage à la science et à ses sentiments. On lit au début de l'ouvrage:

In der Wissenschaft gibt es zwei Wege, etwas zu erreichen: entweder den Weg des hysterischen Fortschritts und der hochfliegenden Gedanken, Typus Weitprecht, oder den der gesunden Reaktion. Ich, für meinen Teil, ich habe mich für den letzteren entschieden. Ich bin jederzeit bereit, mich bis auf Newton, ja, wenn Sie wollen, bis auf Descartes zurückzuziehen und alles, was nachher kann, als hysterischen Hirngespinnst abzutun¹¹²⁰.

Ici aussi, le progrès technique est considéré négativement. Et dès le début, le protagoniste se détache de la science moderne, dans laquelle il ne se reconnaît pas, qu'il compare à de l'hystérie. Ce qu'il critique en réalité, c'est l'appréhension irrationnelle de l'accès à la connaissance, que représente le personnage de Weitprecht. Richard s'inscrit donc dans une tradition tout à fait rationaliste, dans la ligne du fameux « cogito ergo sum » attribué fautiveusement à Descartes. Peu à peu, Richard comprendra, en tombant amoureux, que la science n'est pas la seule forme d'accès à la connaissance, et que le savoir de la science est limité de manière inhérente. Nous étudierons cela plus en détail dans la partie sur l'accès à la connaissance par l'intérieur. Le virage se fait par une formule bienheureuse de Broch, simple

¹¹²⁰ *Die Unbekannte Größe*, p.38.

dans sa profondeur et agrémentée d'une touche d'humour subtil : « Denn das Ziel der Erkenntnis liegt außerhalb der Erkenntnis. Jedenfalls liegt es außerhalb des Instituts »¹¹²¹.

Il nous faut ajouter qu'une particularité de la science moderne est attaquée en outre dans le roman : son aspect misogynie. La science y est décrite comme une matière d'homme, et les femmes y travaillant sont regardées de haut par les scientifiques du roman :

Ilse schaute etwas betreten auf Richard. [...] Er starrte nämlich das ragende Teleskop an, als hätte er es noch nie gesehen, es war ihm überraschend peinlich, und er bedauerte, Ilse hergeführt zu haben. ‚Eigentlich ist es wirklich kein weiblicher Beruf‘, sagte Ilse...¹¹²²

Ces observations s'inscrivent dans la lignée de celles faites par Jung sur la fonction pensée et la fonction sentiment, exprimées dans le *Livre Rouge* par la symbolique des personnages : c'est un vieil homme qui étudie dans le chapitre « Le château dans la forêt », c'est Élie qui représente la « pré-pensée », alors que Salomé et Marie symbolisent respectivement l'érotisme et l'amour.

Dans *Die Verzauberung*, la critique de la science est exprimée de manière analogue : le narrateur raconte avoir abandonné la recherche médicale et s'être installé comme médecin de campagne après avoir reconnu la vanité de sa première vocation¹¹²³. En outre, la médecine, dans son effectivité, y est relativisée en face du savoir ésotérique de Mutter Gisson :

Nicht etwa, daß sie die ärztliche Wissenschaft verachtet, sie tut es nicht mehr als ich, untrüglich indes weiß sie deren Grenzen, und daß ich dies anerkannte, hat mir nicht nur ihre Freundschaft, sondern auch wertvolle Hilfe eingetragen¹¹²⁴.

Nous reviendrons sur le savoir de Mutter Gisson dans la partie de notre étude consacrée à l'accès à la connaissance par l'intérieur.

La critique de la science moderne est quasiment absente des ouvrages de Meyrink que nous étudions. Encore une fois, nous postulerons que ce n'est pas par manque d'intérêt, mais bien plutôt car Meyrink, par sa disposition et ses connaissances ésotériques, considère la relativisation de la science moderne comme allant de soi. Nous trouvons malgré cela la mention suivante dans *Das grüne Gesicht*:

¹¹²¹ *Die Unbekannte Größe*, p.107.

¹¹²² *Die Unbekannte Größe*, p.93.

¹¹²³ *Die Verzauberung*, p.9 sq.

¹¹²⁴ *Die Verzauberung*, p.37.

... aber jetzt erhob das grauenhafteste aller Phantome, längst schon zu lauerndem Leben erweckt durch den Fäulnishauch einer verwesenden Scheinkultur, sein Medusenhaupt vollends aus dem Abgrund und höhnte der Menschheit ins Gesicht, daß es nu rein Rad der Qual gewesen war, das sie im Kreise getrieben hatte im Wahn, dadurch für kommende Geschlechter die Freiheit zu gewinnen, - und weiter treiben würde trotz Wissen und Erkenntnis für alle Zeiten¹¹²⁵.

Nous voyons bien que les choses dont il est question ici, les grands mouvements souterrains de l'histoire de l'humanité, sont incomparablement surpuissantes face à la science et à ses découvertes, ce qui vient confirmer notre postulat.

e. La Grande Guerre, son prophétisme, et son rôle cathartique

Revenons maintenant au constat de « Weltuntergang » défendu par les protagonistes de *Demian*. Tout comme dans le *Livre Rouge*, un événement d'une ampleur sans précédent est prédit (prophétisé !) dans la narration, un événement qui viendra sonner le glas de cette culture moderne en crise et – nous le verrons plus bas – préparer une nouvelle ère culturelle : la Grande Guerre. Soulignons qu'il s'agit ici, en partie de par les dimensions inédites de l'événement, d'un des épisodes les plus présents dans les discours littéraires de l'époque¹¹²⁶ - il est souvent dit qu' « on n'avait jamais autant écrit qu'en août 1914 » ; pas moins de 50000 poèmes de guerre auraient été écrits dans l'Empire Allemand en août 1914 selon Heike Gfrereis, directrice du musée des archives littéraires de Marbach¹¹²⁷. Certains auteurs auront

¹¹²⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.43 sq.

¹¹²⁶ Nous renvoyons ici, à des fins de contextualisation, aux études suivantes : Bihl, Wolfdieter. *Der Erste Weltkrieg 1914–1918: Chronik – Daten – Fakten*. Wien: Böhlau, 2010 ; Kreis, Georg. *Insel der unsicheren Geborgenheit. Die Schweiz in den Kriegsjahren 1914–1918*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2014; Rossfeld, Roman; Buomberger, Thomas. *14/18. Die Schweiz und der Grosse Krieg*. Baden: Hier und Jetzt Verlag, 2014; Leonhard, Jörn. *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkrieges*. München: Verlag C.H. Beck, 2014; Neitzel, Sönke. *Blut und Eisen. Deutschland im Ersten Weltkrieg*. Zürich : Pendo Verlag, 2003; Et plus particulièrement pour la présence de l'événement dans les discours d'intellectuels et d'auteurs de cette époque : Rötzer, Hans Gerd. *Geschichte der deutschen Literatur: Epochen, Autoren, Werke*. 2., veränd. und erw. Auflage. Bamberg: Buchner, 2000; Rürup, Reinhard. « Der ‚Geist von 1914‘. Kriegsbegeisterung und Ideologisierung des Krieges im Ersten Weltkrieg ». *Ansichten vom Krieg. Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*. Bernd Hüppauf (ed.). Königstein/Taunus 1984, S. 1–30; Flasch, Kurt. *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Berlin, 2000; Mommsen, Wolfgang J. (ed.). *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*. München, 1999; Schneider, Uwe; Schumann, Andreas (eds.). *Der Krieg der Geister. Erster Weltkrieg und literarische Moderne*. Würzburg, 2000; Schöning, Matthias. *Versprengte Gemeinschaft. Kriegsroman und intellektuelle Mobilmachung in Deutschland 1914–33*. Göttingen, 2009.

¹¹²⁷ <https://www.goethe.de/de/kul/lit/20385320.html>

vécu les tranchées, et les auront décrites dans leurs ouvrages, comme Ernst Jünger ou Erich Maria Remarque, et beaucoup d'autres auteurs germanophones auront noirci d'innombrables pages à ce sujet, citons entre autres Thomas Mann, Georg Trakl, Alfred Döblin, Franz Kafka...

Max Demian dit à ce propos dans le roman de Hesse : « Was kommen wird, ist unausdenklich. Die Seele Europas ist ein Tier, das unendlich lang gefesselt lag. Wenn es frei wird, werden seine ersten Regungen nicht die lieblichsten sein »¹¹²⁸. Cette guerre, n'arrivant qu'à la toute fin de la narration, est sue par des visions prognostiques, ouvertement qualifiées de « prophétiques », par Demian et sa mère. Ainsi : « ich habe seit damals dreimal neue Anzeichen gesehen. Es wird also kein Weltuntergang, kein Erdbeben, keine Revolution. Es wird Krieg »¹¹²⁹. Une vision, tout à fait comparable aux visions de déluge de Jung, annonçant la Grande Guerre, est décrite par Sinclair dans les dernières pages du roman¹¹³⁰, en écho à une première vision tout aussi similaire de Demian: « Mir hat geträumt, ich stieg eine Leiter hinauf, an einem Baumstamm oder Turm. Als ich oben war, sah ich das ganze Land, es war eine große Ebene, mit Städten und Dörfern brennen »¹¹³¹. À la question de Sinclair, curieux de savoir si Demian avait interprété cette vision comme se rapportant à lui, Demian répond :

Auf mich ? Natürlich. Niemand träumt, was ihn nicht angeht. Aber es geht mich nicht allein an, da hast du recht. Ich unterscheide ziemlich genau die Träume, die mir Bewegungen meiner eigenen Seele anzeigen, und die anderen, sehr seltenen, in denen das ganze Menschenschicksal sich andeutet¹¹³².

Ce n'est donc pas uniquement la vision ici présentée, mais aussi la réaction à celle-ci, et son interprétation, qui rappellent étrangement celles présentées par Jung à sa vision d'octobre 1913. Cette guerre, et cela permettra d'introduire la prochaine sous-partie de ce chapitre, est conçue ici comme un événement cathartique, en ceci qu'elle est une fin appelant à un nouveau début, à une « Welterneuerung ». Demian dit: « Die Welt will sich erneuern. Es riecht nach Tod. Nichts Neues kommt ohne Tod »¹¹³³. Nous avons vu dans la partie sur la critique de la science moderne que la guerre, il s'agit cette fois-ci de la seconde guerre mondiale, est prédite dans *Der Steppenwolf* – mais sans l'ambiance prophétique que nous retrouvons dans *Demian* ou dans *Le Livre Rouge*.

¹¹²⁸ *Demian*, p.350.

¹¹²⁹ *Demian*, p.360.

¹¹³⁰ Voir *Demian*, p.363 sq.

¹¹³¹ *Demian*, p.356 sq.

¹¹³² *Demian*, p.357.

¹¹³³ *Demian*, p.357.

Ces éléments sont absents de la narration de *Die unbekannte Größe*, et seulement à lire en filigrane, encore ici pour la seconde guerre mondiale, dans *Die Verzauberung*. Ici, c'est le personnage de Marius Ratti qui arrive dans le village, disposant d'une connaissance secrète¹¹³⁴, comparable dans sa nature, mais pas dans sa puissance, à celle de Mutter Gisson, et qui regroupe les villageois autour de lui, se présentant ainsi comme un guide spirituel et politique, une sorte de gourou, de la petite communauté. Peu à peu, la collectivité se radicalise, s'arme, et leur aliénation culminera dans la scène de psychose collective à l'occasion du rituel sacrificiel. Nous reviendrons sur ce point dans la partie de notre étude portant sur les figures christiques dans le cadre du dépassement de la crise collective. Mais soulignons qu'il s'agit ici d'une référence à Hitler, que Jung compare à un prophète – en ceci qu'il incarna dans une certaine mesure, dans la conscience collective, cet archétype. Il y a donc la prophétie, de par l'analogie avec Marius Ratti, d'une catastrophe collective à venir, d'une psychose de masse aboutissant à un massacre : il s'agira de la seconde guerre mondiale et ses atrocités.

Dans *Das grüne Gesicht*, dont la narration se déroule en 1916, il est raconté que plusieurs personnages ont pressenti ou prophétisé l'arrivée de la Grande Guerre. Le narrateur explique sur Hauberrisser:

Schon lange vor dem Kriege hatte er diesen unheimlichen seelischen Druck an sich erfahren, nur war es damals noch möglich gewesen, ihn durch Arbeit oder Vergnügen zeitweilig zu unterdrücken; er hatte ihn als Reisefieber, als nervöse Launenhaftigkeit, als Begleiterscheinung falscher Lebensführung gedeutet, dann später, als die Blutfahne über Europa zu flattern begann: als Vorahnung der Ereignisse¹¹³⁵.

On retrouve une grande similarité avec l'expérience de Jung, racontée dans les premières pages du *Liber Novus*. De la même manière, Hauberrisser avait interprété ces signes comme étant personnels, puis avait compris avec le déclenchement de la guerre qu'ils se rapportaient à la collectivité. Eva dit plus loin de son père qu'il lui parla d'une fin du monde avant de mourir. Lorsque la guerre éclata : « ... da dachte ich, mein Vater hätte prophetisch die Zukunft

¹¹³⁴ *Die Verzauberung*, p.42.

¹¹³⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.43.

geschaut und auf das große Blutbad angespielt – »¹¹³⁶. On voit que Jung, Hesse et Meyrink partagent cette ambiance prophétique de la guerre.

Celle-ci ayant déjà commencé dans *Das grüne Gesicht*, il est néanmoins question d'une autre catastrophe à venir, toujours ressentie de manière prophétique par certains personnages – et il semblerait que cette destruction soit plus grande encore, se rapporte encore plus à la fin d'un monde dans sa globalité :

Sofort sprang das Motiv auf Klinkherbogk über und weckte in ihm die Vision eines kommenden Weltuntergangs. Mit eintöniger Stimme, als läse er geistesabwesend etwas vor, sprach er zur Wand hin: ‚Ich sehe einen Sturmwind über die Erde, der da machet, daß alles, was aufrecht steht, ein Wagrechtes wird unter seiner Wut und eine Wolke gliegender Pfeile. Er reißet die Gräber auf, und die Leichensteine und Schädel der Toten sind gleich einem Hagelschauer, der in der Luft fegt. [...] Und das um der Gerechten willen, die die lebendige Taufe haben¹¹³⁷.

S'il ne s'agit pas ici d'un déluge tel que le vit Jung, c'est bien par une catastrophe naturelle que s'exprime la destruction du monde. Celle-ci ne se passera pas en vain, puisqu'elle profitera aux « justes qui ont le baptême vivant » : la catastrophe n'est pas que destruction donc, mais aussi un événement cathartique. Ceci se répète plus loin :

Ich weiß, daß eine furchtbare, erschütternde Zeit kommt, der ein Sturm vorangehen wird, wie ihn die Welt nie gesehen hat, - es ist mir gleichgültig, ob ich diese Zeit erleben werde, aber ich bin froh, daß sie kommt !¹¹³⁸

De la même manière, Pfeill, un ami d'Hauberrisser, raconte à la fin du roman qu'un vieux juif a prophétisé un déluge à venir :

Neulich wieder hat er vorausgesagt, es käme eine schreckliche Katastrophe über Europa, damit eine neue Zeit vorbereitet werde. - - - Er freut sich, sagt er, daß er dabei mit zu Grunde gehen darf, denn dann würde es ihm gegönnt sein, die vielen Toten, die hinübergehen, ins Reich der Fülle zu führen. - - Mit der Katastrophe hat er vielleicht nicht so unrecht. - - - Du siehst ja, wie es hier zugeht. - - - Amsterdam erwartet die Sintflut. - - - Die ganze Menschheit ist toll geworden¹¹³⁹.

¹¹³⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.72.

¹¹³⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.104 sq.

¹¹³⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.292.

¹¹³⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.320 sq.

Nous voyons donc encore une fois qu'une catastrophe mondiale est prophétisée, comme dans le *Livre Rouge*, que celle-ci n'est pas qu'une fin, mais aussi un nouveau début, et remplit un rôle de catharsis, que cette catastrophe s'annonce comme un déluge, et que l'état psychique de l'humanité est lié à cette catastrophe. Il n'est pas clair si celle-ci est une conséquence ou une cause de la folie collective, mais catastrophe et folie collective sont intriquées. La folie dont il est question est un peu différente de celle racontée dans le *Livre Rouge*, où l'homme moderne a perdu son âme – où donc la collectivité moderne a perdu son âme. Dans *Das grüne Gesicht*, cette perte d'âme est aussi une réalité, comme nous l'avons vu. En revanche, L'état de santé mentale collectif s'aggrave car il tourne à la fin du roman en folie religieuse, en psychose collective, tout comme dans *Die Verzauberung* et *Der Weiße Dominikaner*. Nous voyons donc que toutes ces thématiques sont très présentes chez tous ces différents auteurs et que les similitudes avec le discours du *Livre Rouge* sont importantes : la crise de la culture moderne et ses facteurs (sécularisation de la société, perte de l'âme, appréhension unilatéralement rationaliste et matérialiste du monde, décadence de la culture), critique de la normalité, critique de la science moderne, prophétisme de la grande guerre ou d'une catastrophe à venir (selon les mêmes images de déluge) et rôle cathartique de cette catastrophe. Nous allons maintenant voir que cette ambiance de « Weltuntergang » précède l'idée d'une « Welterneuerung » chez ces différents auteurs comme chez Jung.

2 – UNE LITTÉRATURE DE DÉPASSEMENT : LE NIVEAU COLLECTIF

Nous avons vu précédemment qu'il est question dans chacun des ouvrages étudiés, comme dans le *Livre Rouge*, d'une crise de la culture, prenant des aspects de « Weltuntergang ». Nous avons aussi analysé les similitudes entre ces différents discours de fin du monde, atteignant tous leur apogée dans la prédiction d'une catastrophe souvent placée sous le signe du déluge. Néanmoins, celui-ci ne semble pas être une fin, mais aussi la possibilité d'un nouveau début placé sous de meilleurs augures – d'un renouveau –, la catastrophe remplissant ainsi le rôle de catharsis, tout comme dans le discours du *Livre Rouge*. Nous allons donc étudier et comparer maintenant les discours de ces différents ouvrages sur le renouveau culturel indiqué par l'idée de fin du monde, ou l'idée de crise culturelle analysée précédemment, sous ses différents aspects.

a. « Die Welterneuerung » : l'arrivée d'une nouvelle ère dans le *Liber Novus*

Il est fondamental de lire le *Livre Rouge* en le replaçant dans son contexte historique, bien sûr, mais aussi, et avant tout, de prendre en considération la temporalité astrologique de sa production, soulignée dans la narration de l'ouvrage. En effet, si le *Livre Rouge* est le produit d'une époque donnée, le début du XX^e siècle, duquel il est indissociable, notamment en raison du rapport entre l'expérience personnelle et l'expérience collective (crise personnelle – crise de la culture ; dépression – guerre etc.), il est avant tout, dans l'esprit de Jung, le produit d'une époque bien plus large, astrologique : les « mois platoniciens ». On lit par exemple :

Als der Monat der Zwillinge zu Ende war, da sprachen die Menschen zu ihrem Schatten: „Du bist ich“, denn sie hatten zuvor ihren Geist als eine zweite Person um sich gehabt. So wurden die zwei eins, und durch diesen Zusammenstoß brach Gewaltiges hervor, eben der Frühling des Bewusstseins, den man Kultur nennt und der bis zur Zeit des Christus anhielt. Der Fisch aber bezeichnete den Augenblick, wo das Geeinte sich trennte, nach dem ewigen Gesetze des Gegenlaufes, in eine Unterwelt und Oberwelt. [...] Der Christus warf das Untere zur Hölle, denn es strebt dem Guten entgegen. Das musste so sein. Aber nicht für immer kann Getrenntes getrennt bleiben. Es wird sich wieder einigen, und bald ist der Monat der Fische erschöpft¹¹⁴⁰.

Il faut donc comprendre que toute l'entreprise de Jung n'est pas considérée par lui comme isolée dans le temps, ou apparaissant à une période fortuite : c'est le fruit d'une époque spécifique, le passage de l'ère des Poissons à l'ère du Verseau¹¹⁴¹. C'est aussi, selon lui, ce moment astrologique qui est la cause des spécificités de la période historique : crise de la culture, guerre, etc. On peut ainsi considérer que, dans cette logique, le passage de l'ère des Poissons à l'ère du Verseau entraîne les instabilités mondiales au niveau macrocosmique et les instabilités personnelles au niveau microcosmique. Dans la citation ci-dessus, on peut

¹¹⁴⁰ *LN*, p.313 ; « Lorsque l'ère des Gémeaux fut accomplie, les hommes parlaient ainsi à leur ombre : 'Tu es moi', car auparavant ils avaient eu leur esprit autour d'eux comme une seconde personne. Les deux devinrent un et par cette collision advint quelque chose d'infiniment puissant, à savoir le printemps de la conscience, que l'on appelle la civilisation, et qui dura jusqu'à l'avènement du Christ. L'ère des Poissons désigne le moment où ce qui avait été réuni se sépara en un monde inférieur et un monde supérieur, conformément à la loi éternelle de l'alternance des contraires. [...] Le Christ avait rejeté tout l'inférieur en enfer, car cela allait à l'encontre du bien. Il devait en être ainsi. Mais ce qui est séparé ne peut le rester pour toujours. Les opposés se réuniront à nouveau, et l'ère des Poissons sera bientôt épuisée elle aussi. » *LR*, p.447 – voir aussi *LN*, p.313 n.269, n.270 / *LR*, p.447 n.273, n.274; *LN*, p.313 n.271 / *LR*, p.448 n.275.

¹¹⁴¹ Concernant l'astrologie dans le *Livre Rouge*, voir l'excellent ouvrage de Liz Greene, *The Astrological World of Jung's Liber Novus*. Merci à Sonu Shamdasani pour cette indication précieuse dans le cadre de mon travail.

observer que Jung conçoit son projet dans une inscription totale dans la dynamique plus large des mouvements psychiques collectifs en cours dans chaque ère platonicienne : l'ère des Poissons, correspondant culturellement au développement mondial du christianisme, a vu se diviser en paires d'opposés ce qui était uni dans l'ère des Gémeaux et rejeter le mal en enfer (et ainsi vu l'homme refouler cette part de lui-même) ; le mouvement inverse doit se passer lors de la transition à l'ère du Verseau : ce qui était séparé doit à nouveau se réunir : ici se trouve la justification astrologique du projet de réunion des opposés constituant l'essence de l'œuvre de Jung, découverte lors de l'expérience ayant mené au *Liber Novus*.

Soulignons d'autre part que ces observations impliquent une actualité extraordinaire pour le *Livre Rouge* : si, comme le souligne Jung dans *Aion*, « le commencement du prochain éon devrait survenir entre 2000 et 2200 selon le point de départ retenu »¹¹⁴², c'est ainsi le lecteur actuel qui est concerné par la révélation portée par le discours du *Liber Novus*, et sa date de parution relève en quelque sorte de la synchronicité. Sous ce point de vue donc, dans ces spéculations, la crise culturelle et son dépassement, révélés dans la narration d'un côté, et la crise personnelle et le développement de la personnalité narrés dans le discours d'un autre côté, se trouvent être les symptômes du changement d'ère platonicienne au niveau du macrocosme et au niveau du microcosme. Le pendant macrocosmique à la crise de Jung et à son dépassement par la voie du milieu est donc la fin du christianisme et ses manifestations annexes dans la culture, ainsi que le passage religieux à une spiritualité postchrétienne : la voie de l'à-venir¹¹⁴³.

La révélation que constitue le *Livre Rouge* annonce sur ce point que l'homme doit, maintenant que l'Eglise n'est plus à même de remplir cette mission, faire le chemin lui-même, à l'intérieur de lui-même, et suivre la voie du milieu de la même manière que le Moi de la narration l'a fait : l'*imitatio christi* telle qu'entendue par Jung doit être suivie par la collectivité pour pallier à la crise collective, chacun a sa propre responsabilité quant à la crise collective et personnelle, ainsi que concernant leur dépassement : les hommes doivent devenir les « hôtes des Dieux » en eux-mêmes¹¹⁴⁴. C'est donc en cette « voie de l'à-venir » que consiste le dépassement de la crise collective, la « *Welterneuerung* » proposée par le *Liber Novus*. Voyons désormais de quelle manière cette idée est exprimée dans les ouvrages de Hesse, Broch et Meyrink, et s'il est possible d'établir des ruptures et des continuités avec le discours du *Livre Rouge*.

¹¹⁴² *GW* 9 II §149 n.88 ; voir aussi *LN*, p.313 n.270 / *LR*, p.447 n.274.

¹¹⁴³ Voir à ce sujet Maillard, Christine. « 'La voie de l'à-venir' : Du discours prophétique dans le *Livre Rouge* de C.G. Jung. »

¹¹⁴⁴ Voir *LN*, p.356 ; *LR*, p.616.

b. Welterneuerung : L'arrivée d'une nouvelle ère / d'une nouvelle religion

Dans *Demian*, la similarité est grande, ce qui s'explique encore une fois par la proximité entre Lang et Hesse pendant la conception de l'ouvrage – Lang ayant certainement eu vent par Jung de certaines idées développées dans le *Livre Rouge*. On lit :

Unser neue Glaube, für den wir jetzt den Namen des Abraxas wählen, ist schön, lieber Freund. Er ist das Beste, was wir haben. Aber er ist noch ein Säugling! Die Flügel sind ihm noch nicht gewachsen¹¹⁴⁵.

Ici, Pistorius (rappelons que le personnage représente Lang) annonce que le Dieu des personnages qui sont sur le chemin de développement psycho-spirituel dont il est question dans le roman est Abraxas, dont Pistorius dit aussi : « unser Gott heißt Abraxas, und er ist Gott und ist Satan, er hat die lichte und die dunkle Welt in sich »¹¹⁴⁶ ; donc qu'il regroupe en lui les opposés. On retrouve littéralement le « nouveau Dieu » du *Livre Rouge*¹¹⁴⁷ et du « Dieu Suprême » des *Sept Sermons aux Morts*¹¹⁴⁸ sous le même nom, lui aussi contenant les paires d'opposés – ou autrement dit transcendant les opposés ; la légende du fameux mandala *Systema munditotius* de Jung comporte la légende « Abraxas dominus mundi », attestant bien de sa place dans la cosmologie du *Livre Rouge*. Abraxas est ici un nouveau-né, rappelant l'enfant Dieu du *Liber Novus*. L'image des ailes permettant de monter au ciel y est aussi très présente, même si elle est plutôt rattachée à l'âme. À ce propos, soulignons que Sonu Shamdasani établit dans l'édition un parallèle entre l'âme symbolisée par un oiseau blanc et cette même affirmation écrite par Albrecht Dieterich – dans un ouvrage intitulé *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums...* Si la lecture active de l'ouvrage – et donc son influence – est très probable chez Jung comme en témoigne le *Livre Rouge*, il nous est impossible de le confirmer pour *Demian*.

Le projet du groupe de personnages autour de Demian et sa mère, mis à part leur cheminement personnel dans la voie de la transformation psycho-spirituelle, est aussi un potentiel établissement d'une communauté visant à établir une nouvelle conception de la spiritualité dans la collectivité. Demian dit à ce propos : « Ob wir einmal, Sie und ich und ein

¹¹⁴⁵ *Demian*, p.321.

¹¹⁴⁶ *Demian*, p.320.

¹¹⁴⁷ Voir *LN*, p.346 ; *LR*, p.572 sq., *LN*, p.345 n.93 ; *LR*, p.572 n.93 ; *LN*, p.347 sq. ; *LR*, p.577 sq. entre autres.

¹¹⁴⁸ Voir Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge*, chapitre VI : « La figure du 'Dieu Suprême' ».

paar andere, die Welt erneuern werden, wird sich zeigen »¹¹⁴⁹. Pistorius, influencé donc par Jung, par l'entremise de Lang, dit plus loin, parlant de sa vocation : « Dieser Traum war gewesen, ein Priester zu sein, die neue Religion zu verkünden, neue Formen der Erhebung, der Liebe und Anbetung zu geben, neue Symbole aufzurichten »¹¹⁵⁰. Ce projet peut tout à fait être comparé à celui que Jung avait avec le *Liber Novus* et la « voie de l'à-venir », ou plutôt avec son œuvre psychologique – si nous nous rappelons en outre que l'ouvrage peut être considéré comme une révélation ! Soulignons tout de même que Jung s'est toujours cantonné à la psychologie et n'a jamais eu l'ambition de prêcher une nouvelle religion, bien que cela fut écrit en plusieurs endroits¹¹⁵¹.

Sinclair résume la situation de passage d'une ère à l'autre, de « Weltuntergang » à « Welterneuerung » par la formule suivante : « In der Tiefe war etwas im Werden. Etwas wie eine neue Menschlichkeit. Denn viele konnte ich sehen, und mancher von ihnen starb an meiner Seite »¹¹⁵². Cette expression est aussi très semblable à celles faites par Jung notamment dans la seconde couche narrative du chapitre « Solution » portant sur la guerre, sa signification et son dépassement. On retrouve aussi l'image des profondeurs, où les grands mouvements psychiques de la collectivité se passent, auxquels seulement quelques-uns ont accès – tout comme à « l'esprit des profondeurs », livrant les mêmes images au Moi du *Liber Novus*.

Nous ne retrouvons pas ce genre de réflexion sur un renouveau culturel dans *Der Steppenwolf*, car la narration se concentre sur la métamorphose psycho-spirituelle de Haller dans son intériorité : la fin du roman se passe dans « l'enfer » et « le théâtre magique » qui sont, comme nous l'avons évoqué, des endroits ou plutôt des modalités d'expérience de l'intériorité de Haller.

Dans *Die Verzauberung*, le dépassement de la crise de la culture passe par deux voies correspondant à deux appréhensions du monde différentes bien qu'en apparence très similaires, l'une erronée comme le prouve le développement de la narration, et l'autre menant à un éveil psycho-spirituel, ou à un salut spécifique. Les deux se trouvent être une réaction à la déception et à l'affliction de l'homme moderne face à l'échec de l'Eglise à le mener sur une voie de rédemption, comme nous l'avons évoqué plus tôt :

¹¹⁴⁹ *Demian*, p.322 – plus loin, le narrateur dit: « Unsere Aufgabe war, in der Welt eine Insel darzustellen, vielleicht ein Vorbild, jedenfalls aber die Ankündigung einer anderen Möglichkeit zu geben », *Demian*, p.348.

¹¹⁵⁰ *Demian*, p.334.

¹¹⁵¹ Voir par exemple Noll, Richard. *The Jung Cult*.

¹¹⁵² *Demian*, p.363.

Ja, ich gehe zur Kirche, und auch mein Weib tut es... sie alle tun es ja... aber das nützt uns nichts [...] und wenn der Pfarrer predigt, daß wir von Gott abgefallen sind, warum hat Gott den Abfall zugelassen? Wir haben nichts dazu getan, wir sind unseren Pflichten treu, wir wollen fromm sein... Gott läßt es nicht zu? Gibt es ihn, so spielt er mit uns und spielt mit unserem Leid... aber weil er das nicht tun kann, so gibt es ihn nicht...¹¹⁵³.

Cette réaction consiste en la découverte d'une modalité de conscience religieuse différente, tout comme dans le *Livre Rouge*, mais par un retour à la terre. La première forme de réaction, adoptée par la majorité des habitants du village, est celle prêchée par Marius Ratti, une forme fanatique de ce « retour à la terre » païen¹¹⁵⁴, menant au rituel sacrificiel humain et à un régime autoritariste dans la communauté. La seconde forme est représentée par Mutter Gisson, et sera suivie notamment par le protagoniste, et correspond à un développement psycho-spirituel guidé par l'intérieur, sans forme de soumission à une autorité religieuse extérieure. C'est ici la grande différence, malgré leur aspect extérieur similaire, entre ces deux formes réactionnelles à la « mort de Dieu » : l'un se déroule par la soumission à une autorité extérieure et mène à la destruction, l'autre par la sagesse d'une guidance intérieure et aboutit au salut – nous verrons plus tard en quoi consistent cette sagesse et ce salut. Nous n'allons ici étudier que la première forme de cette nouvelle conscience spirituelle, en ceci qu'elle concerne la collectivité, l'ensemble des villageois, et la seconde dans la partie consacrée au dépassement de la crise personnelle, car elle ne concerne qu'une poignée de personnages, et avant tout le narrateur, dont on suit la transformation de conscience et de personnalité. Mais soulignons bien que le message, dans ses grandes lignes, est le même dans ces deux formes différentes : le Dieu de l'Eglise ne peut plus sauver l'homme, celui-ci doit effectuer un retour à la terre, à la nature, par essence divine :

... der Marius will mit seiner Wahrheit, die auch eine irdische Wahrheit ist, zu viel anfangen... er will aus dem Irdischen, er will aus der Erde etwas Göttliches machen.' [...] ‚Herr Doktor‘, sagte er, ‚ein Leben lang hat man uns lehren wollen, Gott zu lieben, wir haben uns bemüht, es ist uns nicht gelungen, er hat es uns zu schwierig gemacht... sollen wir nicht statt dessen die Erde lieben? ... man hat uns die Wunder der Heiligen zum Verehren gegeben... sollen wir nicht lieber das

¹¹⁵³ *Die Verzauberung*, p.226.

¹¹⁵⁴ *Die Verzauberung*, p.274.

Wunder verehren, das jedes Jahr mit der Ernte da ist? ... was soll es uns bedeuten wenn man uns sagt, daß Gott das Erntewunder schafft! Erst wenn wir dieses Wunder selber wirklich erfassen und verehren, dann werden wir vielleicht wieder zu dem kommen, das man uns Gott genannt hat...¹¹⁵⁵.

Nous comprenons bien ici la revendication du villageois qui s'exprime après le médecin : il ne veut – n'arrive plus à – croire, et s'attache donc à ce dont il peut faire l'expérience, qu'il veut bien ensuite vénérer et considérer comme Dieu. C'est exactement ce que Jung raconte de son appréhension du divin depuis son enfance, et c'est ce qu'il fait dans son expérience retranscrite dans le *Liber Novus* : une expérience directe du numineux et des archétypes. D'autre part, nous avons mentionné que le retour à la terre, essentiel dans les deux formes de transformation religieuse narrées dans *Die Verzauberung* correspond à un retour à la nature. On peut considérer que c'est exactement ce que Jung propose par sa psychologie : un retour à la nature pour l'homme moderne coupé de ses racines par l'expérience intérieure du numineux et des archétypes – ce que raconte aussi la narration du *Livre Rouge*. C'est bien la même essence divine qui s'exprime dans la nature extérieure et dans les archétypes pour Jung, ce qui lui fait comprendre ces derniers comme la nature elle-même.

Une nouvelle ère religieuse est aussi annoncée dans *Das grüne Gesicht*: « ... wir wissen, daß eine Zeit kommt, wo Viele erwachen werden und von den Schlafenden getrennt sein... »¹¹⁵⁶. Dans beaucoup de traditions ésotériques modernes, le passage à l'ère du Verseau correspond à un éveil spirituel progressif de l'humanité et à la venue d'un messie, ou au retour du Christ¹¹⁵⁷. C'est dans cette logique que s'inscrivent donc Jung, Hesse, Broch, et ici Meyrink avec la prédiction de l'arrivée d'une ère où la collectivité commencera à s'éveiller – dans le sens de l'éveil spirituel évidemment. Il y est question d'une nouvelle ère religieuse, donc culturelle mais aussi politique: « ... sondern durch die geistige Arbeit, die mir infolge beabsichtigter – Gründung – eines – neuen – Staates und einer neuen Religion erwächst »¹¹⁵⁸. Ici aussi, c'est d'une nouvelle conscience religieuse effective par l'intérieur – et par l'introversión – dont il est question : « Heute, wo sie langsam zerbröckelt und der Phönix des innern Lebens aus seiner Asche, in der er lange Zeit wie tot gelegen, mit neuen Schwingen

¹¹⁵⁵ *Die Verzauberung*, p.227.

¹¹⁵⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.254.

¹¹⁵⁷ Voir par exemple Bailey, Alice. *The Reappearance Of The Christ*. Lucis Trust, 1948.

¹¹⁵⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.148.

wieder aufersteht... »¹¹⁵⁹ ; ainsi que d'un retour au paganisme¹¹⁶⁰ où l'homme cherche à savoir plutôt qu'à croire : « ... sie g l a u b e n, man solle mit dem L e i b in die Einsamkeit gehen, um den Geist zu läutern ; wir w i s s e n, daß zuerst unser G e i s t in die Einsamkeit gehen muß, um den Leib zu verklären »¹¹⁶¹. Rappelons ici que Philémon est présenté comme un païen dans le *Livre Rouge*¹¹⁶². Relevons aussi la similitude entre la réflexion émise dans cette dernière citation et celle que Jung émet dans le chapitre « Le désert » :

Um ihre Seele zu finden, gingen die Alten in die Wüste. Dieses ist ein Bild. Die Alten lebten ihre Symbole, denn noch war ihnen die Welt nicht wirklich geworden. Darum gingen sie in die Einsamkeit der Wüste, um uns zu lehren, dass der Ort der Seele einsame Wüste ist¹¹⁶³.

Il est dans les deux cas question d'une lecture symbolique des textes sacrés, et d'une pratique vivante et concrète, intérieure, de ces symboles – notamment ici le symbole du désert portant sur l'introversion solitaire au début de la voie de transformation psycho-spirituelle. Dans *Das grüne Gesicht* s'ouvrent aussi, comme dans *Die Verzauberung*, deux possibilités de pratique de cette nouvelle conscience spirituelle, l'une empruntée par « les faibles » et l'autre par « les forts », dont Sephardi, l'ami de Hauberrisser dit : « Die Starken haben keine Religion mehr nötig ». Nous lisons ceci dans une perspective tout à fait nietzschéenne, à savoir que les faibles peuvent être interprétés comme les nihilistes de Nietzsche, ayant toujours besoin d'une religion, et d'un guide extérieur, et les forts comme le surhomme ayant transcendé ce besoin – celui-ci ira donc chercher la guidance dans son intériorité, comme mentionné plus haut. Et comme dans *Die Verzauberung*, les faibles, c'est-à-dire la masse, sera menée à la psychose de masse narrée dans le dernier chapitre du roman, et les forts connaîtront le salut¹¹⁶⁴.

La mort de l'Eglise et la transition vers une nouvelle conscience religieuse est aussi centrale dans *Der weiße Dominikaner* :

Wohl wird, das glaube ich und sehe es kommen, die Kirche sterben, aber sie wird neu auferstehen und so, wie sie sein sollte. Noch ist keiner

¹¹⁵⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.252.

¹¹⁶⁰ « Nicht umsonst heißt unser Weg : ein heidnischer Weg. » *Das Grüne Gesicht*, p.312.

¹¹⁶¹ *Das Grüne Gesicht*, p.254.

¹¹⁶² *LN*, p.314 ; *LR*, p.450 – voir aussi le chapitre « L'anachorète ».

¹¹⁶³ *LN*, p.236 ; « ... pour trouver leur âme, les Anciens allaient dans le désert. Il s'agit d'une image. Les Anciens vivaient leurs symboles, car pour eux, le monde n'était pas encore devenu réel. C'est pourquoi ils allaient dans la solitude du désert afin de nous enseigner que l'endroit où réside l'âme est un désert inhabité. » *LR*, p.167.

¹¹⁶⁴ « Und die wenigen Wertvollen, die nach einem Weg suchen, um s i c h s e l b s t zu erlösen... » – *Das grüne Gesicht*, p.304.

und nichts auferstanden, das nicht vorher gestorben wäre: nicht einmal Jesus Christus¹¹⁶⁵.

Et ici aussi, une nouvelle époque est annoncée, où une majorité accèdera à la transformation spirituelle : « Die Zeit kommt, wo die Lehre dieser Alchimie für viele wieder aufgebaut wird... »¹¹⁶⁶. Comme dans le *Livre Rouge*, cette nouvelle conscience religieuse passera par l'acceptation des profondeurs, du mal refoulé pendant l'ère des Poissons par l'Eglise:

... aber es wird nicht der Anbruch des tausendjährigen Reiches sein: - ein Ballfest der Hölle soll es werden, ein satanisch frohlockendes Erwarten des Hahnschreis eines nimmerendenden, grausigen, kosmischen Aschenmittwochs!¹¹⁶⁷

L'acceptation du mal en l'homme est ici clairement liée au mercredi des cendres, fête chrétienne préparant Pâques – la résurrection du Christ. Le symbole de cette phrase est multiple : d'une part, le mercredi des cendres est compris par les chrétiens comme une union concrète avec le Christ. Ici, c'est donc l'acceptation du mal, des profondeurs personnelles, qui permet l'union, non pas uniquement au Christ, mais au cosmos tout entier. Ensuite, le jeûne du mercredi des cendres représente le jeûne de quarante jours que le Christ fit dans le désert après son baptême afin de préparer sa mort et sa résurrection. C'est donc ici aussi par le symbole du désert – de l'introversio solitaire – que se prépare la métamorphose (mort et renaissance) personnelle et collective. On apprend plus loin :

... sie predigen durch den Mund der Besessenen das ‚tausendjährige Reich‘ wie einst die Propheten, aber daß das Reich ‚nicht von dieser Welt‘ ist, solange die Erde sich nicht verwandelt und der Mensch durch die Wiedergeburt des Geistes...¹¹⁶⁸

On retrouve ici encore la lecture symbolique que fit aussi Jung des écritures sacrées. Ici aussi, la transformation collective dépend de la renaissance de l'Esprit de l'homme – c'est-à-dire que c'est la force de la transformation personnelle d'individus de plus en plus nombreux qui permet la transformation collective. Et cette transformation personnelle, que chacun doit empreinter pour permettre à la nouvelle ère d'advenir, doit ici aussi se réaliser dans l'autonomie : « Jeder soll sein eigener Priester werden. Die Menge ist reif, das Pfaffenjoch

¹¹⁶⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.44 – voir aussi p.102: « Sie stürzen die alte Kirche und ahnen nicht, daß sie die neue rufen. [...] Die alte Kirche ist schwarz geworden und lichtlos, aber der Schatten, den sie in die Zukunft wirft, ist weiß ».

¹¹⁶⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.90.

¹¹⁶⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.100.

¹¹⁶⁸ *Der weiße Dominikaner*, p.129.

abzuschütteln »¹¹⁶⁹ : chacun donc porte la responsabilité de sa propre transformation, qui se passera par la guidance intérieure et non par la soumission à une autorité religieuse extérieure, et chacun porte la responsabilité de la transformation collective.

c. La figure christique

Comme mentionné plus haut avec l'exemple d'Alice Bailey, l'arrivée d'une « Weltereuerung » annoncée par la transition astrologique vers l'ère du Verseau a souvent été associée avec l'arrivée d'un messie, ou le retour du Christ. Ce motif culturel se retrouve dans les arts et n'est pas étranger à l'intérêt pour l'*imitatio Christi* qu'on retrouve dans plusieurs ouvrages littéraires de l'époque, *Livre Rouge* y compris¹¹⁷⁰. Ce motif coïncide aussi à celui d'une figure réapparaissant dans la société, une figure intrigant assez les auteurs de l'époque pour qu'ils lui laissent une place dans nombre de romans : celle du prédicateur itinérant (Wanderprediger), ou du « Inflationsheiliger »¹¹⁷¹, jouant souvent sur sa ressemblance au Christ – d'où l'*imitatio Christi*. Cette figure est traitée de manière ambivalente dans la littérature, tantôt de manière positive, tantôt (souvent !) de manière négative ; tantôt comme un mystique, tantôt comme un fou¹¹⁷², parfois comme les deux, la frontière entre folie et mystique étant à cette époque très poreuse, comme nous l'avons déjà vu. Notons que c'est le plus souvent dans le cadre de mouvements de la « Lebensreform »¹¹⁷³ qu'apparaissent ces figures, des mouvements ayant en commun la critique de l'industrialisation et du matérialisme et l'idée d'un retour à la nature, ou même à l'état de nature, dans son acception philosophique¹¹⁷⁴. Nous retrouvons d'ores et déjà des caractéristiques du discours de Marius Ratti dans *Die Verzauberung* par exemple, que nous avons évoquées plus haut – nous y reviendrons bientôt. Les figures oscillant entre mystique et folie ne manquent pas dans le

¹¹⁶⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.127.

¹¹⁷⁰ Voir par exemple Wagner-Egelhaaf, Martina. *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1989, p.179; et Maillard, Christine. « C.G. Jung's Subversive Christology in *The Red Book* and its Meaning for Our Times ».

¹¹⁷¹ Voir Linse, Ulrich. *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*. Siedler-Verlag, Berlin 1983.

¹¹⁷² Voir Hardtke, Thomas. « Der wahnsinnige Christus Redivivus – Pathologische Christusimitation in psychiatrischen und literarischen Texten der Jahrhundertwende », dans *Religion und Wahnsinn um 1900: zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung. Religion and Madness around 1900: Between Pathology and Self-Empowerment*. Greisiger, Schüler, van der Haven (eds), Baden Baden: Ergon Verlag, 2017; Voir aussi Hardtke, Thomas. *Wahn, Glaube, Fiktion. Die Pathologie devianter Religiosität im medizinischen, religiösen und literarischen Diskurs seit 1800*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2018.

¹¹⁷³ Barlösius, Eva. *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*. Frankfurt am Main : Campus, 1997.

¹¹⁷⁴ Théorisée ou évoquée notamment par Thomas Hobbes ; John Locke (*Two Treatises of Government*. London: Awnsham Churchill, 1690); ou bien sûr Jean-Jacques Rousseau.

Liber Novus, à l'image de l'anachorète par exemple. Mais c'est avant tout le Moi lui-même qui se rapprochera le plus du motif du « Inflationsheliger » alors qu'il se retrouve enfermé pour « paranoïa religieuse » après avoir lu – et pratiqué – l'*imitatio Christi*. Voyons dès à présent que plusieurs des romans que nous étudions contiennent aussi cette figure et représentent ainsi, tout comme le *Livre Rouge*, le reflet de l'apparition de cette figure spécifique dans la société moderne. La comparaison avec le *Livre Rouge* tient aussi du traitement de cette figure dans les narrations que nous étudions : ce sont toujours des figures ambivalentes, cheminant entre génie, mystique et folie, incarnant ainsi un des thèmes centraux du *Liber Novus* et de notre travail.

On retrouve donc le personnage de Marius Ratti dans le roman *Die Verzauberung*, dans la narration duquel les villageois, dans la détresse induite par la sécularisation de la société, espèrent l'arrivée d'un rédempteur : « ... übergroß ist unsere Angst geworden, und die Welt ruft den Erlöser ». Comprendons donc que, si maintes raisons peuvent être trouvées pour l'apparition de cette figure spécifique dans la littérature et dans la société de cette époque, c'est aussi en partie suite à une espérance compensant la détresse causée par la sécularisation dans la culture moderne. Ainsi donc, arrive à pied (pensons au terme de « Wanderprediger » !) par les chemins un étranger : Marius Ratti :

‘... Ihr wollt Gott nicht, aber den Marius macht Ihr zum Gottgesandten.’ Er legte die Hand auf meine Schulter [...]: ‘Ob ihn Gott geschickt hat, das kann ich ebensowenig sagen, wie daß Gott die Ernten macht... vielleicht ist es die Erde, die ihn schickt, genau so, wie sie Ernten hervorbringt... aber ohne Grund ist er nicht gekommen... Gott ist da bloß ein Name...’ ‘Schicksal also ?’¹¹⁷⁵

Ratti est ici un personnage assez énigmatique, dont la proximité avec la divinité est questionnable, mais dont la connaissance supérieure, mentionnée plus haut, atteste de sa capacité à prendre le rôle de guide dans la communauté – un guide prônant, comme déjà dit, le retour à la nature et la critique du rationalisme et du matérialisme. Mais il s'avérera que sa proximité avec la folie est aussi importante que celle, possible, avec la divinité, en ceci qu'il amènera un salut fou (« einer verrückten Erlösung »¹¹⁷⁶) dans la collectivité, par l'instauration d'un régime dictatorial dans la communauté allant jusqu'au meurtre sacrificiel rituel – dans un

¹¹⁷⁵ *Die Verzauberung*, p.227.

¹¹⁷⁶ *Die Verzauberung*, p.279.

moment religieux où l'influence numineuse semble à son paroxysme, puisque même le protagoniste se retrouve quelques instants sous son emprise.

La même attente collective, plus ou moins consciente, est exprimée dans *Das grüne Gesicht*, entraînant des conséquences similaires: « ... in der ganzen Welt breitet sich der Wahnsinn aus, daß der Messias kommt »¹¹⁷⁷. Ici aussi, on trouve une signification similaire attachée à la personne du Christ et à sa crucifixion, dont Jung considère qu'il s'agit d'un écartèlement entre les opposés – c'est-à-dire incluant les côtés sombres de l'être (il s'agit ici de la nature animale refoulée de l'homme) :

Wie durch eine geistige Explosion von den Hüllen mühsam anezogener menschlicher Umgangsformer losgerissen, hatte sich ihr eine Seele in häßlicher Nacktheit gezeigt, zum wilden Tier erniedrigt im selben Augenblick, als die Worte dessen fielen, der um der Liebe willen am Kreuz sein Leben ließ¹¹⁷⁸.

C'est ici alors que, face à l'expression du *Logos* surgit l'expression opposée de la nature de l'homme, que l'image de la crucifixion apparaît. Ceci explique aussi par voie de conséquence la nature ambivalente des « Wanderprediger », ces imitateurs du Christ, entre génie, mystique et folie – pour ces imitateurs ayant suivi l'*imitatio* dans le sens erroné de singerie, et non dans le sens que lui donne Jung dans le *Livre Rouge*. Et justement, alors que Hauberrisser atteint l'éveil et ressent la nécessité d'aller prêcher la bonne parole au coin de la rue¹¹⁷⁹, c'est l'escroc Zitter Arpád, qui, ayant entendu le pouls de cette collectivité assoiffée de rédemption, ira jouer la figure christique – naturellement négative, et dont Pfeill dira : « Er hat den Zäsarenwahnsinn »¹¹⁸⁰ - devant une foule extatique, en proie à la psychose de masse :

... saß der 'Professor' Zitter Arpád, warf Kupfermünzen mit seinem Bildnis unter die ekstatisch verzückte Menge und hielt mit hallender Stimme eine infolge des ununterbrochenen Hosiannageschreies kaum verständliche Ansprache, in der sich beständig wie ein blutdurstiger

¹¹⁷⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.40. Voir aussi p.89: « Es wurde uns die Verheißung: nur noch ein kleines Weilchen, und aller Jammer des irdischen Daseins würde von uns weichen und wir sollten wie Hiob tausendfältig wiedererhalten, was das Leben uns nähme ».

¹¹⁷⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.93.

¹¹⁷⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.304: « Ein heißer Trieb, noch in derselben Stunde in die Stadt zu gehen, sich an einer Straßenecke aufzustellenn wie einer der vielen Wanderpropheten, die das Hereinbrechen des jüngsten Tages verkündeten, und in die Menge hineinzuschreien, daß es eine Brücke gebe, die zwei Leben – das Diesseits und das Jenseits – miteinander verbindet, ließ ihn in jähem Entschluß auffahren ».

¹¹⁸⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.319.

Hetzruf die Worte wiederholten: ,Werft die Huren ins Feuer und bringt mir ihr sündiges Gold!¹¹⁸¹

Il n'est pas nécessaire de souligner plus les éléments de continuité avec les autres discours contenant ce genre de figure, et l'ambivalence qu'elle exprime entre figure christique, mystique et folie. Un autre élément est fondamental dans ce texte, allant plus loin que la narration précédente à ce propos. Nous avons vu que Jung et Broch établissent un rapport entre l'arrivée de la nouvelle ère et l'« éveil » (le développement psychologique pour Jung, psycho-spirituel pour Broch – tout deux guidés de l'intérieur) des individus, en ceci que la première adviendra en raison du nombre croissant du second. C'est aussi le cas pour Meyrink, qui cependant n'exclut pas l'arrivée d'un messie : « ... der aber, auf den ihr wartet, wird nicht kommen als ein König, ehe die Zeit nicht vollendet ist; erst muß der Vorbote in euch sein, als ein neuer Mensch, um das Reich zu bereiten »¹¹⁸². Ce propos est d'une importance fondamentale, car il explicite ce rapport entre l'arrivée de la nouvelle ère et du messie, et le développement psycho-spirituel individuel : c'est parce que l'homme, pendant ce développement, accueillera un signe annonciateur en lui, dans son intériorité, que le messie pourra arriver dans le monde extérieur. La notion de guide intérieur, sur laquelle nous reviendrons en profondeur dans la partie consacrée au dépassement de la crise personnelle, est donc fondamentale ici, car elle représente le messenger, le signe avant-coureur, de l'arrivée du messie qui amènera le salut à l'humanité.

On retrouve encore ce motif dans *Der weiße Dominikaner*, représenté cette fois par le père adoptif d'Ophélie, la bien-aimée noyée du protagoniste. Comme dans les autres narrations, les attentes de la collectivité et l'arrivée imminente d'un messie son relevées, en lien avec le crépuscule spirituel de l'humanité en cette époque de crise : « Welcher Prophet wird dann stark und groß genug sein, ein solches geistiges Ende der Welt aufzuhalten ?! »¹¹⁸³. Pour répondre à cette attente, le père d'Ophélie, décrit au début du roman comme naïf – à la limite de l'infériorité mentale – puis dont il est dit que la folie s'est emparée de lui après la mort de sa fille, est célébré à la fin du roman comme le prophète tant attendu. Il réapparaît ainsi, d'apparence semblable au Christ: « Der alte war bloßfüßig und barhaupt, sein Kleid das eines wandernden Mönches, einst weiß gewesen, jetzt ärmlich und mit zahlreichen Flecken besetzt... »¹¹⁸⁴. Mais ici, l'ambivalence est moindre, en ceci qu'il n'est pas acclamé sans

¹¹⁸¹ *Das Grüne Gesicht*, p.317 sq. Voir le dernier chapitre contenant cette scène de folie collective.

¹¹⁸² *Das Grüne Gesicht*, p.105.

¹¹⁸³ *Der weiße Dominikaner*, p.101. Voir aussi p.102: « sie rufen den neuen Propheten herab ».

¹¹⁸⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.118.

raison par la foule extatique¹¹⁸⁵ : il réalise des miracles analogues à ceux réalisés par le Christ. On lit :

,Der Alte beugte sich über ihn und sagte wie einst Jesus: ‘Stehe auf und wandle!’ – Und – und‘, der Kaplan schluchzte vor Rührung und Ergriffenheit, ,und der Krüppel erwachte aus dem Todesschlaf!¹¹⁸⁶

Ici donc, le rapport entre folie et mystique ne tient pas de l’ambivalence exprimée par le personnage, mais de son évolution au cours de la narration : de simple d’esprit, il passe par la folie puis atteint l’éveil spirituel. On reconnaîtra l’analogie avec la voie empruntée par le Moi dans la narration du *Livre Rouge*.

d. Des références littéraires, philosophiques et ésotériques communes

Une autre dimension des similitudes qu’on relève entre chacun des discours relève d’influences explicites ou implicites que l’on retrouve aussi dans le *Livre Rouge*, à savoir : le romantisme allemand¹¹⁸⁷, les philosophies orientales, la philosophie et la littérature allemande de Nietzsche et de Goethe, les mouvements ésotériques contemporains à ces textes, et la psychologie du début du XX^e siècle. Ces influences, ou lectures actives, se révèlent être des possibilités pour ces auteurs, parfois des essais, parfois des portes, permettant un renouveau de la culture et donc un dépassement de sa crise. Ils trouveront dans le romantisme allemand une appréhension particulière, réenchantée, du monde ; dans les philosophies orientales et les mouvements ésotériques divers une nouvelle voie d’expérience du religieux ; dans les œuvres de Nietzsche et de Goethe d’une part l’admiration d’idéaux immortels, la prise de conscience d’une intériorité profonde, de ses possibilités et des sentiments qu’elle éveille, mais avant tout une disposition particulière de l’homme à se dépasser lui-même pour se renouveler ; et dans la psychologie une science contemporaine permettant de faire le lien avec ces différentes influences, tout en s’établissant dans l’époque culturelle qui est la leur.

Dans *Demian*, c’est Pistorius, représentant J.B. Lang, et par extension la psychologie jungienne, qui est considéré comme un romantique, en ceci qu’il étudie la mythologie, le

¹¹⁸⁵ Voir le chapitre 13 pour cette scène.

¹¹⁸⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.115.

¹¹⁸⁷ Voir par exemple Bishop, Paul, « Jung and the quest for beauty: The Red Book in relation to German classicism ». In *The Red Book: Reflections on C.G. Jung's Liber Novus*. Thomas Kirsch, George Hogenson (eds.), London and New York: Routledge, 2013.

passé, pour se comprendre et se transformer : « Sein Ideal war ‘antiquarisch’, er war ein Sucher nach rückwärts, er war ein Romantiker »¹¹⁸⁸. L’influence du romantisme allemand dans l’œuvre de Hesse, et en particulier dans *Der Steppenwolf* n’est plus à démontrer, roman qualifié par certains de « néoromantique ». Nous citerons Joseph Mileck, afin de ne pas répéter ce qui a déjà été écrit :

The mystifying blending of the real and the imaginary in Haller's surrealistic experiencing of life in *Der Steppenwolf* (1927), Haller's excoriation of the bourgeois and exaltation of the Immortals of the spirit, his Magic Theater, and his espousal of humor are pure Romantic manner and sentiment¹¹⁸⁹.

On citera aussi, continuant notre liste, des passages de *Die unbekannte Größe*, exprimant tout à fait l’idée de « Nachtseite der Naturwissenschaft » exprimée par le médecin, mystique et philosophe du romantisme allemand Gotthilf Heinrich von Schubert : « Aus dem mütterlichen Schoß der Nacht dringt alle Erkenntnis, aus ihr entspringt alle Wirklichkeit der Welt, alle Helligkeit wird im Dunklen vorgeformt »¹¹⁹⁰. Quant à Gustav Meyrink, son œuvre, inspirée par celle d’E.T.A. Hoffmann peut donc être considérée comme rentrant dans la ligne du romantisme noir.

L’influence orientale est très présente dans *Demian*. Sinclair raconte par exemple un rêve à Pistorius, dans lequel il volait et contrôlait son altitude avec son souffle¹¹⁹¹. On retrouve possiblement ici la connaissance qu’avait Hesse des exercices yogis de pranayama, les exercices de respiration – notons par exemple que la rétention d’air lui permet de monter dans les airs, ce qui correspond, métaphoriquement, au résultat de la méthode de « kumbhaka » dans le pranayama. Il est naturellement aussi possible que cette idée lui soit venue sans connaissance de ces techniques, mais la ressemblance est évidente. Il y est aussi question des textes de la littérature védique et du mantra « Om »¹¹⁹². Plus loin, une des connaissances de Demian, sur la voie de l’éveil, est un japonais¹¹⁹³ et certains des habitués du cercle des Demian pratiquent « les exercices indiens »¹¹⁹⁴. Cette influence se retrouve aussi en plusieurs endroits du *Loup des Steppes*. Il y est fait référence au Mahatma Gandhi¹¹⁹⁵, aux épopées

¹¹⁸⁸ *Demian*, p.333.

¹¹⁸⁹ Mileck, Joseph. « Hermann Hesse and German Romanticism: An Evolving Relationship », *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 82, No. 2 (Apr., 1983), p.181 sq.

¹¹⁹⁰ *Die Unbekannte Größe* p.40.

¹¹⁹¹ *Demian*, p.318.

¹¹⁹² *Demian*, p.329.

¹¹⁹³ *Demian*, p.339.

¹¹⁹⁴ *Demian*, p.349.

¹¹⁹⁵ *Der Steppenwolf*, p.15.

indiennes (probablement le *Mahabharata* dans lequel la *Bhagavad-Gita* est insérée)¹¹⁹⁶, aux connaissances de l' « Asie ancienne » et aux techniques du « yoga bouddhique » et du travail que l'Inde a effectué pendant un millénaire dans la recherche de soi¹¹⁹⁷, et de la voie du Buddha¹¹⁹⁸. Une des portes du théâtre magique fait référence au Kamasutra et une autre annonce : « Wollen Sie sich vergeistigen ? Weisheit des Ostens »¹¹⁹⁹. Et enfin, la fin du roman, où il est question de « rejouer le jeu » de la vie et du théâtre magique, peut être lue soit comme une référence à l'éternel recommencement nietzschéen, soit à la doctrine de la réincarnation des philosophies orientales. Le reste de l'œuvre de Hesse regorge de références à ces traditions¹²⁰⁰ – pensons seulement à son roman de 1922 *Siddhartha*.

Meyrink, prenant le pouls de son époque, considère dans *Das grüne Gesicht* que les connaissances ésotériques ont disparu – aussi – des traditions orientales, mais constate que ses contemporains s'y rendent en quête de rédemption : « Scharenweise sind die Leute nach Indien und Tibet gepilgert, ohne zu wissen, daß dort das Geheimnis längst erloschen ist »¹²⁰¹. Dans *Der weiße Dominikaner* en revanche, Meyrink explique la fin de l'Eglise en comparant « nos prêtres » aux « Yogis et Sadhus de l'Inde », qui, eux, sont assez « ardents » pour chercher la voie de la sanctification¹²⁰². Les « connaissances secrètes » auxquelles il est fait référence dans le roman ont été connues dans l' « ancienne Chine »¹²⁰³. Christopher, dans le délire de sa fièvre – délire imprégné de connaissance, ici encore oscillant entre mystique et folie –, a une vision du Tibet, de steppes, de monastères asiatiques, de prêtres bouddhistes, de statues de Buddha etc.¹²⁰⁴ Il y est aussi fait référence aux textes sacrés de l'Ouest¹²⁰⁵ ; le manche de l'épée – centrale dans le développement spirituel du protagoniste – représente un homme ressemblant à un « saint chinois »¹²⁰⁶ ; lors de l'expérience mystique finale du roman, où Christopher se sent tomber dans la profondeur, il est écrit : « ... und ich fühle, wie mein Blut das Rückgrat emporschießt und die Schädeldecke als leuchtende Garbe durchbricht »¹²⁰⁷.

¹¹⁹⁶ *Der Steppenwolf*, p.62.

¹¹⁹⁷ *Der Steppenwolf*, p.62.

¹¹⁹⁸ *Der Steppenwolf*, p.66.

¹¹⁹⁹ *Der Steppenwolf*, p.179.

¹²⁰⁰ Voir par exemple Choné, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident, Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*. Préface de François Chenet, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009.

¹²⁰¹ *Das Grüne Gesicht*, p.166 sq.

¹²⁰² *Der weiße Dominikaner*, p.44.

¹²⁰³ *Der weiße Dominikaner*, p.70.

¹²⁰⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.88.

¹²⁰⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.107.

¹²⁰⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.111.

¹²⁰⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.130.

Cela ne va pas sans rappeler l'idée de la Kundalini, cette énergie lovée en bas de la colonne vertébrale, et dont le yoga vise à l'éveil, c'est-à-dire à la montée par le canal d'énergie subtil Sushumna nadi, le long de la colonne vertébrale, jusqu'au Sahasrara chakra, sur le haut du crâne, impliquant l'éveil spirituel du pratiquant¹²⁰⁸.

Nous connaissons la lecture active que fit Jung (et l'influence qu'exercèrent sur son *Livre Rouge*) des œuvres de Goethe et de Nietzsche, en particulier le *Faust* et le *Zarathoustra*, qu'il considéra comme des entreprises similaires à la sienne en ceci qu'elles seraient aussi des œuvres visionnaires impliquant le développement psycho-spirituel du protagoniste et de l'auteur¹²⁰⁹. Sinclair, le protagoniste de *Demian*, liste des œuvres littéraires qui lui laissèrent une profonde impression, et l'accompagnèrent dans son développement psycho-spirituel : celles de Novalis et de Nietzsche¹²¹⁰, dont il dit plus tard :

... und hatte auf meinem Tisch ein paar Bände Nietzsche liegen. Mit ihm lebte ich, fühlte ich die Einsamkeit seiner Seele, witterte das Schicksal, daß ihn unaufhaltsam trieb, litt mit ihm und war selig, daß es einen gegeben hatte, der so unerbittlich seinen Weg gegangen war¹²¹¹.

Demian, lui, cite le Faust en matière de personnalité exemplaire¹²¹². Dans *Der Steppenwolf*, Nietzsche et Goethe font partie des immortels auxquels Haller se réfère constamment, ses « grands astreignants » ou ses « alliés substantiels » pour reprendre les expressions de René Char – des immortels auxquels il s'identifie au point de ne supporter aucune offense à leur rencontre, comme la mauvaise reproduction du buste de Goethe chez le professeur, qui lui fait haïr ce dernier et le plonge dans une profonde dépression. Au début du roman, le neveu de la logeuse, introduisant les écrits de Haller, compare déjà celui-ci à Nietzsche, en ceci qu'il doit, par sa sensibilité, faire l'expérience de la souffrance de vivre entre deux époques, comme ce fut le cas bien à l'avance pour Nietzsche, en raison de son extrême acuité¹²¹³. Il se rappelle une anecdote alors qu'il rendait visite à Haller, celui-ci ouvrant un livre pour lui lire un passage :

¹²⁰⁸ Voir par exemple Mookerjee, Ajit. *Kundalini: The Arousal of the Inner Energy*. Rochester: Destiny Books, 1986.

¹²⁰⁹ Voir les *Erinnerungen*. Voir aussi par exemple Domenici, Gaia. *Jung's Nietzsche. Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

¹²¹⁰ *Demian*, p.299.

¹²¹¹ *Demian*, p.338.

¹²¹² *Demian*, p.301.

¹²¹³ *Der Steppenwolf*, p.24.

‘Auch das ist gut, sehr gut’, sagte er, ‘hören Sie einmal den Satz: ‘Man sollte stolz auf den Schmerz sein – jeder Schmerz ist eine Erinnerung unsres hohen Ranges. ‘ Fein! Achtzig Jahre vor Nietzsche!¹²¹⁴

Cet éloge de la souffrance, de la valeur et de la grandeur de celle-ci, qu’il rapporte à Nietzsche, sans le lui attribuer, rappelle sans conteste l’important message délivré par l’ombre christique closant le *Liber Novus* sur la beauté de la souffrance. Plus loin, dans le « traité du loup des steppes » décrivant la personnalité et l’appréhension du monde de Haller, sa compréhension de lui-même en deux personnalités est comparée à la « dualité faustienne »¹²¹⁵. Puis il est proposé une lecture psychologique du Faust, considérant chaque figure comme un aspect de la personnalité de son auteur¹²¹⁶ – la même lecture qu’en fit Jung. Des références plus subtiles sont faites dans *Die Verzauberung*, alors que le protagoniste, dans une trop grande solitude appelant sans voix le salut, l’union avec le divin, réfléchit à la voie que devrait prendre celui-ci et donc à la personne de Marius Ratti :

Doch auch in der Einsamkeit meiner Freiheit, dieser träumenden Freiheit, vermischte sich mir das Gute und das Böse, und ich wußte nicht mehr, ob von dem Marius ein Führen oder Verführen zu erwarten sei. Miland aber sagte: ‚Wenn der Mensch verloren gegangen ist, dann braucht er die Hand, die ihn leitet, die ihn von Stein zu Stein führt, er braucht den irdischen Bruder...‘ Doch da konnte ich endlich sagen: ‚Allzuirdisch vielleicht‘¹²¹⁷.

On voit ici comme des références déguisées à Nietzsche¹²¹⁸ expriment la recherche de rédemption du protagoniste à travers le prisme de la même recherche chez le philosophe allemand. Dans *Das grüne Gesicht*, Goethe est cité, à côté de Schopenhauer et de Kant, parmi les visionnaires conscients de leur état de sommeil spirituel, et donc en voie d’éveil¹²¹⁹. Ces trois grandes références se côtoient bien sûr dans l’œuvre de Jung, qui lui aussi constatait leur nature de visionnaires. Il y est aussi fait référence à Nietzsche:

¹²¹⁴ *Der Steppenwolf*, p.18.

¹²¹⁵ *Der Steppenwolf*, p.65 – traduction personnelle.

¹²¹⁶ *Der Steppenwolf*, p.62.

¹²¹⁷ *Die Verzauberung*, p.226 sq.

¹²¹⁸ Nietzsche, Friedrich W., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: C.G. Naumann, 1886.; Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeltzner, 1878.

¹²¹⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.247.

Das Herrwerden über die Gedanken ist ein uralter heidnischer Weg zum wirklichen Übermenschentum, aber nicht zu jenem, von dem der deutsche Philosoph Nietzsche gesprochen hat¹²²⁰.

Le contrôle des pensées renvoie ici à une faculté importante de la personnalité sur la voie de la transformation psycho-spirituelle. Celle-ci est nommée ici la « surhumanité », en référence au surhomme de Nietzsche¹²²¹. Mais, si ce dernier accomplit la Volonté de puissance¹²²² pour dépasser le nihilisme, il n'en est certainement pas question chez Meyrink, pour qui le développement psycho-spirituel n'aboutit pas en un dépassement d'un nihilisme considéré comme reniant la vie comme chez Nietzsche, mais bien plutôt dans un établissement équilibré de l'homme entre le l'ici et l'au-delà, à l'image de la tête de Janus.

Les diverses traditions et pratiques ésotériques sont, de manière bien connue, très présentes dans la vie et l'œuvre de Jung, qu'il s'agisse des philosophies orientales, et la mystique chrétienne, auxquelles il consacra des séminaires, mais aussi bien sûr de l'alchimie, du spiritisme, de la gnose, de la théosophie et de l'anthroposophie, de la magie etc. Dans le *Livre Rouge*, les images et références religieuses sont omniprésentes, et on trouvera surtout des références et des symboles gnostiques¹²²³, ainsi qu'une longue réflexion sur la magie. Nous avons étudié cette dernière dans le chapitre précédent de notre travail. Ses lectures de textes provenant d'auteurs appartenant à ces mouvances, ainsi que des textes sacrés, relèvent souvent d'une appréhension hétérodoxe de la religion, dont il considérait l'orthodoxie confessionnelle comme une forme religieuse morte. Rappelons qu'un des Codex de la bibliothèque apocryphe de Nag Hammadi porte le nom de Jung ! Toutes ces influences et inspirations ne sont pas isolées, et nous allons à présent voir que les auteurs que nous étudions ici se meuvent dans le même bain culturel de pratiques, de croyances nouvelles ou anciennes revenant à la mode à cette époque.

Dans *Demian*, Max s'inscrit dans cette ligne hétérodoxe comme le prouve sa compréhension du mythe biblique d'Abel et Cain par exemple¹²²⁴, dont le père de Sinclair lui dira qu'il s'agit d'interprétations diaboliques qu'on retrouvait dans des sectes au début de l'ère chrétienne¹²²⁵ - le père de Sinclair s'inscrivant donc dans l'orthodoxie catholique, à l'instar du père de Jung par exemple. Dans la même logique, Demian n'a pas suivi la

¹²²⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.166.

¹²²¹ La notion apparaît dans son *Zarathustra* et trouve sa genèse dans la période postérieure à la rupture avec Wagner – à partir de *Menschliches, Allzumenschliches* et *Die fröhliche Wissenschaft*.

¹²²² Voir notamment le projet de Nietzsche, avorté en 1888 : *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*.

¹²²³ Ref Maillard, Christine. *Au Cœur du Livre Rouge*, chapitre III, partie I : « L'Influence gnostique ».

¹²²⁴ *Demian*, p.256.

¹²²⁵ *Demian*, p.269.

confirmation à l'âge de ses camarades, comme l'exige la coutume, ce qui lui vaut la réputation d'être un païen ou le partisan d'une secte quelconque¹²²⁶. Au cours de son développement Sinclair viendra donc trouver dans l'hétérodoxie la voie du milieu entre cette orthodoxie, cette religion morte et erronée, et son opposé que trouveront certains de ses camarades dans l'athéisme¹²²⁷. Par exemple, quand l'Eglise entend Dieu comme une figure du bien, paternelle, haute etc., Sinclair, par l'intermédiaire de Demian, comprendra que Dieu réunit en réalité les opposés¹²²⁸, puisqu'il est une totalité – trouvée dans la figure d'Abraxas. Nous retrouvons ici encore une idée tout à fait similaire chez Jung qui rejettera très tôt la doctrine de la *privatio boni* pour considérer le divin comme réunissant le bien et le mal, ce qui se retrouve dans l'Abraxas du *Livre Rouge*. Le personnage de Pistorius, animé d'un profond sentiment religieux, représente aussi cette appréhension hétérodoxe de la religion :

Alles, was er spielte, war gläubig, war hingegeben und fromm, aber nicht fromm wie die Kirchengänger und Pastoren, sondern fromm wie die Pilger und Bettler im Mitterlalter, fromm mit rücksichtsloser Hingabe an ein Weltgefühl, das über allen Bekenntnissen stand¹²²⁹.

Plus loin, alors que Sinclair et lui méditeront devant un feu de cheminée, il louera l'adoration du feu¹²³⁰, qui fut celle des païens de tout temps. Notons encore qu'il s'agit bien d'influences de dépassement de crise, en ceci qu'il s'agit à chaque fois d'expériences religieuses authentiques pour Sinclair, qui changera son regard et son rapport à lui-même et au monde – qu'il s'agisse d'une compréhension différente des textes sacrés et de la confession chrétienne, ou bien des visions et de la connaissance que lui apporte la méditation devant le feu. Le petit camarade de classe apparaissant dans le chapitre six, lui aussi sur le chemin de l'éveil, viendra questionner Sinclair, ayant compris que celui-ci foulait la même voie, pour lui poser des questions sur sa pratique et la tradition qu'il suit. Seront nommés ici le spiritisme, la théosophie, la magie blanche¹²³¹ et la cabbale juive¹²³². Dans *Die Verzauberung*, c'est surtout de l'alchimie et de la gnose dont il est question, à l'image du nom de Mutter Gisson.

¹²²⁶ *Demian*, p.273, p.284.

¹²²⁷ *Demian*, p.279.

¹²²⁸ *Demian*, p.281 : « hier ist einer von den Punkten, wo man den Mangel in dieser Religion sehr deutlich sehen kann. Es handelt sich darum, daß dieser ganze Gott, alten und neuen Bundes, zwar eine ausgezeichnete Figur ist, aber nicht das, was er doch eigentlich vorstellen soll. Er ist das Gute, das Edle, das Väterliche, das Schöne und auch Hohe, das Sentimentale – ganz recht! Aber die Welt besteht auch aus anderem. Und das wird einfach dem Teufel zugeschrieben, und dieser ganze Teil der Welt, diese ganze Hälfte wird unterschlagen und totgeschwiegen. [...] Aber ich meine, wir sollen alles verehren und heilig halten, die ganze Welt, nicht bloß diese künstlich abgetrennte, offizielle Hälfte! ».

¹²²⁹ *Demian*, p.311.

¹²³⁰ *Demian*, p.315.

¹²³¹ *Demian*, p.324.

¹²³² *Demian*, p.330.

L'alchimie est présente symboliquement, dans l'image de la montagne, le mont Kuppron. Il est dit qu'elle regorge d'or et qu'une poignée d'individus seulement connaissent les anciennes galeries accédant en son sein – Mutter Gisson faisant partie de ces personnes. Le nom de ces galeries permet de confirmer l'allégorie alchimique : « le riche », « le pauvre », « le passage du païen mort », « la fosse du nain », « l'argent », « le plomb »¹²³³. Ces noms attestent des différentes voies alchimiques pour certains, et symbolisent la transmutation des métaux lourds en or pour d'autres. À noter que Marius Ratti a pour projet de reprendre les fouilles dans la montagne pour y trouver l'or avec le village, et que Mutter Gisson souhaite laisser la montagne en paix. Nous retrouvons ici l'ambivalence des voies de développement psychospirituelles d'apparence semblables, mais d'essence – et entraînant des conséquences donc – opposées. Lors d'une cérémonie traditionnelle du village, la symbolique est répétée lorsque le prêtre déclame « Aurum », « Argentum », « Cuprum » et « Plumbum » en latin¹²³⁴, langue alchimique par excellence. Nous reviendrons à la gnose de Mutter Gisson comme voie d'éveil dans le dernier chapitre de notre étude, puisque c'est la voie personnelle que suivra le protagoniste. Dans *Das grüne Gesicht*, comme dans l'ensemble des œuvres de Meyrink, les traditions occultes et ésotériques sont omniprésentes. On y retrouve une référence subtile aux chroniques akashiques telles que décrites par Rudolf Steiner¹²³⁵ par exemple :

Es mußte also – ein Gedanke von erschütternder Furchtbarkeit! – in der unendlichen Ausdehnung des Weltenraumes j e d e s Geschehen, das einmal geboren worden, ewig als Bild, aufbewahrt im Licht, stehen bleiben¹²³⁶.

Plus loin, on retrouve, encore une fois sans que cela soit nommé, la pratique hindouiste et yogique du mantra :

Jedem Namen nun liegt eine geheime Kraft inne, und wenn wir diesen Namen mit geschlossenen Lippen in unser Herz hineinsprechen, unablässig, bis er für Tag und Nacht beständig unser Wesen erfüllt, so ziehen wir die geistige Kraft in unser Blut hinein, das, in den Adern kreisend, mit der Zeit unsern Körper verändert¹²³⁷.

¹²³³ *Die Verzauberung*, p.38.

¹²³⁴ *Die Verzauberung*, p.109.

¹²³⁵ Steiner, Rudolf. *Aus der Akasha-Chronik*. Marie Steiner (ed.), Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1939.

¹²³⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.63.

¹²³⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.86.

On retrouve dans le roman, comme dans le prochain, des séances de spiritisme et des possessions¹²³⁸. Il est notamment question, dans *Der weiße Dominikaner*, des écrits et prophéties apocryphes¹²³⁹, d'apparitions d'esprit et de « Spukphänomene »¹²⁴⁰, de possessions¹²⁴¹, d'alchimie¹²⁴², de spiritisme¹²⁴³. Une autre référence transtextuelle avec le *Livre Rouge* se trouve dans l'éveil des morts. Il est dit dans le roman que les morts ressusciteront à l'arrivée de la nouvelle ère¹²⁴⁴, rappelant les deux apparitions des morts dans le *Livre Rouge* – lors de leur départ à, et lors de leur retour de Jérusalem.

L'influence de la psychologie et des différentes théories psychanalytiques est naturellement très forte dans *Demian*¹²⁴⁵, notamment en raison des intérêts de Hesse à l'époque de la conception du roman et de l'analyse que lui-même suivait. Ainsi, il est facilement imaginable que certaines discussions de Sinclair et Pistorius correspondent à de réelles séances que Hesse suivit auprès de Lang. Certaines assertions semblent exprimer les ressentis directs de Hesse face à l'entreprise thérapeutique qu'il suivait auprès de son analyste. Par exemple:

Alle [Gespräche] aber, auch das banalste, trafen mit leisem stetigem Hammerschlag auf denselben Punkt in mir, alle halfen Häute von mir abstreifen, Eierschalen zerbrechen, und aus jedem hob ich den Kopf etwas höher, etwas freier, bis mein gelber Vogel seinen schönen Raubvogelkopf aus der zertrümmerten Weltschale stieß¹²⁴⁶.

L'évolution de la relation de l'analysant à l'analyste est aussi retranscrite sous forme romantisée : la fascination des discussions, l'éloignement progressif¹²⁴⁷, le dépassement de la relation à l'analyste¹²⁴⁸ etc. On retrouve ainsi des thématiques, des théories et des pratiques

¹²³⁸ Par exemple *Das Grüne Gesicht*, p.91 sq.

¹²³⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.45.

¹²⁴⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.124 – la ressemblance avec les événements du couteau cassé dans le placard et du retour des morts en janvier 1916 dans la vie de Jung est frappante.

¹²⁴¹ *Der weiße Dominikaner*, p.67.

¹²⁴² *Der weiße Dominikaner*, p.72, p.107, p.123 sq.

¹²⁴³ *Der weiße Dominikaner*, p.95.

¹²⁴⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.100,

¹²⁴⁵ Voir par exemple Baumann, Günter. « 'It shakes you to the very core and is painful. But it helps ...' ».

¹²⁴⁶ *Demian*, p.318.

¹²⁴⁷ *Demian*, p.331 sq.

¹²⁴⁸ *Demian*, p.333.

typiques de la psychologie analytique dans le roman : l'inconscient collectif ¹²⁴⁹ et l'imagination active ¹²⁵⁰ par exemple.

Chez Broch, les allusions sont, encore une fois, plus subtiles, jamais nommées, mais témoignent d'une connaissance de la matière psychologique :

Dies hatte eine ungeheure, kaum zu bewältigende Phantasiearbeit gekostet, die zwar niemals ins Bewusstsein gedrungen, dennoch so quälend war, daß Katharina Hieck die Wirrnis und Dunkelheit ihres Ehelebens als Strafe für den Verrat an ihren eigenen feststehenden Idealen zu begreifen trachtete, um so mehr, als die gerechte Verteilung von Schuld und Sühne gleichfalls zu diesen Idealen gehörte ¹²⁵¹.

Bien que la dernière partie de la citation soit superflue dans ce contexte, il nous tenait à cœur de l'ajouter, car, qu'il s'agisse d'une référence intentionnelle ou pas, un parallèle d'appréhension littéraire de la psyché humaine s'établit entre la manière dont Broch décrit ces mouvements psychiques de son personnage et la profonde psychologie qu'on trouve dans les romans de Dostoïevski. Comme chez ce dernier, la profondeur psychologique des personnages et des mouvements psychiques qui les animent révèle chez chacun des deux auteurs une fibre très prononcée pour la psychologie. Mais à la différence de Dostoïevski, Broch avait à sa disposition le savoir développé par la science psychologique pour exprimer ces mouvements psychiques, ce qu'on observe par l'emploi explicite et implicite de la théorie de l'inconscient dans l'activation des imaginations refoulées décrite ici.

Les ouvrages de Meyrink témoignent eux aussi d'une certaine connaissance de la psychologie. Dans *Das grüne Gesicht*, une des figures analyse le souvenir qu'ont plusieurs personnages d'une peinture du visage vert, qui pourtant n'existe pas :

Ich kann nur annehmen, [...] daß es sich in diesem Falle bei Ihnen um einen sogenannten hypnoiden Zustand handelt, - daß Sie einmal im Tiefschlaf, also ohne bewußte Wahrnehmung, irgend etwas erlebt haben, das sich dann später unter der Maske eines Porträts in die Begebenheiten des Tages einschlich und mit diesen zu scheinbarer Wirklichkeit verwuchs ¹²⁵².

¹²⁴⁹ *Demian*, p.318 sq. : « Und nun können Sie sehen, wie wenig ‚persönlich‘ Ihre Seele in ihrer Tiefe ist ».

¹²⁵⁰ *Demian*, p.320: « Blicken Sie ins Feuer, blicken Sie in die Wolken, und sobald die Ahnungen kommen und die Stimmen in Ihrer Seele anfangen zu sprechen, dann überlassen Sie sich ihnen... ».

¹²⁵¹ *Die unbekannte Größe*, p.85.

¹²⁵² *Das Grüne Gesicht*, p.75.

On a ici un essai flagrant d'explication psychologique d'un phénomène occulte, à l'image de celle proposée par Jung dans sa thèse de doctorat. L'utilisation du concept d'« état hypnoïde », présent par exemple dans les fameuses *Studien über Hysterie* de Breuer et Freud, l'interprétation psychologique, prouvent une connaissance assez approfondie, et donc une influence, de cette matière¹²⁵³. Plus loin, Meyrink, par la bouche d'un de ses personnages, explicite une différence entre deux types d'hystérie, l'une pathologique, l'autre mystique – très semblable à la différenciation que Jung fait dans le *Livre Rouge* entre la folie que nous avons nommée « des profondeurs » et la « folie divine » :

... die 'Hysterie', unter der w i r stehen, ist nichts Krankhaftes. Zwischen Hysterie und Hysterie ist ein großer Unterschied. Nur diejenige Hysterie, die Hand in Hand geht mit Ekstase und Geistesverwirrung, ist einer Krankheit gleichzustellen und führt nach abwärts, die a n d e r e Art jedoch ist die Geistes e n t w i r r u n g – das ‚Kommen zur Klarheit‘, und ist der Weg nach aufwärts, der über das Erfassen der Erkenntnisse durch das Denken hinaus den Menschen zum Wissen durch direktes ‚Schauen‘ führt.

Nous devons ici réviser notre propos sur la similarité des descriptions de Meyrink et de Jung, introduite afin de laisser le lecteur se faire une idée de lui-même : nous affirmons donc qu'il s'agit en réalité des mêmes états qui sont décrits par Meyrink et par Jung ! La première forme d'hystérie décrite par Meyrink, correspond à un trouble de l'esprit, est la folie des profondeurs du *Livre Rouge*, la psychose : l'esprit est embrouillé, et la personnalité décrit un mouvement descendant dans le chaos des profondeurs. L'autre hystérie de Meyrink correspond à la folie divine chez Jung : le chaos de l'esprit se « démêle », la perception du monde s'éclaircit par la participation totale de la personnalité, celle-ci accédant au mouvement religieux ascendant, d'union avec l'étoile, et cette forme d'hystérie se caractérise par un accès différent à la connaissance : pas par la pensée, mais par l'expérience immédiate : nous retrouvons la qualité noétique de la folie divine de Jung. À la fin du roman, on peut aussi lire: « Willst du beten, so bete zu deinem unsichtbaren Selbst; es ist der einzige Gott, der Gebete erhört... »¹²⁵⁴. La transtextualité avec le *Liber Novus* est flagrante; nous ne la rapporterons pas à une influence directe entre les deux auteurs mais à leur intérêt pour les philosophies orientales et à leur connaissance du concept d'« Atma », que Jung a psychologisé. On retrouve dans *Der weiße Dominikaner* des conceptions des phénomènes

¹²⁵³ Meyrink utilise d'autres concepts psychopathologiques dans son oeuvre, pensons par exemple à « Bewusstseinsverschiebung » (*Das Grüne Gesicht*, p.226), une forme qualitative du trouble de la conscience.

¹²⁵⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.312.

psychiques très semblables à celles de Jung. Pensons à la différence établie entre « Phantasie » et les « höchst merkwürdige Kategorien der Einbildungskraft » au début du roman¹²⁵⁵, correspondant à la distinction que fait Jung entre « Phantasie » (domaine du personnel, exerçant le rôle de « Wunscherfüllung ») et d'« Imagination » (domaine du collectif – de l'imaginal) ; à la proximité entre hystérie et médiumnité¹²⁵⁶... À la fin du roman, une scène est quasiment l'exacte réplique du rêve que Jung fit en 1909 aux USA et qu'il l'amena pour la première fois à concevoir une dimension collective de l'inconscient, le rêve de la maison dont il descend les étages, accédant à chaque pallier à une période historique plus ancienne¹²⁵⁷. On lit dans *Der weiße Dominikaner*: « Stockwerk für Stockwerk nahm ich in Augenschein: mir war, als stiege ich hinab von Jahrhundert zu Jahrhundert bis tief ins Mittelalter hinein »¹²⁵⁸. La suite de la scène présente elle aussi des similarités étonnantes avec le rêve de Jung. Au début du roman, alors que le narrateur – par extension Meyrink – se pose la question de la nature réelle de Christopher, il écrit :

Ist dieser Christopher Taubenschlag vielleicht nur so etwas wie ein von mir abgespaltenes Ich? Eine vorübergehende, zu selbständigem Leben erwachte, in mir unbewußt gezeugte und geborene Phantasiegestalt, wie es bei Leuten vorkommen soll, die zeitweilig Erscheinungen zu sehen glauben und sich mit ihnen sogar unterhalten?¹²⁵⁹

Il s'agit ici de la même interprétation que Jung fait notamment des phénomènes médiumniques autour de sa cousine dans sa thèse de doctorat¹²⁶⁰. La première phrase de la citation correspond tout à fait au concept de complexe autonome développé par Jung pendant la première décennie de sa carrière. Pour finir, on sait que Jung interpréta à partir de 1907 la *dementia praecox* comme un renversement entre rêve et réalité, interprétation sur laquelle il reviendra avec l'expérience du *Livre Rouge*, haussant la valeur du rêve à celle de la réalité et mettant l'accent sur le vécu à part égale (à l'inverse d'unilatéral) entre les deux domaines (ou les deux mondes opposés) de la vie, dans l'optique d'opérer leur union dans la logique de la fonction transcendante. Meyrink, dans le développement de la personnalité décrit dans *Der weiße Dominikaner*, va plus loin que Jung :

Nimm das Leben weniger wichtig und die Träume ernster, da wird es bald besser um dich stehen, - dann kann der Traum zum Führer werden,

¹²⁵⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.4.

¹²⁵⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.99.

¹²⁵⁷ *Erinnerungen*, p.162 sqq.

¹²⁵⁸ *Der weiße Dominikaner*, p.122.

¹²⁵⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.6.

¹²⁶⁰ Voir *GW* 1.

statt, wie jetzt, in die Fetzen der Tageserinnerungen gehüllt ein harlekinbunter Narr zu bleiben¹²⁶¹.

Nous verrons que, si la recherche d'une guidance intérieure est similaire chez Meyrink et Jung, que la description d'appréhension du monde ci-dessus peut être rapportée aux années 1912-1918 chez Jung, et que l'importance du rêve est soulignée chez les deux auteurs (son discrédit en faisant « une folie »), Jung met toujours en exergue l'importance de l'équilibre entre le monde intérieur et le monde extérieur, et enjoint tout un chacun de ne surtout pas perdre pied dans le monde extérieur. Meyrink, lui, n'hésite pas à dépasser cela dans le développement psycho-spirituel décrit dans son roman, comme nous le verrons bientôt.

e. Des symboles et une philosophie similaires

Nous allons aborder ici quelques points importants, qui représentent aussi des éléments de transtextualité à analyser dans cette partie : la symbolique présente dans chacune des narrations, et des philosophies et concepts similaires. Nous connaissons la symbolique du *Livre Rouge*, les différentes personnifications de l'âme, les images utilisées pour exprimer les mouvements psychiques etc. Nous verrons que ces symboles ne sont pas isolés dans la littérature germanique de l'époque. Concernant les concepts et les philosophies, il s'agit des opposés et de leur réunion, des éléments rappelant la philosophie de la nature et la philosophie de la vie, ainsi que l'idée de la présence de Dieu dans l'âme, dans la lignée de Maître Eckhart, et donc de l'appréhension du divin par l'intériorisation de la conscience – tous ces points étant fondamentaux dans le *Liber Novus*, comme nous le savons déjà.

On trouve dans *Demian* la décapitation du masculin¹²⁶², rappelant toute la réflexion autour de Salomé et de Jean le Baptiste ; les thématiques mythologiques (dont il est dit : « So alte, uralte Geschichten sind immer wahr »¹²⁶³) d'Abel et Cain¹²⁶⁴, de Demeter à travers la mère de Demian (dont il est dit qu'elle est « comme la mère de tous les êtres »¹²⁶⁵) ; l'oiseau blanc¹²⁶⁶, ses transformations¹²⁶⁷, sa présence dans l'œuf¹²⁶⁸ (il s'agit de celle d'Izdubar dans le *Livre*

¹²⁶¹ *Der weiße Dominikaner*, p.27.

¹²⁶² *Demian*, p.238.

¹²⁶³ *Demian*, p.256.

¹²⁶⁴ *Demian*, p.253.

¹²⁶⁵ *Demian*, p.347.

¹²⁶⁶ *Demian*, p.254, p.272.

¹²⁶⁷ *Demian*, p.303.

¹²⁶⁸ *Demian*, p.303.

Rouge), son envol¹²⁶⁹ ; Abraxas¹²⁷⁰ bien sûr ; et pour finir les thématiques de mort et de renaissance¹²⁷¹, très ressemblantes aux thèses développées par Jung dans ses *Wandlungen* et le *Livre Rouge*.

Die Verzauberung contient la symbolique du serpent¹²⁷², très présente dans le *Liber Novus*, du féminin tellurique¹²⁷³, du meurtre sacrificiel, du gouffre¹²⁷⁴, des profondeurs de l'être semblables à la mort¹²⁷⁵, des images de l'introversion, aussi similaires à celles que l'on trouve chez Jung, comme la suivante : « ... und die Seele, die hinabsinkt, in den kühlen Schacht ihres Selbst, in den kühlen Brunnen ihres Traums, auf dessen Grund die Schlange ruht und der Mond sich spiegelt... »¹²⁷⁶.

Das grüne Gesicht regorge lui aussi de symboles : le retrait dans le désert et l'apprentissage de la magie¹²⁷⁷ ; le déluge, sous la forme de la mer de sang¹²⁷⁸ ; la mort et la renaissance¹²⁷⁹ ; de l'ombre dans le personnage du sauvage noir¹²⁸⁰ ; la couronne d'or¹²⁸¹ ; le meurtre sacrificiel¹²⁸² ; de l'arbre s'élevant jusqu'au ciel¹²⁸³ ; du prophète Élie¹²⁸⁴ ; de Jean le Baptiste¹²⁸⁵ ; du serpent¹²⁸⁶ ; de la croix¹²⁸⁷. Notons aussi que Meyrink fait la différence entre les « symboles morts » et les « symboles vivants »¹²⁸⁸, à l'instar de la compréhension jungienne du symbole.

Concernant *Der weiße Dominikaner*, on y retrouve le symbole de l'oiseau blanc et de son envol¹²⁸⁹ ; du livre rouge (!)¹²⁹⁰ ; de la croissance de l'arbre¹²⁹¹ ; de la résurrection¹²⁹² ; des

¹²⁶⁹ *Demian*, p.305.

¹²⁷⁰ *Demian*, p.305.

¹²⁷¹ *Demian*, p.271.

¹²⁷² *Die Verzauberung*, p.100, 101, 108.

¹²⁷³ *Die Verzauberung*, p.144.

¹²⁷⁴ *Die Verzauberung*, p.276.

¹²⁷⁵ *Die Verzauberung*, p.358.

¹²⁷⁶ *Die Verzauberung*, p.253.

¹²⁷⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.15.

¹²⁷⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.16.

¹²⁷⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.75 sq., p.121.

¹²⁸⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.102.

¹²⁸¹ *Das Grüne Gesicht*, p.102, p.183.

¹²⁸² *Das Grüne Gesicht*, p.121.

¹²⁸³ *Das Grüne Gesicht*, p.138.

¹²⁸⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.230 sq., p.261.

¹²⁸⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.261.

¹²⁸⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.274.

¹²⁸⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.274, p.278.

¹²⁸⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.267.

¹²⁸⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.6.

¹²⁹⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.64.

¹²⁹¹ *Der weiße Dominikaner*, p.68.

¹²⁹² *Der weiße Dominikaner*, p.69.

yeux fermés et ouverts, à l'instar de Salomé¹²⁹³ ; de la lance de feu de la transverbération¹²⁹⁴ ; celui des serpents de la Méduse qui engloutissent le soleil en enfer¹²⁹⁵ ; du retour des morts qui viennent hanter l'habitation du protagoniste¹²⁹⁶ ; la figure de Jean le Baptiste¹²⁹⁷ et des motifs mythologiques tels que la chemise de Nessus.

Le monde manifesté dans son aspect duel en fonction par couple d'opposés est une thématique importante de chacun des ouvrages que nous étudions. Dans le *Livre Rouge*, nous savons que c'est avant tout leur réunion qui intéresse Jung, un processus qui s'avère ne pas être une découverte ou un développement isolé de Jung. Dans *Demian*, c'est la figure d'Abraxas qui réunit les opposés¹²⁹⁸ après que Max ait expliqué à Sinclair que la vision chrétienne aspirant unilatéralement au bien et à l'amour refoule l'autre partie du monde, attribuée au diable¹²⁹⁹, rejetant ainsi la doctrine de la *privatio boni* de la même manière que Jung. Dans *Der Steppenwolf*, c'est la présence des opposés en l'homme, à l'image de la face humaine et animale de Haller, qui est à l'origine de sa souffrance¹³⁰⁰. Au cours de son développement personnel, il comprendra qu'il est fait « d'innombrables pôles d'opposés » et que l'unité de la personnalité est « un délire »¹³⁰¹. On retrouve une réflexion similaire à celle de Jung sur le symbole dans *Die unbekannte Größe*, où le monde manifesté « n'est que symbole » pour Ilse, exprimant ainsi l'idée adoptée par Jung de l'*esse in anima*, un symbole où se « réunissent les sphères »¹³⁰², c'est-à-dire les aspects duels du monde. À la fin du roman, alors que Richard se penche sur le corps sans vie de son frère, une profonde expérience mystique s'impose à lui. Nous nous permettons de l'appeler « mystique » en ceci qu'elle est une expérience que Broch qualifie de « libérée de toute équivoque », c'est-à-dire libérée de la dualité : une expérience d'unité, toute dans la ligne de la philosophie non-dualiste. Cette expérience, en dehors du temps et de l'espace, unit donc les opposés dans un « espace non-spatial »¹³⁰³, constituant le faite de l'accès à la connaissance¹³⁰⁴ dans sa dimension noétique.

¹²⁹³ *Der weiße Dominikaner*, p.69.

¹²⁹⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.83; rappelant l'illustration du *Liber Novus*.

¹²⁹⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.103; rappelant les motifs du chapitre « Descente en enfer ».

¹²⁹⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.124; cf. les événements de janvier 1916 chez Jung.

¹²⁹⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.129.

¹²⁹⁸ *Demian*, p.305 sq., p.308, p.320.

¹²⁹⁹ *Demian*, p.281.

¹³⁰⁰ *Der Steppenwolf*, p.59 sq., p.199.

¹³⁰¹ *Der Steppenwolf*, p.60.

¹³⁰² *Die unbekannte Größe*, p.121.

¹³⁰³ « unräumlichen Weltraum », *Die unbekannte Größe*, p.136.

¹³⁰⁴ Voir les quelques dernières pages du roman.

Deux paires d'opposés sont fondamentaux dans *Die Verzauberung* : le terrestre et le divin¹³⁰⁵, et la vie et la mort – puis la renaissance¹³⁰⁶. Au cours de l'évolution psycho-spirituelle du protagoniste, ces paires d'opposés viendront se rejoindre. La vie et la mort deviendront une unité ; avant même que celle-ci soit symbolisée par la voix de Mutter Gisson planant sur la terre après sa mort, on lit : « Und doch ist das Leben eine Einheit, und Geburt und Tod sind so nahe beisammen, daß der Sterbende in einem Atemzug das ganze Leben umfaßt ! »¹³⁰⁷. De la même manière viendront s'unir terre et ciel dans le discours de Marius, menant à la destruction : « Bis dein Blut zur Erde zurückgeflossen sein wird, bis in deinem Opfer die Mutter dem Vater sich wieder gatten wird, die Erde dem Himmel, die Geschwister jeglichen Tages »¹³⁰⁸. Puis de manière constructive dans les expériences spirituelles du protagoniste et de Mutter Gisson, comme on peut lire dans le passage suivant :

... und tiefer senkte sich der Himmel im leisen Summen der Sternschwärme, höher schwebte der nächtlich singende Wald ihm entgegen, es schwebte die Erde: noch lebte ich, noch war es mir vergönnt, in der Mitte zu sein, hier, wo die Unendlichkeiten sich einen. So wanderte ich aufwärts, wandernd neuerdings, kaum merkend, daß ich es wieder tat, kam hinauf zu der Lichtung, sah die Sterne der Täler unter mir und das Tal des Firmaments, erfüllt von dem durchsichtigen Nebel des Septembers, in dem die Tiefe und die Höhe sich berührten, gewaltig vor Gewaltlosigkeit, dies sah ich und wurde nochmals vom Walde aufgenommen¹³⁰⁹.

On retrouve dans *Der weiße Dominikaner* les mêmes grands opposés, symbolisés par Satan et Dieu, « les derniers de toutes les vérités et de tous les paradoxes », qui s'avèrent être de la même essence, « destructeur et constructeur »¹³¹⁰. Ici, la dualité, les opposés, ne régissent pas que le monde manifesté, mais aussi l'au-delà, où se trouvent les morts :

... der furchtbare Riß, der durch die ganze Natur geht, ist nicht nur auf die Erde beschränkt, - der Kampf zwischen Liebe und Haß, der

¹³⁰⁵ *Die Verzauberung*, p.227.

¹³⁰⁶ *Die Verzauberung* p.229 sq. : « Die Wiedergeburt ist der Tod. [...] dann ist der Tod die Wiedergeburt; ob Keim oder Ernte, beides ist der Tod und beides ist das Leben ».

¹³⁰⁷ *Die Verzauberung*, p.246.

¹³⁰⁸ *Die Verzauberung*, p.272.

¹³⁰⁹ *Die Verzauberung*, p.287; voir aussi p.347: « Dort... dort ist das Unendliche, dort, wo das Meer zum Himmel dringt, wo das Erz des Berges ausstrahlt, wo sich die Elemente vereinigen, keine Pflanze, kein Tier mehr wohnt, dort ist das Unendliche... ».

¹³¹⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.117.

Zwiespalt zwischen Himmel und Hölle reicht bis in die Welt der Abgeschiedenen hinein, weit über das Grab hinaus¹³¹¹.

Pour autant, le lecteur comprend que cette déchirure n'est pas l'origine, et qu'une unité sous-tend l'apparente dualité des deux mondes : l'ici-bas et l'au-delà.

Nous avons vu qu'une influence importante dans la vision sur la folie et la folie divine développée dans le *Livre Rouge* relève de la philosophie de la vie et de la philosophie de la nature. On retrouve également ces influences chez Hesse et Broch. Dans *Demian*, l'homme est tout nature et doit réaliser en lui le dessein de la nature :

Ich war ein Wurf der Natur, ein Wurf ins Ungewisse, vielleicht zu Neuem, vielleicht zu Nichts, und diesem Wurf aus der Urtiefe auswirken zu lassen, seinen Willen in mir zu fühlen und ihn ganz zu meinem zu machen, das allein war mein Beruf¹³¹².

Ainsi, l'homme est entré en antinomie avec la nature, et le développement psychospirituel consiste en un retour à la nature, à *l'état naturel* : l'homme est nature et doit être le médium permettant à la nature de se réaliser, de s'épanouir¹³¹³. La philosophie est très similaire dans le *Livre Rouge*, bien que l'homme doit plutôt y intégrer la nature, c'est-à-dire opérer la conjonction de la nature avec le Moi – nous avons vu que le vécu unilatéral de la nature, d'essence irrationnelle, mène tout droit à la folie des profondeurs. Ainsi, la personne réalisée, à l'image de la mère de Demian, redevient nature, suit les mouvements de la nature de tout son être :

Sie erhob sich und ging durch die Gartendämmerung voraus. Groß und fürstlich schritt die Geheimnisvolle zwischen den schweigenden Bäumen, und über ihrem Haupt glommen klein und zart die vielen Sterne¹³¹⁴.

Nous verrons dans la dernière partie du chapitre qu'une transformation similaire, mais plus profonde, s'opère en Mutter Gisson dans *Die Verzauberung*, où l'on peut aussi constater l'idéal du retour à l'état de nature pour l'homme :

Mensch, der zum Gleichnis des Menschen wird, weil er sich selber aufzugeben vermag, rückkehrend zur Natur und in ihr großes Gleichnis,

¹³¹¹ *Der weiße Dominikaner*, p.101.

¹³¹² *Demian*, p.335.

¹³¹³ *Demian*, p.342, p.348, p.349 sq.

¹³¹⁴ *Demian*, p.362.

Natur er selber in der schöpferischen Geschöpflichkeit seines Seins, so sehr es auch aus landschaftloser Unendlichkeit her stammt¹³¹⁵.

Notons ici que cet idéal s'atteint dans l'abandon de soi ici, c'est-à-dire dans l'abandon du moi, alors que dans le *Livre Rouge*, le Moi est malmené à des fins de relativisation, pour faire place à l'autre en soi, mais pas abandonné complètement, ce qui signifierait folie des profondeurs pour Jung – nous reviendrons sur cela dans la partie de notre étude concernée au développement psycho-spirituel.

Un dernier point fondamental de philosophie, ou d'expérience du divin à mentionner ici est la présence de Dieu, ou du divin, dans l'intériorité de l'homme, dans l'âme. Cette vision, adoptée par Jung dans la ligne de Maître Eckhart, se retrouve chez les trois auteurs que nous étudions. On lit dans *Demian*: « Religion ist Seele, einerlei, ob man ein christliches Abendmahl nimmt oder ob man nach Mekka wallfahrt »¹³¹⁶ - « jede Religion ist schön »¹³¹⁷ y est-il encore dit, puisque c'est l'expérience de l'âme qui est religieuse, le reste est « décoration ». La religion et le divin ne sont jamais vraiment nommés, ou bien uniquement brièvement mentionnés dans *Die unbekannt GröÙe*, comme par pudeur devant la grandeur de la chose. Ils sont donc à trouver par allusions, par paraboles:

... und doch gab es hier von irgendwoher das erregende Bewusstsein übergroÙer Dimensionen, jeden übermächtigen Dimensionen, die sonderbarerweise in die Seele eines jeden Menschen die Spur göttlicher Ewigkeit einprägen...¹³¹⁸

Dieu, même nommé prudemment ici, est tout du moins une grandeur incomparable et surpuissante, transcendante – une expérience se cachant dans l'âme de l'homme.

Cette thématique est aussi très présente dans *Die Verzauberung*. Il y est question de la Vérité, ayant valeur ici de catégorie ésotérique. Un des habitants, empruntant la même voie que le protagoniste et que Mutter Gisson, indique que « la Vérité est dans l'âme, pas dans la montagne »¹³¹⁹ - en opposition à la doctrine de Marius qui cherche l'or et la Vérité à l'extérieur, dans la terre –, puis il précise qu'elle se trouve dans le cœur¹³²⁰ (opposé à la tête donc, dans la ligne des réflexions de Jung dans le *Liber Novus*). Un autre villageois, indique : « Das ewige in der Seele »¹³²¹. Dans une topographie symbolique similaire à celle des deux

¹³¹⁵ *Die Verzauberung*, p.195.

¹³¹⁶ *Demian*, p.321.

¹³¹⁷ *Demian*, p.321.

¹³¹⁸ *Die unbekannt GröÙe*, p.43.

¹³¹⁹ *Die Verzauberung*, p.220.

¹³²⁰ *Die Verzauberung*, p.222.

¹³²¹ *Die Verzauberung*, p.346.

cônes inversés du *Mysterium* du *Livre Rouge*¹³²² décrivant la catabase et l'anabase (cette dernière étant cheminée par l'être possédé par – ou possédant ! – la folie divine) de la voie de transformation de la personnalité, on lit dans *Die Verzauberung* : « ... je tiefer sie hinabtauchen in die Einsamkeit ihres Selbst, je höher sie emporschweben zu den Höhen des Unbenennbaren... »¹³²³. La voie vers le divin se trouve donc ici aussi dans les profondeurs de l'être, dans l'âme. De la même manière, on lit dans *Das grüne Gesicht* : « ... wir wollen zu keinem andern Gott beten, als zu dem, der sich in unsrer eignen Seele offenbart »¹³²⁴.

3 - UNE LITTÉRATURE DE CRISE : LE NIVEAU PERSONNEL

La crise collective est intimement liée à la crise personnelle dans le *Livre Rouge*, ainsi qu'à leurs dépassements respectifs, comme nous l'avons vu plus tôt. Nous en sommes arrivés à la conclusion que l'une n'était pas à l'origine de l'autre mais que chaque niveau de crise dépendait d'un mouvement bien plus large rapporté au changement d'ère platonicienne, niveaux s'entre-influençant simultanément. Nous ne reviendrons pas sur les détails de cette crise, que nous avons profondément étudiée tout au long de notre travail, et nous concentrerons ici sur quatre de ses aspects fondamentaux pour lesquels s'établit une intéressante intertextualité avec les textes des autres auteurs sur lesquels nous nous penchons : la dépression et la solitude comme prémices à l'expérience religieuse (à la folie divine) ; la réflexion sur le suicide, celui-ci étant considéré comme la seule échappatoire possible face à l'expérience dépressive ; la recherche de sens (d'un sens perdu dans la crise culturelle et d'un sens de vie perdu au niveau personnel) ; et l'expérience des limites de la langue face à l'expérience subjective. Nous reviendrons sur ce dernier point que nous n'avons fait qu'évoquer pour le *Livre Rouge*.

a. La dépression et la solitude

Dans *Demian*, le traitement de la dépression, ses tenants et ses aboutissants, sont très similaires au discours du *Livre Rouge* – encore une fois en partie en raison de la proximité

¹³²² Voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz.*

¹³²³ *Die Verzauberung*, p.321.

¹³²⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.97.

entre leurs deux auteurs. Ici, c'est le mouvement dépressif de toute une jeunesse qu'on suit, dans la logique du roman d'apprentissage qu'est cette œuvre. Ainsi, cela commence à la puberté, alors que Sinclair sent l'enfance « tomber en ruine autour de [lui] »¹³²⁵. Il raconte ici la distanciation d'avec sa famille, le « devenir étranger », allant de pair avec un état d'âme dépressif et son anesthésie affective :

Eine Ernüchterung verfälschte und verblaßte mir die gewohnten Gefühle und Freuden, der Garten war ohne Duft, der Wald lockte nicht, die Welt stand um mich her wie ein Ausverkauf alter Sachen, fad und reizlos, die Bücher waren Papier, die Musik war ein Geräusch. So fällt um einen herbstlichen Baum her das Laub, er fühlt es nicht, Regen rinnt an ihm herab, oder Sonne, oder Frost, und in ihm zieht das Leben sich langsam ins Engste und Innerste zurück. Er stirbt nicht. Er wartet¹³²⁶.

On a ici à faire à une description très claire d'une humeur dépressive, renforcée par l'image de l'hiver, impliquant par ailleurs l'important mouvement psychique typique de la vision jungienne de la dépression : l'introversion. Ajoutons que ce mouvement implique apparemment, de par ce que nous avons nommé l'anesthésie affective (émotionnelle, sentimentale etc.) propre à la dépression, un désenchantement du monde et un isolement, une solitude¹³²⁷. Puis la description continue quelques paragraphes après, correspondant à une période de quelques mois :

Jetzt war ich ganz verwandelt. Ich verhielt mich völlig gleichgültig gegen die äußere Welt und war tagelang nur damit beschäftigt, in mich hineinzuhorchen und die Ströme zu hören, die verbotenen und dunklen Ströme, die da in mir unterirdisch rauschten¹³²⁸.

On comprend alors que l'anesthésie affective et le désenchantement du monde s'allient en réalité dans le mouvement d'introversion de Sinclair : c'est le monde extérieur qu'ils concernent, et c'est pour que le jeune homme vienne s'intérioriser qu'ils se mettent en place. La dépression est ainsi, comme chez Jung, une autorégulation psychique qui force la personnalité consciente à descendre dans ses propres profondeurs, dans lesquelles gît la part refoulée d'elle-même. Ce mouvement psychique est naturellement accompagné par un accroissement de la solitude et de la souffrance psychique : « ... und grollte nicht in eine Einsamkeit hinein [...], während ich heimlich oft verzehrenden Anfällen von Wehmut und

¹³²⁵ *Demian*, p.286 – traduction personnelle.

¹³²⁶ *Demian*, p.286.

¹³²⁷ On lit quelques lignes plus tard : « Ich war allein ». *Demian*, p.286.

¹³²⁸ *Demian*, p.287.

Verzweiflung unterlag »¹³²⁹. Cette dépression s'intensifie et s'approfondit continuellement, jusqu'à atteindre un nouveau pallier à la sortie de l'adolescence, alors qu'il doit quitter le lycée pour aller étudier :

Jenen ganzen Winter verlebte ich in einem inneren Sturm, den ich schwer beschreiben kann. [...] keiner dieser Träume, keiner dieser Gedanken gehorchte mir, keinen konnte ich rufen, keinem konnte ich nach Belieben seine Farben geben. Sie kamen und nahmen mich, ich wurde von ihnen regiert, wurde von ihnen gelebt¹³³⁰.

Cette description est étonnamment similaire à celle qu'est faite de l'état psychique des « années Nekyia » de Jung dans les *Erinnerungen*, lorsqu'il parle du flot d'imaginaires qui déferla sur sa conscience et le sentiment de désorientation en résultant. Elle correspond aussi à la description qu'il fait dans le même chapitre de l'état psychique de Nietzsche avec l'image de la « feuille ballotée par les vents de l'esprit », un Nietzsche qui aurait perdu pied « car il ne possédait rien d'autre que le monde de ses pensées – qui en outre le possédaient plus que lui ne les possédait »¹³³¹. L'intensification de la dépression entraîne donc chez Sinclair un approfondissement dangereux de l'introversion, qui lui fait se questionner lui aussi sur sa santé mentale : « Vielleicht war ich verrückt... »¹³³². Alors qu'on pourrait penser que le calvaire suffit, que le protagoniste touche le fond de sa catabase, l'introversion s'approfondit encore dans les années suivantes, accompagnée d'un isolement plus grand encore¹³³³. Mais alors se produit un changement, que nous étudierons plus en détails dans la dernière partie de ce chapitre : l'introversion accrue jusqu'à l'intenable entraîne une énantiodromie : la sombreur s'éclaircit, l'anabase suit la catabase :

In der abendlichen, dunklen Kirche saß ich dann verloren an diese seltsame, innige, in sich selbst versenkte, sich selber belauschende Musik, die mir jedesmal wohl tat und mich bereiter machte, den Stimmen der Seele recht zu geben¹³³⁴.

¹³²⁹ *Demian*, p.287.

¹³³⁰ *Demian*, p.309 sq.

¹³³¹ *Erinnerungen*, p.193.

¹³³² *Demian*, p.308.

¹³³³ *Demian*, p.319: « Es gelang mir nicht, Freuden und Leben der Altersgenossen mitzumachen, und oft hatte ich mich in Vorwürfen und Sorgen verzehrt, als sei ich hoffnungslos von ihnen getrennt, als sei mir das Leben verschlossen »; *Demian*, p.335: « Viel Einsamkeit hatte ich schon gekostet. Nun ahnte ich, daß es tiefere gab, und daß die unentrinnbar sei ».

¹³³⁴ *Demian*, p.320.

Ainsi donc, le mouvement psychique prend des aspects religieux et le moi s'accorde avec les mouvements, les voix de ses profondeurs. Le rôle de la dépression est donc le même que celui joué par ce mouvement psychique dans le *Livre Rouge*.

La dépression est très présente dans *Der Steppenwolf*, et cela tout au long du roman. Dès le début de son histoire, Haller donne le ton en différenciant deux types de jours dans sa vie. D'une part les journées « normales », qu'il qualifie d' « absolument supportables », sans trop de chagrin et sans désespoir, des journées où le suicide est envisagé avec calme¹³³⁵. Il s'agit ici du type de jours le plus positif. Les autres, les « Höllentage », emplis de souffrance, de « mort de l'âme »¹³³⁶, de « vide intérieur et de désespoir », insupportables à la personnalité malade qu'il se sait être, le font remercier les journées normales. Ainsi donc, si les premières journées peuvent déjà s'apparenter à de la dépression, les deuxièmes sont difficilement qualifiables et pourraient s'approcher de la psychose en catégories psychopathologiques. On suit l'évolution de la personnalité de Haller tout au long du récit, toujours soulignée par cette sombreur de son état mental, constamment présente, si bien qu'il ne nous est ni possible ni nécessaire de justifier l'ambiance dépressive du roman. Soulignons que la dépression est comprise par Haller très consciemment comme une maladie de son être, considéré comme « médiocre et sans valeur »¹³³⁷, une maladie liée à la nature de sa personnalité :

Lieber Gott, wie war es möglich? Wie hatte es mit mir dahin kommen können, mit mir, dem beflügelten Jüngling, dem Dichter, dem Freund der Musen, dem Weltwanderer, dem glühenden Idealisten? Wie war das so langsam und schleichend über mich gekommen, diese Lähmung, dieser Haß gegen mich und alle, diese Verstopftheit aller Gefühle diese tiefe böse Verdrossenheit, diese Dreckhöhle der Herzensleere und Verzweiflung?¹³³⁸

On retrouve ici l'image de la dépression avec son anesthésie affective, son manque de confiance en soi allant jusqu'à la haine de soi, et son désespoir. Mais il n'est pas possible ici de suivre le mouvement d'introversion de Haller en fonction du niveau de dépression puisque celui-ci est constant, toujours à la limite du suicide, et ce dès le début du roman.

Dans *Die Verzauberung*, il n'est pas tant question de dépression que de solitude, amorce seconde au développement psycho-spirituel, s'alliant le plus souvent à la première, à l'image de la narration du *Livre Rouge* ou bien des ouvrages de Hesse. Dès le début de l'ouvrage, le

¹³³⁵ *Der Steppenwolf*, p.27.

¹³³⁶ *Der Steppenwolf*, p.27 sq.

¹³³⁷ *Der Steppenwolf*, p.71.

¹³³⁸ *Der Steppenwolf*, p.75 sq.

narrateur se demande : « Suchte ich die Einsamkeit ? »¹³³⁹. En effet, son retrait de la recherche médicale, dans un petit village alpin, est un premier geste d'isolement. Puis on observe à travers le roman que la solitude l'accompagne tout du long, même si des affinités se sont créées ou se créent avec certains personnages – comme par exemple Mutter Gisson, bien qu'une distance affective se fasse toujours sentir, accentuant cette impression de solitude. Cette solitude joue le même rôle que celle qui s'imposa à Jung (ou au Moi du *Liber Novus*), ou aux protagonistes des ouvrages de Hesse : elle cause l'introversion de la personnalité et permet la transformation de celle-ci. On lit :

... denn ein einsamer Mensch, wie ich es bin, einer, der sich, so wie ich, aus manchen Bindungen des Lebens losgelöst hat, der kann schon durch einen geringen Anlaß ins fremdeste gejagt [werden], in eine Fremde, die ferner ist als jede Fremde und ferner als jede Heimat, und in der nichts als die kühl wehende Luft des Todes vorhanden ist¹³⁴⁰.

L'« ailleurs » dont il est question ici est évidemment un état d'esprit, ou bien plutôt un état de la conscience spécifique, où celle-ci n'est plus enfermée dans les limites étroites de la pensée rationnelle, *mais se meut dans l'espace infini du tout-étranger* (« ins fremdeste ») ! Ce point est primordial et permet d'établir un pont dans la compréhension du lien qui unit la dépression, la solitude, et le mouvement psychique de transformation de la personnalité.

Il en va de même chez Meyrink. Dans *Das grüne Gesicht*, il est intéressant de noter que cette solitude profonde induit directement un mouvement psychique bien particulier :

D a n n ist der Zeitpunkt gekommen, wo sich die seltsamste Wandlung vollzieht, die dir geschehen kann: aus den Menschen, die dich umgeben, werden – Gespenster werden. Alle, die dir lieb gewesen, werden plötzlich Larven sein. Auch dein eigener Leib. Es ist die furchtbarste Einsamkeit, die sich ausdenken läßt, - ein Pilgern durch die Wüste, und wer die Quelle des Lebens in ihr nicht findet, verdurstet¹³⁴¹.

Ainsi donc, la solitude ici – reprenant le symbole de la traversée du désert – est en réalité la conséquence d'une première *transformation de la conscience* : l'autre extérieur perd en réalité, tout comme soi-même. Il s'agit ici de symptômes bien connus de la psychopathologie de la schizophrénie et de la dépression : la déréalisation et la dépersonnalisation. Dans le même temps, ce mouvement entraîne logiquement une introversion, le monde extérieur

¹³³⁹ *Die Verzauberung*, p.10.

¹³⁴⁰ *Die Verzauberung*, p.217.

¹³⁴¹ *Das Grüne Gesicht*, p.253.

perdant en réalité, en énergie psychique, la libido vient s'introvertir, attirée par l'énergie éveillée à l'intérieur – ceci dans la vision jungienne des mouvements psychiques. Ici, la solitude accompagne aussi une souffrance psychique qui n'est pas nommée :

Er hatte sich der Vorschrift gemäß aufrecht hingestellt und einen Zustand höheren Wachseins zu erzwingen getrachtet, um der unerträglichen Folter der Gramgedanken wenigstens für Augenblicke zu entrinnen...¹³⁴²

À ce moment, Hauberisser a perdu sa bien-aimée et est effondré. La souffrance indiquée ici est produite par les pensées liées à l'affliction – donc à la pensée en soi, au mental, ce pourquoi le personnage s'attèle à la méditation, qui est autant introversion qu'accès à un niveau de conscience supérieur. Cette pratique, initiée donc par la solitude et la souffrance, viendra dynamiser le processus de transformation de la personnalité dans le roman. Cette souffrance psychique a donc un rôle fondamental dans le développement psycho-spirituel, comme dans le *Livre Rouge*, où, celle-ci étant présente tout du long, la narration se clôt sur le message du Christ à propos de la beauté de la souffrance. Il s'agit en réalité d'un enseignement sur la manière de se comporter face à la souffrance : ici, il est proposé de prendre conscience de sa beauté pour l'accepter en lui donnant une valeur positive ; chez d'autres, comme Jiddu Krishnamurti par exemple, il est proposé, par la méditation, de prendre conscience de la nature même de la souffrance, pour la dépasser. Si ces différentes voies proposent cela, c'est bien parce que la souffrance est d'une part inévitable, mais aussi parce qu'elle est un élément fondamental du processus de transformation de la personnalité et d'éveil psycho-spirituel : sans souffrance, pas de mouvement, pas d'évolution. C'est la solitude et la souffrance qui obligent le Moi du *Livre Rouge* à s'introvertir, et à connaître la transformation. C'est la solitude et la souffrance de la perte de l'être aimé qui, atteignant l'insupportable – nous reviendrons sur cela dans notre partie consacrée aux pensées suicidaires – permettent à une transformation de la personnalité de s'opérer chez Hauberisser, en produisant une aspiration inconditionnelle vers l'au-delà, vers l'être perdu. Ceci sera détaillé dans la dernière partie de notre étude.

Après la mort d'Ophélie, Christopher, dans *Der weiße Dominikaner*, s'enferme plusieurs années dans sa maison avec son père¹³⁴³ et vit, selon ses propres mots, en « ermite »¹³⁴⁴.

¹³⁴² *Das Grüne Gesicht*, p.265.

¹³⁴³ *Der weiße Dominikaner*, p.105 : « ... ging ich immer seltener aus, bis schließlich die Zeit gekommen war, wo ich jahrelang zu Hause blieb und nicht einmal hinunter zur Gartenbank ging ».

¹³⁴⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.112.

L'isolement intégral fait donc suite à la profonde souffrance provoquée par la mort de son amie. On lit :

Und wahrlich: die Erde wurde damals von Jahr zu Jahr ein immer dunkleres Tal des Todes für mich. Wohin ich blickte, überall in Form, in Wort und Klang und Gebärde, als stetig wechselnder Einfluß umgab mich die schreckliche Herrin der Welt: die Meduse mit dem schönen und doch so grausigen Antlitz¹³⁴⁵.

Nous ne pourrions ici détailler la symbolique de la Méduse telle que spécifiquement développée dans le roman, mais elle représente un égrégore, une entité surhumaine désincarnée influençant le devenir de l'humanité à se diriger vers l'obscurité. On voit donc ici l'expression de la souffrance, de l'assombrissement du monde autour de Christopher, ainsi que la beauté de la face obscure du monde, malgré sa cruauté.

b. La possibilité du suicide

Nous avons vu dans le *Livre Rouge* la manière dont la dépression et la souffrance psychique atteignent l'insupportable, permettant d'une part une relativisation de la valeur du Moi, et d'autre part l'acceptation de la mort, et le relâchement des attentes et désirs de la personnalité consciente. Nous savons aussi qu'à au moins un moment dans la vie de Jung, la question du suicide s'est posée sérieusement, après qu'il se soit réveillé en pleine nuit suite au rêve de Siegfried en 1912 qu'il n'arrivait pas à comprendre – et que cette compréhension, donc la question du sens, fut centrale dans la réflexion quant au passage à l'acte. La possibilité, comme nous l'avons vu au début de notre étude, de se tirer une balle dans la tête, était pour Jung une possibilité de mettre fin simplement et rapidement à la souffrance psychique. Suite à notre étude précédente, nous avons analysé la présence et le rôle de la solitude et de la souffrance psychique dans le processus de transformation de la personnalité, ainsi que l'atteinte d'un niveau insupportable de souffrance. C'est ici que s'opère une bascule importante : la réflexion sur le suicide. Voyons maintenant la manière dont celle-ci s'exprime dans chacune des narrations étudiées et le rôle que remplit cette possibilité.

Dans *Demian*, Sinclair pense dès l'enfance au suicide. Soulignons que Hesse a connu la dépression très tôt dans sa vie et fit une tentative de suicide à 14 ans. Ainsi, ces premières réflexions sur le suicide ont une tonalité spécifique : « Mein Leben war zerstört. Ich dachte

¹³⁴⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.105.

daran, fortzulaufen und nie mehr wiederzukommen oder mich zu ertränken. Doch waren das keine deutliche Bilder »¹³⁴⁶. Ici, le suicide est envisagé car Sinclair considère que sa vie est « détruite » après qu'un de ses camarades de classe lui ait extorqué de l'argent. Pour autant, la narration souligne qu'il ne s'agit pas vraiment d'une réflexion claire, mais bien plutôt d'une pulsion de mort s'apparentant avant tout à une fuite devant la honte et la peur imposés par la situation extérieure – la fugue est sur le même niveau que le suicide. Plus tard, pendant l'adolescence, alors qu'il rentre dans une spirale autodestructrice faite de beuveries et d'endettement, la possibilité de la noyade s'offre une nouvelle fois à son raisonnement¹³⁴⁷. Puis nous avons vu dans la partie précédente de notre étude que la dépression s'intensifie pendant l'hiver alors que Sinclair doit entamer ses études, au point que ses pensées le dirigent et qu'il s'interroge sur sa santé mentale. Ici, le mouvement psychique est accompagné d'une souffrance insupportable : « Manchmal auch schien mir dies alles unerträglich qualvoll, und ich war darauf gefaßt, mir einmal das Leben zu nehmen »¹³⁴⁸. Ici, bien que la manière de se suicider ne soit pas explicitée, la possibilité du suicide s'avère bien plus réfléchie et sérieuse. Le laconisme se rapportant à ce passage souligne en outre le caractère ineffable du degré de souffrance de ces moments. Plus tard, le jeune élève commençant à cheminer vers l'éveil et cherchant une guidance auprès de Sinclair, Knauer, est sauvé de justesse du suicide par le protagoniste¹³⁴⁹. On comprend alors que cette possibilité est souvent commune aux personnages cheminant vers le développement psycho-spirituel et relève d'une part d'un facteur causal, la souffrance portée à l'insupportable oblige l'homme à s'embarquer dans l'aventure du processus de transformation de la personnalité ; et d'autre part d'un des dangers communs, à côté du risque que représente le fait de perdre pied avec la réalité, donc la folie, du processus lui-même, par la souffrance qui lui est inhérente – couplée à la relativisation du moi, donc de la valeur propre de l'homme, ainsi plus facilement annihilable (bien sûr jusqu'à ce qu'un nouveau centre de la personnalité s'établisse pendant le développement psycho-spirituel de l'individu).

Dans *Der Steppenwolf*, la possibilité du suicide est constamment présente, ne serait-ce que dans l'idée du roman : Haller approche des cinquante ans, date à laquelle il a décidé de se suicider – ou plutôt de s'autoriser l'acte du suicide. Néanmoins, le lecteur comprend que cet acte fut par le passé plusieurs fois (ou même souvent) envisagé, et l'est encore pendant la narration. Dans le *Tractat du Loup des Steppes*, décrivant sa vie et sa personnalité, Haller est

¹³⁴⁶ *Demian*, p.245.

¹³⁴⁷ *Demian*, p.295.

¹³⁴⁸ *Demian*, p.310.

¹³⁴⁹ *Demian*, p.329.

dépeint comme un suicidaire en puissance, en ceci non pas que son suicide est inévitable, mais qu'il s'agisse d'une possibilité toujours présente et vivante en lui¹³⁵⁰. On apprend que l'appartenance à ce type de personnes, ou à cette nature, puisque c'est ainsi qu'est considéré le « suicidaire » dans le *Tractat*, provient de la dissociation de sa personnalité, rendant ainsi son moi « particulièrement dangereux et douteux », un moi en lequel il ne peut donc pas avoir confiance. Rappelons-nous que cette dissociation non-pathologique est présente chez quasiment chaque figure littéraire étudiée ici, ainsi que chez Jung et le Moi du *Livre Rouge*. On pourrait dire ici que c'est la Personnalité 2, selon la dénomination de Jung, qui effraie par moments la Personnalité 1. Selon le *Tractat*, il s'agit de personnalités qui se démarquent par leur sensibilité, et qui songent profondément au suicide dès que le plus petit mouvement de l'intérieur ou de l'extérieur les déstabilise¹³⁵¹. Cette sensibilité exacerbée est une caractéristique connue de Jung, et par extension du Moi du *Liber Novus*, et est observable chez la plupart des protagonistes des ouvrages étudiés, que cela soit expressément nommé ou bien qu'on puisse le déduire des pensées fines et profondes, de l'expression de l'intériorité des figures littéraires de Hesse, de Broch et de Meyrink. Un rôle plus précis est donné à cette tendance dans la nature du « suicidaire » dans *Der Steppenwolf*, à savoir que la considération du suicide comme « porte de secours » de la vie permet à l'individu de disposer d'une force suffisante pour supporter les souffrances de la vie en pensant :

Ich bin doch neugierig zu sehen, wie viel eigentlich ein Mensch auszuhalten vermag! Ist die Grenze des noch Erträglichen erreicht, dann brauche ich ja bloß die Tür zu öffnen und bin entronnen¹³⁵².

Cette tendance joue donc pour Haller un rôle important dans son développement psychospirituel, en ceci qu'elle lui permet d'endurer la souffrance originare au développement de la personnalité, ainsi que celle (à la fin du roman ici) inhérente à celui-ci. Comme dans le *Livre Rouge*¹³⁵³, la mort et son appréhension pendant la vie enjolivent infiniment cette dernière : « ... wir lieben um [den Tod] zu fürchten und dann wieder zu lieben, und gerade seinetwegen glüht das bisschen Leben manchmal ein Stunde lang so schön »¹³⁵⁴.

On pourrait dire que le protagoniste du *Visage vert*, Hauberisser, dispose d'une nature similaire, lorsqu'il est dit que quelque chose d'impondérable dans l'air, avant qu'il n'ait

¹³⁵⁰ *Der Steppenwolf*, p.50 sq.

¹³⁵¹ *Der Steppenwolf*, p.50 sq.

¹³⁵² *Der Steppenwolf*, p.52.

¹³⁵³ Voir le chapitre « La mort ».

¹³⁵⁴ *Der Steppenwolf*, p.115.

émigré en Hollande, l'avait « fait jouer avec des idées suicidaires »¹³⁵⁵. De la même manière, Eva, lui parlant de son aspiration à chercher l'apparition du visage vert lors de leur rencontre, et de l'importance de cette recherche dans sa vie, lui dit :

Sie werden denken, ich sei überspannt, wenn ich Ihnen sage, ich möchte lieber heute als morgen aufhören zu leben. – Der blasierteste Genußmensch kann, glaube ich, dem Selbstmord nicht näher sein als ich¹³⁵⁶.

Et effectivement, c'est elle qui connaîtra la première la profonde rencontre avec l'apparition et la transformation de la personnalité lors de sa propre mort. Plus tard, après sa mort, alors que la souffrance, le désespoir et l'aspiration de Hauberisser à la rejoindre atteignent l'insupportable, et alors qu'il pense devoir recourir au suicide, il commence à méditer¹³⁵⁷, comme nous l'avons vu plus tôt. C'est donc contre le plus profond désespoir et le suicide qu'apparaît la méditation, comme départ du cheminement sur la voie du développement spirituel, comme seule alternative. La souffrance et le suicide remplissent donc ici la même fonction que chez Jung et les autres protagonistes des romans étudiés, de cause nécessaire et originaire au processus de transformation de la personnalité. À la fin du roman, c'est encore une fois le désespoir le plus grand, et la possibilité du suicide qui aboutissent au faite du développement spirituel décrit dans le roman : c'est alors qu'il décide de se suicider, « fou de désespoir », qu'apparaît Chidher Grün, le visage vert, pour lui proposer d'accéder à l'au-delà :

'Sie ist – sie ist doch tot ! Tot!' winselte es in seiner Brust auf. – Die Flammen fürchterlichsten, unerträglichen Schmerzes schlugen über ihn zusammen. – Ein Ende machen! Ein – Ende – machen! – Eva!' – ‚Ich muß ihr nach.‘ – ‚Eva! Eva! Warte auf mich !‘ – ‚Eva, ich muß dir nach!‘ – keuchend stürzte er auf den Schreibtisch los, packte die Schere, wollte sie sich ins Herz stoßen – hielt inne: - ‚nein, der Tod ist zu wenig! Blind will ich aus dieser verfluchten Welt gehen! ‘ er spreizte die Spitzen auseinander, um sie sich, wahnsinnig vor Verzweiflung, in die Augen zu rennen, da schlug eine Hand so heftig auf seinen Arm, daß die Schere klirrend zu Boden fiel. ‚Willst du ins Reich der Toten

¹³⁵⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.42 – traduction personnelle.

¹³⁵⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.70.

¹³⁵⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.264 sq.

gehen, um die Lebendigen zu suchen?‘ – Chidher Grün stand vor ihm, wie einst im Laden in der Jodenbuurt¹³⁵⁸.

Le rôle du suicide et de sa prise en considération sont ici nettement clarifiés : c’est alors que le désespoir et la souffrance poussent l’homme à quitter le monde des vivants qu’il peut sortir de lui-même, que les limitations de l’ego sautent, sont dépassées, et que l’éveil spirituel peut vraiment avoir lieu. On retrouve cette pulsion de mort chez Christopher, dans *Der weiße Dominikaner* : « Lebenwollen kam mir wie Raub und Diebstahl an meinen Mitwesen vor »¹³⁵⁹.

c. La recherche de sens

Nous avons vu plus tôt qu’un des préambules à la crise de Jung consistait en une recherche de sens, la recherche du « mythe de sa vie », recherche très clairement exprimée dans la narration du *Liber Novus* par la dialectique entre « Sinn », « Unsinn », « Widersinn » et « Wahnsinn ». Le non-sens, le « Unsinn » du *Livre Rouge* exprime lui en majeure partie le doute que le Moi ressent à l’égard de son entreprise, doute qui se dissipe peu à peu, à mesure que son expérience s’approfondit, se révèle créative, et qu’il en récolte les fruits concrets. Cette recherche de sens comme partie intégrante de la crise – recherche de sens aussi interdépendante avec la perte de sens inhérente à la crise de la culture ! – est présente dans chacun des ouvrages étudiés.

On retrouve dans *Demian* le doute inhérent au cheminement sur la voie de développement psycho-spirituel. Sinclair évoque « l’absence de sens de [s]a chasse », à comprendre sa recherche de la mère de Max, alors qu’il ne l’avait pas encore rencontrée mais qu’il avait dessiné son visage sans en avoir conscience – cette aspiration envers la figure de la mère de Demian représente, comme nous le verrons dans la partie suivante, une aspiration à la personnalité Mana, ou à une personnification « haute » de l’anima, si nous reprenons la compréhension jungienne de l’individuation, et donc une aspiration à l’individuation elle-même. C’est donc le doute concernant le sens de sa recherche qui est exprimé ici.

Dès le début du *Loup des Steppes*, la problématique de la recherche personnelle de sens est dialectisée avec la perte de sens dans la culture : « ... von der Not der Einsamen, von der Problematik des Menschseins, von der Sehnsucht nach einer neuen Sinngebung für das

¹³⁵⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.283.

¹³⁵⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.105.

sinnlos gewordene Menschenleben »¹³⁶⁰. Il ne nous semble pas nécessaire d'analyser plus en détails ce passage, dont l'intertextualité avec le *Liber Novus* est claire. Il est très intéressant à ce propos de lire un peu plus loin :

Wenn Harry sich selbst als Wolfsmenschen empfindet und aus zwei feindlichen und gegensätzlichen Wesen zu bestehen meint, so ist das lediglich eine vereinfachende Mythologie¹³⁶¹.

On comprend ici que la manière dont Haller tente de se définir lui-même relève d'une mythologisation de sa vie – d'une recherche du mythe de la vie, comme Jung la connaît ! –, et donc d'une recherche du sens de sa vie. Nous avons aussi vu que la recherche de sens est interdépendante avec la souffrance psychique et les idées suicidaires : Jung pensa au suicide alors qu'il n'arrivait pas à interpréter son rêve du meurtre de Siegfried, qu'il ne parvenait pas à en trouver le sens. De la même manière, on lit dans *Der Steppenwolf* :

Wozu ? Warum ? *Hatte es einen Sinn*, noch mehr solche Tage auf sich zu laden, noch mehr solche Suppen auszufressen? Nein! Und so würde ich denn heut nacht der Komödie ein Ende machen. Geh heim, Harry, und schneide dir die Kehle durch! Lang genug hast du damit gewartet¹³⁶².

La décision du suicide est absolument dépendante de la recherche de sens – ce qui permet au lecteur de conclure de *l'importance vitale que comporte cette recherche de sens* pour Haller.

Die unbekannte Größe raconte, dans ses grandes lignes, la recherche de sens de Richard Hieck : l'universitaire tente de trouver un sens à sa vie, en même temps qu'un sens au monde, à l'univers, par la recherche scientifique. Tout au long de l'ouvrage, il essaie de faire rentrer la marche de l'univers dans le système physique qu'il théorise. Il y est écrit :

Mit einem Male wurde ihm klar: das Sündige in der Welt ist das Unberechenbare. Was aus dem kausalen und gesetzlichen Zusammenhang gelöst ist, uns sei es bloß ein einsam im Raume schwebender Klang, das ist sündig. Das Isolierte ist sinnlos und sündig zugleich¹³⁶³.

Ainsi donc, c'est ce qui entre dans le cadre des rapports causaux des lois physiques connues qui fait sens pour Richard, le reste est absence de sens. C'est donc, et cette vision viendra se transformer au cours du développement psychologique du personnage, ce qui

¹³⁶⁰ *Der Steppenwolf*, p.30.

¹³⁶¹ *Der Steppenwolf*, p.59.

¹³⁶² *Der Steppenwolf*, p.84 – italiques ajoutés.

¹³⁶³ *Die unbekannte Größe*, p.84.

relève du conditionnement de son mental, de sa manière conditionnée d'appréhender le monde par l'intellect et la rationalité. C'est pourquoi il ne parviendra pas à établir son système scientifique tout au long de l'ouvrage et qu'il trouvera, à la fin de la narration, le sens le plus haut dans ce qui fait le moins sens d'après cette définition : l'amour. Nous y reviendrons. La recherche du sens de la vie est aussi une des grandes thématiques de *Die Verzauberung*, s'exprimant dans la quasi-totalité des rêveries du narrateur, à l'image du passage cité plus haut, dans la partie sur le niveau collectif de la littérature de crise¹³⁶⁴.

Chez Meyrink, la recherche de sens échoue dans la dialectique avec la collectivité, le sens ne se trouve pas dans l'élaboration sociale de l'individu, et d'autant moins dans le cadre de la culture moderne rationaliste et matérialiste qui ne porte qu'un vide de sens :

Aber – er überflog im Geiste sein Leben – hatte er jemals irgend etwas vollbracht, das belangreicher gewesen wäre? Er hatte studiert und die Sonne versäumt, um Maschinen zu bauen, hatte Maschinen gebaut, die längst verrostet waren, und darüber versäumt, andern zu helfen, daß sie sich der Sonne erfreuen können, - *hatte nur sein Teil beigetragen zur großen Zwecklosigkeit*¹³⁶⁵.

Ici, ce n'est donc pas l'activité professionnelle qui est porteuse de sens – une activité professionnelle spécifique, empreinte de la culture industrielle moderne. Et si le sens aurait pu se trouver dans l'élaboration sociale (aider d'autres à profiter du soleil), ce n'est pas dans le modèle social ou professionnel en fonction dans la culture moderne, qui bloque l'épanouissement de l'individu. Ce n'est donc en aucun cas à l'extérieur que la recherche de sens peut être satisfaite. À ceci, *Der weiße Dominikaner* répond: « Die einzige Tat, die des Vollbringens wert ist: die Arbeit am eigenen Selbst... »¹³⁶⁶. C'est donc à l'intérieur que gît le sens, et c'est vers l'intérieur que l'homme doit se tourner pour chercher le sens, en travaillant sur lui-même. Par extension, on en déduit que, si la seule recherche valable se trouve dans le travail sur soi, le sens ne peut se trouver que dans le développement psycho-spirituel de l'individu.

d. L'expérience des limites de la langue pour exprimer l'expérience subjective

¹³⁶⁴ *Die Verzauberung*, p.226.

¹³⁶⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.46 sq.

¹³⁶⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.129.

Une des caractéristiques principales de la littérature de crise se trouve dans la perte du langage et la recherche d'une nouvelle langue pour surmonter le trauma, la crise. L'exemple de la littérature d'après seconde guerre mondiale est connu à ce propos¹³⁶⁷, où il n'était possible aux jeunes auteurs de l'époque de continuer la littérature d'avant-guerre, surtout d'avant-holocauste, que ce soit dans le fond ou la forme ; le mouvement de la « Trümmerliteratur »¹³⁶⁸ s'inscrit en plein dans cette logique littéraire historique. Ces mouvements se définissent ainsi en partie par une perte de langue et par la recherche d'une nouvelle langue permettant d'exprimer l'inexprimable et de dépasser la crise vécue. Ainsi, il n'est pas étonnant de retrouver, dans la littérature de crise que constituent les ouvrages étudiés ici, ce constat de la perte de langue, de l'expérience des limites de la langue face à l'expérience subjective, et la recherche d'une nouvelle langue pour exprimer celle-ci. Notons bien que cette partie empiète quelque peu sur la partie précédente, car nous différencierons deux raisons pour cette expérience des limites de la langue : d'une part la crise elle-même, et d'autre part l'expérience du divin, par essence inexprimable – expérience que nous traiterons donc dans la partie suivante de notre étude. De la même manière, nous savons que Jung se heurta à ce problème de la langue pendant sa *Nekyia* et la retranscription de celle-ci, comme il l'expliqua par exemple à Aniéla Jaffé pour les *Erinnerungen*. On retrouve cette difficulté exprimée dans la narration même du *Livre Rouge* :

Meine Sprache ist unvollkommen. Nicht weil ich mit Worten glänzen will, sondern aus Unvermögen jene Worte zu finden, rede ich in Bildern. Denn nicht anders vermag ich die Worte der Tiefe auszusprechen¹³⁶⁹.

C'est par exemple aussi l'un des premiers points discutés par Sonu Shamdasani et James Hillman dans leur ouvrage *Lament of the Dead* :

JH : Because you said the other day that his immersion in the reading of texts written by traditional theologians and writers and agnostics and other writings that he read eventually became part of the language he uses for saying what he wants to say.

¹³⁶⁷ Voir par exemple la thèse de Suwanna Dolparadorn éclairant ce propos dans l'œuvre de Georges Pérec : « Le silence dans l'œuvre de Georges Pérec ».

¹³⁶⁸ Voir Böll, Heinrich. *Bekennnis zur Trümmerliteratur*. Dans *Werke. Essayistische Schriften und Reden 1: 1952–1963*. Bernd Balzer (ed.): Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1979, S. 31–34; Esselborn, Karl. « Neubeginn als Programm. » Dans *Literatur in der Bundesrepublik Deutschland bis 1967*. Ludwig Fischer, Rolf Grimmiger (eds.): München, Wien: Carl Hanser, 1986, S. 230–243; Schnell, Ralf. « Deutsche Literatur nach 1945. » Dans *Deutsche Literaturgeschichte*. 6. Aufl. Stuttgart/Weimar : Verlag J.B. Metzler, 2001, pp.479–510.

¹³⁶⁹ LN, p.230 ; « Mon langage est imparfait. Ce n'est pas par désir de briller avec des mots, mais par incapacité à trouver ces mots que je parle en images. Car je ne peux exprimer autrement les paroles des profondeurs. » LR, p.145.

SS: I think it fired his imagination.

JH: It fired his imagination, yes.

SS: A mode of utterance. A mode of fantasizing in a mythical and epic manner. In a ritualistic manner. This language, initially I'd say, intoxicated him.

JH: So it also then became the language that was adequate for what he wanted. It was the rhetoric that allowed him to express what he wanted to express. It's not just that they influenced him, it suited him or it suited what he wanted to say.

SS: It also, in a way to take it back to what we were saying earlier, suited the characters. This was a language that was appropriate to what emerged. And at certain times, he indicates later, he felt uncomfortable. This was something forced upon him. This was not his normal tongue. But he was forced into utterance in a specific way that was adequate to the task. There was no other language that was appropriate¹³⁷⁰.

Hillman et Shamdasani arrivent donc à la conclusion que la similitude entre la langue des textes sacrés et celle du *Liber Novus* provient du fait que la lecture des premiers a aidé au déclenchement des imaginations de Jung, imaginations au contenu mythologique s'exprimant dans ce même langage. Celui-ci le déranga au début de son expérience et de la retranscription de celle-ci, car il ne s'agissait pas de son propre langage – dit autrement, c'est la pensée non-dirigée, refoulée en lui, qui se mit à parler¹³⁷¹. Mais il s'avéra que c'était pour lui la langue la plus propice à exprimer l'expérience, le « langage des archétypes ». On lit dans les *Protocols*, alors que Jung parle du début de son expérience, que les imaginations s'exprimèrent au début en partie par d'immenses émotions et en partie « formulées de manière très incomplète »¹³⁷². Il parle ensuite d'un « handicap du langage »¹³⁷³, expliquant qu'alors que les imaginations puissantes s'abattaient sur lui, il ne put les exprimer que dans une langue « maladroite ». À cet endroit, ces propos viennent étayer notre postulat selon lequel le *Livre Rouge* contient une révélation à proprement parler pour Jung : il raconte qu'il avait le sentiment que ces imaginations contenaient un message pour le monde, un message arrivé dans un déferlement de violence sur lui, par son intériorité, et qu'il ne s'agissait pas de

¹³⁷⁰ Hillman, James and Sonu Shamdasani. *Lament of the Dead*, p.4.

¹³⁷¹ Jung déclare dans les *Protocols* que ce style de langage (ce que nous nommons plus tard la langue des archétypes) lui est pénible, gênant (« peinlich »), car il va totalement à l'encontre de son sentiment. Voir *Protocols*, p.144 sq. (ltw. du 30 septembre 1957).

¹³⁷² *Protocols*, p.144.

¹³⁷³ « Sprachbehinderung ».

la langue « juste » dans laquelle il la retranscrit. Jung fait ici référence au langage de la narration. Il explique ensuite qu'il put trouver la langue appropriée dans son travail scientifique – donc dans la formulation théorique scientifique des contenus du *Livre Rouge*, plus adaptée à la culture de son époque. Dans la page suivante, Jung explique qu'il retranscrit à l'époque simplement les choses telles qu'elles lui vinrent, qu'il s'agit donc simplement de la manière dont les profondeurs lui ont parlé : *dans la langue, le style de langue des archétypes*¹³⁷⁴. Nous voyons ici que cette caractéristique, l'expérience des limites de la langue et la recherche d'une nouvelle langue pour formuler l'expérience, dépend en même temps des deux causes que nous avons cernées plus haut : d'une part il s'agit d'un des facteurs de la crise personnelle, il *devait* parler (écrire) dans une langue qui n'était pas la sienne et allait contre lui, et d'autre part il s'agissait de la langue dans laquelle s'expriment les profondeurs, qui elles ne sont pas enfermées dans les limites de la langue, les limites du verbal : *c'est la langue qui permet à l'inexprimable de s'exprimer*.

Nous aimerions citer aussi ici le très bon ouvrage de Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne, Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, dont nous ne pourrions livrer un commentaire ou une analyse approfondis ici, mais qui donne de très intéressants éléments de réponse quant à cette problématique de perte de langue et de recherche d'une nouvelle langue d'une part dans la mystique et d'autre part à l'époque moderne, puis dans les deux, ce qui concerne en plein les ouvrages que nous étudions. Wagner-Egelhaaf y théorise une importante similitude entre littérature mystique et littérature moderne, reposant sur le gouffre entre la réalité subjective vécue et des systèmes de représentations inaptes à traduire l'expérience directe¹³⁷⁵. Ceci, encore une fois, englobe les deux causes de la perte de langue que nous avons cernées : la crise (composée *aussi* dans l'inadaptation des systèmes de représentation désuets de l'époque à l'expérience moderne) et l'expérience du divin. L'auteur considère qu'une des caractéristiques du mystique est sa sortie des systèmes¹³⁷⁶, caractéristique que nous retrouvons chez chacun des auteurs que nous étudions, dont Jung dans le *Livre Rouge*, et ayant logiquement pour conséquence une expérience des limites de la langue. Venons-en maintenant à nos ouvrages. On lit dans *Der Steppenwolf* :

Im deutschen Geist herrscht das Mutterrecht, die Naturgebundenheit in Form einer Hegemonie der Musik, wie sie nie ein andres Volk gekannt hat. Wir Geistigen, statt uns mannhaft dagegen zu wehren und dem

¹³⁷⁴ *Protocols*, p.145.

¹³⁷⁵ Wagner-Egelhaaf, Martina. *Mystik der Moderne*, p.4.

¹³⁷⁶ *Ibid*, p.29.

Geist, dem Logos, dem Wort Gehorsam zu leisten und Gehör zu verschaffen, träumen alle von einer Sprache ohne Worte, welche das Unaussprechliche sagt, das Ungestaltbare darstellt¹³⁷⁷.

On retrouve le rapprochement avec la philosophie de la nature, s'exprimant pour l'esprit allemand dans la grande musique germanique pour le narrateur. Hesse exprime ici l'idée que l'intellectuel allemand, au lieu de remplir sa tâche d'écouter et d'exprimer le *Logos*, cherche une langue pour l'inexprimable, l'esprit de la nature que seule la musique peut approcher – établissant ainsi une dichotomie entre Logos et nature. Or, il s'agit ici des réflexions de Haller avant sa rencontre avec Hermine et Maria, qui le mènera à opérer une conjonction entre ces deux aspects du monde : après cela, le Logos, l'esprit divin naturel ne peut s'exprimer que dans une langue « musicale », naturelle. Cette langue se présentera à la fin du roman par un style halluciné, passant de manière fluide d'une représentation à l'autre, perdant peu à peu sa cohérence, dans le théâtre magique qu'est l'âme de Haller.

Hermann Broch répond de manière différente et très personnelle à ces limites de la langue. Mais le constat est le même, sans appel :

... schwebte noch furchtbarer die zweite Bedeutung der Welt, kaum mehr zu begreifen, weder mit mathematischen Formeln noch mit irgendeinem Wort ausdrückbar [...], eine erregende Transposition in eine Wirklichkeit zweiter Ordnung [...]. Es war wie ein schönes Schauen¹³⁷⁸.

Nous devons ici souligner le parallélisme entre la perception de cette « réalité de second ordre » inexprimable, le processus analogue décrit par Rainer Maria Rilke dans ses *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*¹³⁷⁹, qu'il vécut lui-même et essaiera de traduire dans l'écriture poétique¹³⁸⁰, et le « andere Zustand » qu'on retrouve chez Robert Musil dans son *Mann ohne Eigenschaften*¹³⁸¹. Le caractère inexprimable du monde lui-même, car c'est en réalité de cela dont il s'agit, du monde libéré de l'emprise des systèmes scientifiques, est plusieurs fois indiqué dans le roman : « Das Wesentliche ist nicht ausdrückbar. Die letzte

¹³⁷⁷ *Der Steppenwolf*, p.130.

¹³⁷⁸ *Die unbekannt GröÙe*, p.97.

¹³⁷⁹ Voir le chapitre « Ekstatisches Schreiben: Rainer Maria Rilke, ‚Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge‘ (1910) », dans Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne*.

¹³⁸⁰ Voir Magnússon, Gísli, *Dichtung als Erfahrungsmetaphysik. Esoterische und okkultische Modernität bei R.M. Rilke. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2009*; voir aussi Peter Lengsfeld (ed.): *Mystik - Spiritualität der Zukunft. Erfahrung des Ewigen*. Freiburg: Herder, 2005 pp.390 – 404; et Becher, Hubert, « Die Religiosität und die ‚Mystik‘ Rainer Maria Rilkes. » Dans *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, (19) 1944, pp.95-107.

¹³⁸¹ Voir le chapitre « Red-Seligkeit: Robert Musil, ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ (1930-1952) », dans Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne*.

Wahrheit und die tiefste Sünde, Grenzen des Wortes »¹³⁸² ; « Unbeschreiblich bleibt die kristallische Landschaft des Todes und der Unsterblichkeit, kein Wort vermag je sie zu erreichen »¹³⁸³. Ainsi donc, Broch va développer dans le roman une prose spécifique pour tenter de s'approcher de l'expression de l'inexprimable. Par exemple, alors qu'Ilse connaît une première expérience d'expansion de conscience, comprise à travers l'accès à une autre forme de connaissance que celle de la science, on lit : « Ilse hörte zu und hörte nicht zu, sie begriff alles und begriff noch viel mehr. Der Zustand, in dem sie sich befand, war der einer Art mehrfachen Wissens »¹³⁸⁴. Ici, c'est l'utilisation d'une langue paraissant emplie d'ambiguïtés, mais qui en réalité réunit les paradoxes : c'est dans un état spécifique de la conscience, en écoutant sans écouter, en comprenant plus que tout, qu'Ilse a accès à cette connaissance. À d'autres endroits, Broch conjugue cette formulation réunissant les contraires avec une langue plus poétique :

Aus der Nacht der Erinnerung brach ein goldener Schaft. Wunder des Wunsches, Wunder der Erfüllung, herausgehoben aus dem Gesetz, aus dem Nichts kommend, in das Nichts fallend, gestaltlos im Dasein, dennoch leuchtend. Oh, Mensch¹³⁸⁵.

On retrouve ici le caractère asystémique de l'expérience immédiate du monde et le langage paradoxal s'y rapportant, tout comme dans la narration du *Livre Rouge*. Mais à l'opposé, la langue n'est pas grandiose / religieuse, comme celle des archétypes, ressemblant à celle des textes sacrés, mais plutôt poétique, obéissant à un certain rythme plutôt qu'à l'immensité du symbole religieux.

Dans *Die Verzauberung*, c'est dans la bouche de Marius Ratti que surgit d'abord cette langue étrange, faite de symboles :

Mehr als gebären wirst du, mehr als empfangen... für dein Opfer wird dir geopfert werden. [...] Jungfräulich gebiert das Licht den Himmel und die Erde... gebiert die verschlungenen Geschwister, jeden Tag auf neue geboren in der Sonne [...] Im jungfräulichen Blut der Umarmung [...] werden Himmel und Erde sich wieder küssen und ihre Sehnsucht wird gestillt sein¹³⁸⁶.

¹³⁸² *Die unbekannte Größe*, p.98.

¹³⁸³ *Die unbekannte Größe*, p.99.

¹³⁸⁴ *Die unbekannte Größe*, p.96.

¹³⁸⁵ *Die unbekannte Größe*, p.90.

¹³⁸⁶ *Die Verzauberung*, p.211.

Encore une fois, on observe la qualité paradoxale et la réunion des opposés dans le langage de Marius. Mais ici, le discours se rapproche dans son style de celui du *Livre Rouge*, par rapport à celui de *Die unbekannte Größe* : c'est un langage tout à fait symbolique, religieux : c'est le langage des archétypes. Un langage qui paraît au narrateur, comme il parut à Jung au début de son expérience « furchtbar und grotesk zugleich »¹³⁸⁷, et qui l'incite à diagnostiquer une psychose¹³⁸⁸, au vu du symptôme du relâchement des associations d'idées¹³⁸⁹. Le narrateur observe alors, à propos de ce langage, la richesse de celui-ci :

Ist es nicht der genialische Urgrund alles Mensch-Seins, der in der Sprache des Irren zum Ausbruch kommt? Ist es nicht das [...], was in uns allen lebt und uns in tiefster Verwandtschaft verbindet? Die närrischen Urgründe des Denkens und der Sprache, die nicht mehr erfassbaren, die saugenden Kräfte des Irdischen, die uns hinunterziehen zu den dunklen Wurzeln aller Ernten?¹³⁹⁰

Soulignons que cette observation conviendrait tout à fait à la langue des archétypes telle que développée dans le *Livre Rouge*, ainsi qu'à la logique sous-jacente à celle-ci. Souvenons-nous de la définition de la folie dans « Nox Tertia » : la folie est la nature irrationnelle de la vie elle-même avant qu'elle ne soit filtrée par le mental et sa nécessité de rationalisation. Broch fait ici référence à un même état de fait avec des mots quasiment identiques, utilisant l'image des souterrains de l'être, des racines et des tréfonds de sa pensée (la pensée non-dirigée de Jung !), l'aspiration vers les profondeurs propre à cette pensée et cette langue (théorisée par Jung pour la pensée non-dirigée dans ses *Wandlungen*), rapprochant ainsi lui aussi génie et folie, et la nature « folle » des souterrains de l'être. Mais encore une fois dans ce roman, le discours du fou est très semblable au discours du mystique, dont il est dit :

... wie eine Rede, die plötzlich nicht mehr nur aus bloßen Worten besteht und von Dingen erzählt, die sich irgendwo im Gestaltlosen zugetragen haben, sondern die vom Hauche einer hohen Realität getroffen worden und plötzlich befähigt ist, lebendig und warm, die Dinge darzustellen, wie sie sind¹³⁹¹.

¹³⁸⁷ *Die Verzauberung*, p.211.

¹³⁸⁸ Rappelons-nous le diagnostic du petit professeur dans Nox Tertia !

¹³⁸⁹ Exprimé dans la narration comme suit: « Kein Zweifel, er litt an Wortassoziationen ». *Die Verzauberung*, p.213.

¹³⁹⁰ *Die Verzauberung*, p.212.

¹³⁹¹ *Die Verzauberung*, p.217 – italiques ajoutés.

Il s'agit ici bien du langage des archétypes, le langage du symbole vivant, seul approprié à décrire la réalité du monde et de l'être correctement, la « plus haute réalité » en laquelle le monde et l'être consistent vraiment.

Il est question de la même langue dans *Der weiße Dominikaner*, possédant les propriétés entraînant les conséquences que Shamdasani et Hillman ont observées chez Jung : « Wenn er aber endlich die *lebendige Sprache* darin zu begreifen beginnt, dann schlägt sein Geist die Augen auf und fängt an zu atmen an und liest mit »¹³⁹². C'est cette langue vivante, qui d'une part est la langue des archétypes, symbolique, et d'autre part *éveille l'homme qui en fait la lecture* ! La nature du langage des profondeurs n'est donc pas innocente mais sert une cause bien précise pour Meyrink. Plus loin, il écrit: « Ich hatte einen Blick in die ewige Gegenwart getan, die für die Sterbliche nur ein leeres, unfaßbares Wort ist »¹³⁹³. D'un coup, Meyrink utilise le langage en question, reconnaissable par sa paradoxalité intrinsèque apparente, conjuguant en réalité les opposés (« die ewige Gegenwart ») et précise que ce langage est « vide » pour le commun des mortels – c'est-à-dire *qu'il devient vivant* pour celui qui ouvre les yeux, qui s'éveille. Nous citerons comme exemple de cette langue un passage qui ne sera, au lecteur de Jung, pas sans rappeler la langue symbolique du *Livre Rouge* :

Du bist der Zwölfte, ich war der Erste. Bei ‚eins‘ fängt man zu zählen an und hört bei ‚zwölf‘ auf. Dies ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Du sollst der Wipfel des Baumes werden, der das lebendige Licht schaut; ich bin die Wurzel, die die Kräfte der Finsternis in die Helligkeit schickt. Aber du bist ich und ich bin du, wenn das Wachstum des Baumes vollendet sein wird¹³⁹⁴.

On retrouve ici le caractère énigmatique, fortement symbolique du discours, la présence de symboles ésotériques, de paradoxes réunissant les opposés...

Nous voyons donc que, si un langage spécifique, que Jung apprécia moyennement, s'est imposé à lui pendant l'écriture du *Livre Rouge*, un langage qu'il comprenait comme appartenant aux archétypes, c'est qu'il se heurta aux limites du langage qu'il connaissait jusqu'ici. Ce blocage se retrouve chez chacun des auteurs que nous étudions et est compris de manière analogue, correspondant à l'ineffabilité de l'expérience subjective directe du monde et de soi, de la divinité parfois. Chacun des auteurs que nous étudions dépassa ces limites par un renouvellement personnel de la langue : Hesse dans une prose hallucinée retraçant un relâchement des associations, une perte de cohérence ; Broch dans une langue réunissant les

¹³⁹² *Der weiße Dominikaner*, p.72 – italiques ajoutés.

¹³⁹³ *Der weiße Dominikaner*, p.121.

¹³⁹⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.68.

opposés dans la paradoxalité, plutôt poétique ; et Meyrink utilisant aussi la paradoxalité aux mêmes fins, mais préférant l'utilisation de symboles à la poésie. Jung décida de ne pas publier sous cette forme et transposa la révélation qu'il reçut en langage scientifique, plus approprié pour lui à la culture occidentale moderne. Meyrink comprit ce langage un peu différemment, comme un outil ésotérique d'éveil – ce qui fut observé dans l'effet qu'il eut sur Jung avant sa Nekyia.

4 – UNE LITTÉRATURE DE DÉPASSEMENT : LE NIVEAU PERSONNEL

Le *Liber Novus* raconte donc, au niveau personnel, la crise du Moi et son dépassement de la crise, consistant en un développement psycho-spirituel aboutissant en une transformation de la personnalité¹³⁹⁵. Ce processus ne se lit naturellement pas de manière aussi structurée que la théorie de l'individuation, dont il en trace les prémices – ceci d'une part car la théorisation n'est donc pas encore élaborée, qu'il s'agit dans le *Livre Rouge* de l'expérience directe du processus, et d'autre part en raison de la nature même littéraire et narrative de l'ouvrage. On observe donc par exemple qu'une étape cruciale du processus, consistant en la relativisation du Moi, de son importance, de sa fierté, débute dans le « Liber Primus » et continue jusque dans les « Épreuves », à l'image du premier chapitre de cette partie qui lui est justement consacrée, à travers une attaque en règle de l'ego. Il n'y a donc pas de linéarité exacte dans le déroulement du processus dans le *Livre Rouge*, linéarité qu'on pourrait concevoir sur le plan théorique mais ne correspond naturellement pas aux réalités de l'expérience psychologique de transformation de la personnalité. S'il est vrai que certaines étapes ne peuvent apparaître qu'après le dépassement d'étapes antérieures – l'anabase ne peut avoir lieu sans une catabase antérieure, le Moi ne peut s'identifier puis se désidentifier de la personnalité Mana s'il est encore identifié à la persona etc. – les étapes successives s'enchevêtrent souvent, de manière organique, naturelle. Ainsi donc, on suit dans le *Livre Rouge* la traversée du désert et les retrouvailles avec l'âme, le meurtre du héros (la désidentification ou relativisation de la fonction psychique supérieure), la descente dans les profondeurs, la rencontre et la confrontation avec l'ombre représentée par différents personnages, la rencontre et la confrontation avec l'anima à travers la figure de Salomé principalement, mais aussi de la fille dans le château par exemple, la crucifixion et le sacrifice, la rencontre avec la mort, puis la

¹³⁹⁵ Voir à ce sujet par exemple: Maillard, Christine. « *Le Livre Rouge (1914-1930) de Carl Gustav Jung : individuation et discours sur l'éthique* », *Cahiers jungiens de psychanalyse*, vol. 147, no. 1, 2018, pp. 15-32.

descente plus profonde aux confins de la conscience, aux frontières de la folie, où le Moi « touche le fond » pour ensuite connaître l'anabase, l'ascension religieuse, à travers la rencontre avec la personnalité Mana qu'est Philémon, l'identification puis la désidentification avec elle, l'accès conscient aux dimensions noétiques de l'expérience. Pour finir, le processus est répété, en puissance et sous une autre forme, agrémenté d'une cosmogonie et cosmologie particulières, dans les *Septem Sermones ad Mortuos*.

Ce dépassement de la crise personnelle, le processus de transformation de la personnalité, est accompagné d'expériences irrationnelles pour Jung, qu'il étudiera tout au long de sa vie : des phénomènes de synchronicité, des visions, et une relation particulière avec la féminité théorisée plus tard dans le concept de l'anima. Nous verrons que ces expériences se retrouvent dans les ouvrages étudiés, autour des développements psycho-spirituels qu'ils décrivent. Un autre élément d'importance se retrouve dans l'établissement de la personnalité dans une nouvelle conception du monde, une nouvelle « Weltanschauung », celle-ci représentant une nouvelle conception de la réalité pour Jung, très similaire à ce dont les personnages des romans étudiés font l'expérience durant le processus de transformation : relativisation de la réalité extérieure à travers l'expérience d'une autre réalité, d'un autre monde (ou d'une autre dimension de la réalité si l'on veut), l'acceptation de l'objectivité psychique et de la réalité de la psyché ou de l'autre monde en question. Nous étudierons ensuite les différents processus de développement psycho-spirituels tels que décrits dans les narrations en question, et nous concentrerons sur la question de la folie dans ceux-ci, en observant que la folie est toujours comprise comme un danger dans ce cheminement, et que s'opère souvent une transformation de la compréhension de la nature de la folie, comme chez Jung. Pour finir, nous analyserons la dimension noétique de l'expérience de transformation.

a. Des expériences irrationnelles communes

Une des expériences irrationnelles que Jung connaissait bien et essaya de théoriser avec Wolfgang Pauli ¹³⁹⁶ est la synchronicité, concept dont il est à l'origine du nom. La synchronicité se retrouve dans la quasi-totalité des romans que nous étudions. Dans le troisième chapitre de *Demian*, Max change de place sans que le professeur ne s'en aperçoive, pour se retrouver juste devant Sinclair. S'il ne s'agit pas d'une synchronicité mais plutôt,

¹³⁹⁶ Jung, C.G.; Pauli, Wolfgang. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932-1958* - Updated Edition. Princeton: Princeton University Press, 2014.

comme expliqué plus tard, de l'utilisation d'un pouvoir psychique par Max, Sinclair déclare, se remémorant l'épisode : « Ich wußte nicht, ob er es selbst so einrichten konnte oder ob es ein reiner Zufall war – ich glaubte damals noch fest an Zufälle... »¹³⁹⁷. La non-croyance au hasard ouvre donc la porte à des phénomènes comme ceux de synchronicité. Ainsi, il énoncera plus tard :

Es gibt aber solche Zufälle nicht. Wenn der, der etwas notwendig braucht, dies ihm Notwendige findet, so ist es nicht der Zufall, der er ihm gibt, sondern er selbst, sein eigenes Verlangen und Müssen führt ihn hin¹³⁹⁸.

Il ne s'agit pas exactement de synchronicité ici, mais d'un phénomène s'y apparentant, ainsi qu'à la loi de l'attraction¹³⁹⁹. De la même manière, Pistorius, lorsque Sinclair lui déclare avoir appris l'existence d'Abraxas par hasard, lui répond : « Zufall ! Reden Sie keinen Sch...dreck, junger Mensch ! Von Abraxas weiß man nicht durch Zufall, das merken Sie sich »¹⁴⁰⁰. Dans le cinquième chapitre, alors que Sinclair connaît déjà l'existence d'Abraxas, il entend son professeur évoquer le nom du Dieu pendant un cours dans lequel il s'abandonne à la rêverie. L'importance sémantique que prend le nom prononcé à ce moment-là pour Sinclair, et de la place que prend ainsi l'événement dans son processus de transformation, peut nous permettre de le qualifier de synchronistique. La synchronicité est évoquée dans *Die Verzauberung* de la manière suivante : « Wenn es irgendwo ein objektives Kriterium für trance- und traumartige Zustände gibt, so liegt es wohl in der Eile, mit der einem Dinge, die man sucht, von selber zulaufen... »¹⁴⁰¹. Ici, l'événement peut être compris comme ayant une tonalité synchronistique, se rapprochant aussi de la loi de l'attraction, comme nous l'avons vu pour *Demian*. Dans *Das grüne Gesicht*, le baron Pfeill, ratant un train, décide alors de rendre une visite inopinée au docteur Sephardi. Il apprend en arrivant que celui-ci l'attendait, car il lui avait envoyé un télégraphe d'invitation le matin même à son ancienne résidence de la Haye, où Pfeill n'habite plus et ne pouvait donc le recevoir. Étonné, il déclare : « Es ist lediglich ein Zufall, daß ich heute hergekommen bin »¹⁴⁰². Plus loin, alors que Sephardi et Pfeill visitent le groupe spiritiste, la « gardienne du seuil » explique que lorsqu'ils ont su que Sephardi viendrait, ils décidèrent de lui donner le surnom de Balthasar en référence au roi

¹³⁹⁷ *Demian*, p.274.

¹³⁹⁸ *Demian*, p.310.

¹³⁹⁹ Voir par exemple Besant, Annie. *Popular Lectures on Theosophy*. Adyar, Madras : The Theosophist Office, 1910.

¹⁴⁰⁰ *Demian*, p.313.

¹⁴⁰¹ *Die Verzauberung*, p.218.

¹⁴⁰² *Das Grüne Gesicht*, p.68.

mage. Sephardi, sans le savoir, avait amené de l'encens comme offrande lors de sa visite¹⁴⁰³. À la fin du roman, alors que Hauberisser apprend par lui-même le contrôle des pensées et essaie de formuler ce développement psycho-spirituel, il lit une semaine plus tard dans un journal secret qu'il découvre, la description de ce processus psychique raconté à travers des mots quasiment identiques¹⁴⁰⁴. Dans *Der weiße Dominikaner*, Christopher, arrivant à l'âge adulte, rencontre de plus en plus de méfiance de la part des habitants de sa ville, résultant en partie du fait qu'il se tienne à l'écart de la société. La rumeur court qu'il serait un sorcier ou un loup garou. Un soir, alors qu'un chien errant court les rues, des enfants crient qu'il s'agirait de l'animal fantastique. Celui-ci est alors tué d'un coup de hache sur la tête. Au même moment, à un autre endroit de la ville, une pierre tombée d'un toit avait blessé Christopher à la tête, qui devait alors porter un bandage, confirmant ainsi la rumeur pour la collectivité.

Une autre expérience commune aux narrations de Jung, de Hesse et de Meyrink est le phénomène de vision. Celui-ci se décline sous ses différentes nuances, telles que nous les avons étudiées dans la vie de Jung : imaginations, visions intérieures, visions (ou hallucinations selon la compréhension) hypnagogiques, pareidolies et illusions, visions (comprises par la science moderne comme hallucinations) etc. La pareidolie se retrouve par exemple dans *Demian*, où Sinclair observe le ciel, dans lequel un nuage jaune vient se coller à un mur de nuages gris. De la rencontre des deux émerge l'image d'un immense oiseau se détachant des nuages et s'envolant dans le ciel¹⁴⁰⁵. Il est caractéristique, à l'image de cet événement, que les visions de la littérature étudiée ici *fassent à chaque fois sens*, qu'elles s'inscrivent dans les lignes de développement psycho-spirituel des personnages de la même manière que le fait le symbole dans sa compréhension jungienne du développement psychique. Une autre vision, cette fois plus plastique, plus réaliste, s'apparentant donc plus à une hallucination dans le langage scientifique, est décrite :

In den Wolken war eine große Stadt zu sehen, aus der strömten Millionen von Menschen hervor, die verbreiteten sich in Schwärmen über weite Landschaften. Mitten unter sie trat eine mächtige Göttergestalt, funkelnde Sterne im Haar, groß wie ein Gebirge, mit den Zügen der Frau Eva. In sie hinein verschwanden die Züge der Menschen, wie in eine riesige Höhle, und waren weg. Die Göttin kauerte sich am Boden nieder, hell schimmerte das Mal auf ihrer Stirn. Ein Traum schien Gewalt über sie zu haben, sie schloß die Augen und

¹⁴⁰³ *Das Grüne Gesicht*, p.94.

¹⁴⁰⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.267 sq.

¹⁴⁰⁵ *Demian*, p.355 sq.

ihr großes Antlitz verzog sich in Weh. Plötzlich schrie sie hell auf, und aus ihrer Stirn sprangen Sterne, viele tausend leuchtende Sterne, die schwangen sich in herrlichen Bogen und Halbkreisen über den schwarzen Himmel. Einer von den Sternen brauste mit hellem Klang gerade zu mir her, schien mich zu suchen. — Da krachte er brüllend in tausend Funken auseinander, es riß mich empor und warf mich wieder zu Boden, donnernd brach die Welt über mir zusammen¹⁴⁰⁶.

Cette vision est intéressante en ceci que se fondent vision et réalité extérieure, puisqu'elle apparaît pendant une scène de guerre où Sinclair est blessé par un obus. Dans le même temps, le sens cathartique de la guerre est envisageable dans l'image, où des milliers sont engloutis pour être recrachés comme étoiles – symbolisant la doctrine de la transmigration des âmes. Dans *Der Steppenwolf*, les visions ne sont jamais clairement explicitées, elles se fondent dans la narration de la réalité extérieure, composant ainsi l'écriture hallucinée du roman. Le lecteur doit ainsi se demander si l'apparition des lettres lumineuses sur le mur gris invitant au théâtre magique est réelle¹⁴⁰⁷, puisqu'elles sont absentes du mur lors du passage suivant de Haller devant le mur. Ceci est d'autant plus souligné par le sous-titre du théâtre magique : « Nur für Verrückte »¹⁴⁰⁸, incitant le lecteur à penser à une hallucination. Le protagoniste lui-même se pose la question : « Tiefer als alles andere beschäftigte mich jene Halluzination oder Vision an der Kirchenmauer... »¹⁴⁰⁹. Toute la fin du roman, après l'ingestion de la drogue pendant la fête, se passe dans le théâtre magique et relève de la vision. Celles-ci sont omniprésentes dans *Das grüne Gesicht*. La première vision est une apparition du visage vert dans le cabinet de curiosités, que la narration qualifie de « Traumgesicht »¹⁴¹⁰, puis de « Traumvision »¹⁴¹¹, donc de construction ou de vision imaginaire, onirique. On lit plus loin :

Er blickte empor zu den beiden trüben Fenstern, - auch hier wieder der befremdete Eindruck von Unwirklichkeit: das ganze Gebäude glich täuschend in der Dunkelheit einem ungeheuern menschlichen Schädel, der mit den Zähnen des Oberkiefers auf dem Pflaster ruhte¹⁴¹².

¹⁴⁰⁶ *Demian*, p.363 sq.

¹⁴⁰⁷ *Der Steppenwolf*, p.33 sq.

¹⁴⁰⁸ *Der Steppenwolf*, p.34.

¹⁴⁰⁹ *Der Steppenwolf*, p.73.

¹⁴¹⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.27.

¹⁴¹¹ *Das Grüne Gesicht*, p.32.

¹⁴¹² *Das Grüne Gesicht*, p.61.

La vision est ici clairement une pareidolie renforçant le caractère « unheimlich » de l'ambiance dans laquelle baigne le roman. Une autre nuance visionnaire est exprimée lorsque Pfeill explique à Eva:

... während Sie, gnädiges Fräulein, vorhin von Ihrem Vater erzählten, mir das Gesicht wieder mit geradezu betäubender Deutlichkeit erschien, - nur anders, lebendig, beweglich, mit bebenden Lippen, als wolle es sprechen, nicht mehr tot und starr wie ein Gemälde – –¹⁴¹³.

Ici, la vision est clairement imaginaire, et se rapproche nettement de ce que Jung nomma l'imagination active, en ceci qu'elle témoigne d'une activation de l'image, qui se meut dans son autonomie, dans son caractère totalement étranger à la conscience de celui qui en fait l'expérience. Plus loin dans le roman, alors qu'Eva est poursuivie, quelques moments avant de mourir, elle se pense « folle » car elle se voit elle-même, sa propre image, « calme et souriante », dans le jardin dans lequel elle se trouve apeurée¹⁴¹⁴. On trouve une vision, ou une hallucination collective à la fin du roman, alors que Hauberisser et Pfeill se trouvent au milieu de la foule extatique, prise de psychose, d'Amsterdam¹⁴¹⁵. Dans ce roman, la fonction des visions est intéressante à observer, ainsi que le sens que leur donnent les personnages au cours de leur évolution psycho-spirituelle. Au milieu du roman, un essai d'interprétation psychologique du phénomène est donné par Sephardi et Hauberisser. Le premier établit une dichotomie entre deux types de personnes pensant de deux manières différentes : l'un en mots, l'autre en images. Le rapprochement avec les types de pensée dirigée et non-dirigée théorisés par Jung en 1912 n'est pas à expliciter... Sephardi explique ainsi que, quelqu'un ayant toute sa vie pensé en mots, si une pensée tout à fait nouvelle voulait s'imposer à lui, elle devrait le faire d'une nouvelle manière, c'est-à-dire à travers une image, une vision, qui serait la seule manière pour la pensée de trouver un cheminement à la conscience de la personne en question¹⁴¹⁶. Ici, le caractère d'absolue nouveauté de cette pensée est à comprendre comme trouvant son origine dans le tout-étranger, selon la terminologie que nous développons dans notre travail. Hauberisser ne peut accepter totalement cette interprétation en ceci que plusieurs personnages à côté de lui ont vu apparaître le visage vert, celui-ci s'étant présenté à chaque fois par le même nom. Il se demande alors s'il ne s'agirait pas plutôt d'une apparition du même esprit, donc d'une vision d'un objet extérieur à la psyché¹⁴¹⁷ ; puis, concernant son

¹⁴¹³ *Das Grüne Gesicht*, p.74.

¹⁴¹⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.195 – traduction personnelle.

¹⁴¹⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.321 sq.

¹⁴¹⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.162 sq.

¹⁴¹⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.163.

objectivité, il revient faire une synthèse avec les idées de Sephardi en expliquant que chaque pensée est un être objectif, l'objet de la vision en question pouvant ainsi être un être désincarné autant qu'une pensée¹⁴¹⁸. Quoi qu'il en soit, on retrouve ici exactement l'enseignement d'Élie dans le *Livre Rouge* concernant l'objectivité de la psyché ! Puis commence, ou bien s'accélère, le processus de transformation de Hauberisser. Il découvre le rouleau contenant le journal secret décrivant la transformation de l'individu et de l'humanité. Celui-ci contient une méthode pour différencier deux types de visions : l'apparition et le mirage – à comprendre la vision objective, réelle, et l'hallucination pathologique, trompeuse. La vision relève de la dernière catégorie lorsque la conscience est troublée et que les choses du monde extérieur deviennent vagues, selon le texte. Celui-ci précise alors : « Sei auf der Hut ! Es ist ein Stück von dir »¹⁴¹⁹. Cette affirmation est très intéressante, car elle implique qu'il s'agit d'une part de personnalité inconsciente se projetant sur l'extérieur, se rendant ainsi visible. Il s'agit ici des mêmes réflexions développées par Jung dans sa thèse de doctorat par exemple. Un autre passage de la narration est fondamental concernant les visions et décrit un accès à un niveau spirituel plus haut lors du développement du protagoniste. Hauberisser, après avoir perdu Eva, tente de la rejoindre et la sent près de lui. Il clôt alors les yeux et des lumières dansent derrière ses paupières, avec lesquelles il tente de créer l'image d'Eva, qu'il sait pouvoir ensuite devenir animée, prendre vie¹⁴²⁰. Chez Jung, ce phénomène est appelé « entoptique » et est considéré comme favorisant l'apparition d'hallucinations¹⁴²¹. Hauberisser pense ainsi pouvoir faire apparaître le visage d'Eva, que l'âme de celle-ci pourrait animer, afin d'établir un contact avec elle, puis comprend qu'il s'agirait, en cas de succès, d'une hallucination telle que décrite plus haut. Il ressent alors que plus cette aspiration aux visions grandirait, plus le danger serait grand de se perdre dans des hallucinations – et donc dans la folie¹⁴²². Nous y reviendrons. On retrouve les mêmes observations dans *Der weiße Dominikaner*, où des hallucinations d'Ophélie sont créées par des aspirations profondes à la retrouver après sa mort¹⁴²³.

Nous ne pourrions ici, car cela nous éloignerait trop de notre sujet, nous concentrer sur les figures d'anima de chaque roman. Nous nous contenterons alors uniquement de souligner que chacun des romans contient une ou plusieurs de ces figures, revêtant parfois des traits similaires à ceux portés par Salomé dans le *Liber Novus*, et que ces figures jouent toujours un

¹⁴¹⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.164.

¹⁴¹⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.251.

¹⁴²⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.270.

¹⁴²¹ Jung, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, GW 1 §99, §100.

¹⁴²² *Das Grüne Gesicht*, p.270.

¹⁴²³ *Der weiße Dominikaner*, p.94.

rôle fondamental dans la transformation de la personnalité du personnage masculin. On retrouve ainsi Beatrice¹⁴²⁴ et Frau Eva¹⁴²⁵, la mère de Demian, jouant aussi le rôle de personnalité mana. Soulignons qu'il y a une ascendance dans l'importance, la signification, le développement psycho-spirituel entre les deux personnages féminins ainsi que dans la pureté des aspirations à leur encontre, tout comme avec Salomé puis Marie dans le *Livre Rouge*. Dans *Der Steppenwolf*, c'est la prostituée Hermine¹⁴²⁶ et son amie Maria (!) qui jouent ce rôle. Bien sûr, le concept ou le terme d'anima n'y sont pas développés, mais on peut lire la proximité qu'établit Hesse entre ces figures et l'âme même : « Nein, sie war einfach so ganz dem Augenblick ergeben, daß sie, ebenso wie jedem lustigen Einfall, auch jedem flüchtigen dunklen Schauer aus fernen Seelentiefen her offenstand und ihn sich ausleben ließ »¹⁴²⁷. On voit ici la relation intime qu'Hermine entretient avec sa propre âme, au point qu'on pourrait la confondre avec son âme elle-même : elle est, dans une certaine herméneutique, l'âme de Haller. Dans *Die unbekannte Größe*, Erna et Ilse jouent le rôle de la mère et l'hétaïre¹⁴²⁸, deux facettes de l'anima : « ... angesichts dieses schwarzen Schwimmkostüm kreisten seine Gedanken neuerdings um Susanne. Ilse Nydhalm würde sicherlich ein weißes Badekleid tragen. Der Himmel wurde bleifarben »¹⁴²⁹. La figure féminine de *Die Verzauberung*, personnifiée dans l'amour perdu du protagoniste, rejoint la compréhension qu'a Jung de l'anima :

Wenn ich sage, daß ich wie im Traume von ihr weggegangen bin [...], mein Fortgehen war ein Bleiben gewesen, und das Leben, das sie mir eröffnet hatte, war die Unendlichkeit, aus dem es herstammte, und es war zu einem Stück meines eigenen Lebens und meiner eigenen Unendlichkeit geworden...¹⁴³⁰

Ici, la femme est le portail vers l'infini pour l'homme, vers l'inconscient. Elle est aussi l'âme elle-même, ou une partie de celle-ci.

La femme du *Visage vert* est bien évidemment Eva, avec laquelle s'accomplit pour Hauberisser une sorte de *hierosgamos*, de mariage mystique, qui lui permettra de s'établir, dans son salut, entre l'ici-bas et l'au-delà :

¹⁴²⁴ *Demian*, p.286, 295 sqq.

¹⁴²⁵ *Demian*, p.309, entre autres.

¹⁴²⁶ *Der Steppenwolf*, p.107 sq. : contient une description très parlante de la figure et de son effet sur Haller.

¹⁴²⁷ *Der Steppenwolf*, p.110.

¹⁴²⁸ Voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz.*

¹⁴²⁹ *Die unbekannte Größe*, p.83. Voir aussi p.120.

¹⁴³⁰ *Die Verzauberung*, p.194.

Wenn es aber einem Menschen gelingt, über die 'Brücke des Lebens' hinüberzuschreiten, so ist es ein Glück für die Welt. Es ist fast mehr, als wenn ihr ein Erlöser geschenkt wird. – Nur etwas ist vonnöten: ein einzelner kann dieses Ziel nicht erreichen, e r b r a u c h t d a z u – – e i n e G e f ä h r t i n. – Nur durch eine Verbindung männlicher und weiblicher Kräfte ist es überhaupt möglich¹⁴³¹.

C'est donc Eva qui jouera ce rôle pour Hauberisser, la rendant comparable au concept d'anima en ceci qu'elle est une figure hypnopompique, qu'elle établit un lien avec l'autre monde (l'inconscient pour Jung), qu'elle personnifie la *soror mystica* des alchimistes. On retrouve ce personnage sous les traits d'Ophélie dans *Der weiße Dominikaner*: « ... alles, wonach ich mich hätte sehnen können : 'Ophelia' trug ich als Gewißheit ihrer beständige Nähe in mir »¹⁴³². La proximité intérieure de la figure peut ainsi l'identifier comme l'âme même de Christopher. Après la réclusion de Christopher, une statue de Marie (!) a été érigée sur la tombe d'Ophélie dont lui seul avait connaissance¹⁴³³ – symbolisant ainsi les deux niveaux spirituels du personnage féminin.

b. La relativisation de la réalité

Nous avons vu qu'une étape importante de l'expérience de Jung et de la narration du *Livre Rouge* est la relativisation de la réalité. Par ceci, nous entendons l'expérience d'une réalité autre qu'extérieure, peut être formulée comme un autre monde, ouvrant la conscience à de nouvelles possibilités. La réalité extérieure ne perd pas en soi de valeur, c'est dans l'opposition et l'accès au rang de réalité d'une autre dimension de la conscience que s'opère la relativisation : la réalité extérieure n'est plus la seule, et n'est pas forcément la plus importante ni la plus « concrète » ou « réelle » - objective donc. Nous avons déjà étudié cette découverte pour Jung. Voyons ce qu'il en est des narrations que nous étudions ici.

Sinclair, dans *Demian*, considère le monde sous deux aspects dès l'enfance, dont il dit « de deux pôles venaient le jour et la nuit »¹⁴³⁴ : un monde connu et confortable, celui de sa famille, et de l'autre un monde inconnu mais familier, représentant l'autre face, sombre, du monde premier. Il ne faudrait pas trop vite établir de lien entre cela et le « unheimliches

¹⁴³¹ *Das Grüne Gesicht*, p.168.

¹⁴³² *Der weiße Dominikaner*, p.88.

¹⁴³³ *Der weiße Dominikaner*, p.112.

¹⁴³⁴ *Demian*, p.237 – traduction personnelle.

Reich » de Jung, dont nous avons vu qu'il s'agissait plutôt du monde du numineux pour lui, du domaine du religieux, inquiétant car inconnu et surpuissant, mais pas en raison de son aspect uniquement sombre, ce qui est le cas chez Sinclair – pour l'instant. Pour autant, cet autre monde, celui des servantes, des prostituées et des souïards, est « entouré de secret »¹⁴³⁵, lui donnant une tonalité mystérieuse, presque mystique. Puis, plus tard dans sa jeunesse, c'est entre le monde réel extérieur et le monde du rêve que s'établit une dichotomie, lui qui se considère comme un « grand rêveur »¹⁴³⁶. Lorsqu'il rencontre Demian, il reconnaît néanmoins que celui-ci, mystérieux, n'appartient en aucun cas au monde du jour, mais il l'identifie au second, sombre et secret¹⁴³⁷. Alors que Sinclair essaie de s'établir entièrement dans le premier monde en grandissant, refoulant le second, des appels se font sentir de celui-ci, de ce qu'il appelle « l'autre monde »¹⁴³⁸, lui amenant « angoisse, obsession et mauvaise conscience »¹⁴³⁹ et mettant en danger la paix qu'il a trouvée dans le premier monde. Mais on comprend alors que ce premier monde est le monde de l'enfance, qu'il dit s'« effondrer » autour de lui, et le second monde, ressenti comme dangereux, est celui l'attendant après son adolescence. Un lien est fait ici avec le monde du rêve en ceci qu'il contient des aspirations, des désirs « de genre souterrain »¹⁴⁴⁰ - appartenant au monde de la nuit donc. Cette dichotomie prend ensuite une nouvelle dimension lorsque Sinclair y ajoute comme caractéristiques, dans son herméneutique personnelle, l'orthodoxie du milieu familial, et l'hétérodoxie, la compréhension ésotérique de la religion venant de l'influence de Demian – la première appartenant naturellement au premier monde et la seconde à l'« autre monde »¹⁴⁴¹. Il est intéressant de remarquer ici que c'est aussi le monde « diabolique » qu'il sait refoulé de la version officielle mais qu'il connaît d'expérience, qui appartient à l'« autre monde », tout comme Jung l'identifiait au « unheimliches Reich » en rejetant la doctrine de la *privatio boni*. Notons aussi que Hesse utilise à propos de cette compréhension de Sinclair l'expression « mein eigener Mythos »¹⁴⁴² ! Plus loin, Sinclair viendra à adopter la même vision que Jung exprime à travers l'idée d'*esse in anima*, synthétisant ainsi les deux mondes : « Es gibt keine andere Wirklichkeit als die, die wir in uns haben »¹⁴⁴³, lui enseigne Pistorius / Lang. Dans *Der Steppenwolf*, la division se fait entre le monde de Dieu, où habitent les grands immortels que sont ses exemples, le domaine

¹⁴³⁵ Demian, p.238 – traduction personnelle.

¹⁴³⁶ Demian, p.258 – traduction personnelle.

¹⁴³⁷ Demian, p.268.

¹⁴³⁸ Demian, p.270 – traduction personnelle.

¹⁴³⁹ Demian, p.270 – traduction personnelle.

¹⁴⁴⁰ Demian, p.270 – traduction personnelle. On reconnaîtra la similitude avec la topographie symbolique qu'utilise Jung pour exprimer des idées semblables.

¹⁴⁴¹ Demian, p.281 sq.

¹⁴⁴² Demian, p.282.

¹⁴⁴³ Demian, p.323.

religieux¹⁴⁴⁴, et le monde extérieur de « tout le monde » (« Jedermann »), de l'homme normal¹⁴⁴⁵. Plus loin, il qualifiera ce premier domaine du numineux de « l'empire du Vrai » (« das Reich des Echten »)¹⁴⁴⁶, et comme étant le domaine de l'éternel. Celui-ci correspondrait donc au « unheimliches Reich » de Jung, et ressenti de manière bien plus positive, auquel Haller aspire même profondément – ceci en raison de son âge et de son expérience. Il parlera ensuite de ce domaine comme de l'« empire au-delà de la temporalité et de l'apparence », comme étant l'au-delà lui-même, et de l'aspiration à celui-ci, s'apparentant à l'aspiration à la mort, comme de « Heimweh » : c'est d'ici que provient l'être profond¹⁴⁴⁷. La ressemblance avec les philosophies orientales ne nous semble pas devoir être explicitée. Plus loin, on apprend qu'il s'agit pour Haller en réalité du « monde de [sa] propre âme »¹⁴⁴⁸, comme le « unheimliches Reich » l'est pour Jung. A l'opposé se trouve donc le monde extérieur dont les attributs ont été cités par la négative plus tôt, et qu'il considère comme une « Scheinwirklichkeit »¹⁴⁴⁹ - il y a donc hiérarchisation inversée des réalités : ce monde « autre » est plus réel que le monde extérieur. Cette « Nachtseite der Natur », si nous pouvons l'appeler ainsi pour Hesse et pour Jung, se retrouve chez Broch dans une compréhension très similaire. Il écrit dans *Die unbekannt GröÙe*: « Aus dem mütterlichen SchoÙ der Nacht dringt alle Erkenntnis, aus ihr entspringt alle Wirklichkeit der Welt, alle Helligkeit wird im Dunkel vorgeformt »¹⁴⁵⁰. Ainsi donc, pour Broch, c'est aussi cette autre face du monde, ou cet autre monde, qui est réalité au-dessus des apparences du monde manifesté dans la matière. C'est pourquoi le rationaliste Richard Hieck se pose la question, en avançant sur son chemin : « Wo ist die Wirklichkeit ? »¹⁴⁵¹. La réalité présentée par Broch au début du roman s'imposera donc à Hieck au faîte de son développement psycho-spirituel, dans les quelques dernières pages du roman, réalité qu'il reconnaîtra comme l'amour et la plus haute forme de connaissance. Dans *Die Verzauberung*, une vision du monde s'apparentant à la philosophie du non-dualisme est développée dans laquelle le monde extérieur sensible repose sur un au-delà rassemblant tout en une unité prenant à certains moments des aspects pléromatiques¹⁴⁵² – évidemment au-delà du manifesté, du temporel, de l'espace¹⁴⁵³. Dans le même temps, une analogie entre macrocosme et microcosme est établie, à l'image de la formule fondamentale de l'hermétisme

¹⁴⁴⁴ *Der Steppenwolf*, p.31.

¹⁴⁴⁵ *Der Steppenwolf*, p.34.

¹⁴⁴⁶ *Der Steppenwolf*, p.145.

¹⁴⁴⁷ *Der Steppenwolf*, p.146.

¹⁴⁴⁸ *Der Steppenwolf*, p.165.

¹⁴⁴⁹ *Der Steppenwolf*, p.195.

¹⁴⁵⁰ *Die unbekannt GröÙe*, p.40.

¹⁴⁵¹ *Die unbekannt GröÙe*, p.52.

¹⁴⁵² *Die Verzauberung*, p.10, p.20, 87, p.267.

¹⁴⁵³ *Die Verzauberung*, p.78.

contenue dans la *Tabula Smaragdina* : « Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas » : « ... denn der irdische Wind ist ja nu rein kleines ungenaues Echo eines Atems, von dessen Süße und Stärke höchstens das Meer hie und da spricht... »¹⁴⁵⁴. L'idée d'une seconde réalité parfois plus réelle est aussi exprimée ici : « ... wahrscheinlich ist derjenige mit doppelter Vehemenz davon ergriffen, dessen Vorstellungsbahnen lebenslang in einer anderen Wirklichkeit verlaufen sind, um nun plötzlich in jene zweite und vielleicht wirklichere Wirklichkeit abzubiegen... »¹⁴⁵⁵. Ici aussi, le monde du rêve est opposé à la réalité extérieure, la relativisant et la sublimant : « ... unser Leben ist Träumen und Wachen zugleich, und wenn der kühle Wind des Traumes manchmal in jene Welt weht, die wir Realität nennen – und er tut es öfter, als wir annehmen -, so wird diese manchmal wundersam erhellt und tief... »¹⁴⁵⁶. Au cours de son développement personnel, le protagoniste viendra à relativiser le monde extérieur au point de le considérer comme un rêve – rappelant la vision ésotérique des rêveurs et du mystique éveillé d'un côté et la notion de déréalisation d'un autre :

Wie ein großer gemeinsamer Traum aller Schlafenden, aller Lebenden erschien mir die Welt, wie ein ungemein fein verästelter Traum, der all die Schläfer umfaßt, die sich am Leben wähnen, und in dem dennoch auch alle Träume der Verstorbenen und Längstverstorbenen eingeflochten sind. Einer wirft dem anderen den Faden des Traums zu, daß er ihn aufnehme, und es entsteht das Gewebe des Lebens. Ist dies Gottes Traum, in dem wir schlafen?¹⁴⁵⁷

Dans *Das grüne Gesicht*, l'expérience d'une autre réalité passe d'abord par la déréalisation : la prise de conscience de la relativité du monde extérieur, sensible, des objets des sens : « Ein jähes Mißtrauen gegenüber seinen Sinnen und der anscheinend so fest begründeten Stofflichkeit der Außenwelt flammte, tief aus der Seele hervorbrechend... »¹⁴⁵⁸. Peu à peu, c'est ainsi un monde au-delà de celui dont les sens en font l'expérience, un monde au-delà du sensible, que nous pourrions nommer « suprasensible » qui se dévoile à Hauberisser :

Er fühlte das Phantom gleichsam in Armesnähe neben sich hergehen, unsichtbar für die äußern Augen und doch weit gegenwärtiger als jener

¹⁴⁵⁴ *Die Verzauberung*, p.90 sq.

¹⁴⁵⁵ *Die Verzauberung*, p.190 sq.

¹⁴⁵⁶ *Die Verzauberung*, p.217.

¹⁴⁵⁷ *Die Verzauberung*, p.228.

¹⁴⁵⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.62.

leuchtende, ferne Stern dort oben in der Milchstraße, den alle Menschen sehen konnten Nacht für Nacht, und der trotzdem schon seit siebzigtausend Jahren am Himmel erloschen sein konnte - - -¹⁴⁵⁹.

Ce passage décrit très bien les contours de cette vision du monde : le monde extérieur accessible aux sens est parfois trompeur, sa réalité est relative, et le monde suprasensible est parfois plus réel et plus présent, plus « concret ». Le développement psycho-spirituel des personnages les mènera donc à questionner de plus en plus cette réalité extérieure et à faire l'expérience d'autres plans de réalité, interrogeant les possibilités à ce sujet. Ici, comme dans l'ensemble des ouvrages étudiés, le rêve, la nature de cet état ou de ce monde, ainsi que son rôle, viennent jouer un rôle fondamental dans ces questionnements. On lit donc plus loin :

... ich bin überzeugt, wie Schuppen würde es uns von den Augen fallen und wir wären mit einem Schlage eines zweiten fortlaufenden Lebens teilhaftig, das wir in unserem jetzigen Zustand im Tiefschlaf führen, ohne es zu wissen, weil es jenseits unseres körperlichen Daseins liegt und während unseres Zurückwanderns über die Brücke des Traumes, die Tag und Nacht verbindet, vergessen wird. – Was die Ekstatiker der christlichen Mystik von der ‚Wiedergeburt‘ schreiben, ohne die es unmöglich sei, ‚das Reich Gottes zu schauen‘, scheint mir nichts anderes zu sein, als ein Aufwachen des bis dahin wie tot gewesenen Ichs in einem Reich, das unabhängig von den äußeren Sinnen existiert...¹⁴⁶⁰

Ici, et puisqu'il était question de l'existence d'un potentiel monde suprasensible peut-être plus réel que le monde extérieur des apparences trompeuses, le postulat est émis qu'il pourrait se trouver « de l'autre côté du rêve » et consister donc non pas en une réalité objective mais bien plutôt en un état de conscience différent : la réalité n'est donc pas tant chose en soi qu'état de conscience. Encore une fois, comme chez Jung et les autres auteurs étudiés, c'est à travers le rêve, ou en lien avec le rêve, que se découvre cette autre réalité. C'est aussi une question d'identité qui est donc posée dans ce postulat : si le centre de conscience de veille – rappelons-le : de l'homme endormi ! – est un moi appréhendant le monde extérieur par l'entremise de ses sens, un « autre moi » est adapté lui au monde suprasensible. C'est Swammerdam qui essaiera de prolonger ce postulat : « ... im Tiefschlaf, wenn die Seele des

¹⁴⁵⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.63.

¹⁴⁶⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.75.

Menschen wach ist un dam besten weiß, was ihr frommt? »¹⁴⁶¹. Le parallèle avec les réflexions de Jung concernant d'une part la personnalité 1 et la personnalité 2, et d'autre part et surtout concernant le Moi et l'anima comme instance psychique d'appréhension de l'inconscient – des profondeurs pour Salomé dans le *Livre Rouge*, est criant. Dans *Der weiße Dominikaner*, c'est aussi, sans surprise, le monde du rêve qui représente un au-delà. Il est écrit à ce propos: « Das Reich drüben ist genauso wirklich (oder 'unwirklich' – setzte er halb für sich hinzu) wie das irdische. – Jedes für sich ist nur eine Hälfte, erst beide zusammen ergeben ein Ganzes »¹⁴⁶². On retrouve l'opposition intégrée par Jung entre réalité extérieure et réalité intérieure, opposition reposant sur une absence de hiérarchie dans la valeur réelle des deux : il y a ici aussi deux réalités aussi réelles l'une que l'autre. D'autre part, on peut considérer que le *Livre Rouge*, comme il le théorise plus tard dans la notion d'individuation, repose sur l'idée d'une réconciliation entre ces deux domaines opposés, dans l'optique d'atteindre une totalité – et donc de vivre autant « dehors » que « dedans », dans l'équilibre. Celui-ci est aussi exprimé dans *Das grüne Gesicht*, comme nous l'avons vu plus tôt, sous l'aspect du visage de Janus regardant ici-bas et au-delà en même temps ; Meyrink considère cela dans sa métaphysique, Jung dans une dimension psychique et psychologique. Cette relation spécifique au monde est ici aussi considérée comme un *Mysterium*¹⁴⁶³. Mais nous verrons plus tard que Christopher, suivant la nature du processus de transformation personnelle décrit dans le roman, ne vient pas uniquement en équilibre entre ces deux mondes, mais vient se plonger plus profondément dans le *Mysterium*, ce qui a pour résultat une déréalisation importante :

Aller Menschen um mich, sogar mein Vater, erschienen mir wie Figuren aus Papier geschnitten, so, als gehörten sie nicht in mein Dasein und seien nur wie Kulissen hineingestellt¹⁴⁶⁴.

Rappelons que ce fut aussi le cas pour Jung alors qu'il craignît de perdre pied dans la réalité extérieure ; ceci se retrouve aussi dans les chapitres « Nox Tertia » et « Nox Quarta » du *Liber Novus*. Mais ici aussi, comme dans le roman précédent, ce n'est pas uniquement une question psychologique en laquelle consiste l'établissement entre les deux mondes, mais bien plutôt métaphysique : ce n'est pas uniquement le monde du rêve donc, mais bien un au-delà suprasensible, le rêve ne servant ici que de portail ou d'analogie dans la recherche du protagoniste – analogie bien connue dont se sont aussi servis les psychologues dès la fin du XIX^e siècle, dont Jung. Dans ce roman, et c'est ici un autre lien qui se fait avec l'idée d'*esse*

¹⁴⁶¹ *Das Grüne Gesicht*, p.100.

¹⁴⁶² *Der weiße Dominikaner*, p.31.

¹⁴⁶³ *Der weiße Dominikaner*, p.70.

¹⁴⁶⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.86.

in anima défendue par Jung, Christopher en arrive à un état où imagination et réalité sont une et même chose, et au final, ne sont qu'imagination l'une et l'autre :

... aber mir graut bei dem Gedanken, daß Wirklichkeit und Phantasie dasselbe ist. Die Furchtbarkeit der letzten Wahrheit grinst mir ins Gesicht! [...] es gibt nirgends Wirklichkeit, weder dort noch hier, es gibt nur Phantasie!¹⁴⁶⁵

c. La question de l'anima

Dans chacun de ces ouvrages, la femme et le féminin jouent un rôle prépondérant. Nous savons la place du féminin dans le *Liber Novus*, que nous avons étudiée dans un travail précédent¹⁴⁶⁶. Ici, c'est Salomé qui s'impose avant tout à l'esprit du lecteur de l'expérience de Jung. Celui-ci indiquera plus tard que la figure biblique représente un aspect de son anima, théorie qu'il développera après son expérience – la personnification féminine de l'âme masculine, qui joue le rôle de psychopompe en ceci qu'elle attire et permet l'homme l'expérience de l'inconscient, ou des profondeurs¹⁴⁶⁷. Et l'on doit admettre que Salomé représente parfaitement ce rôle. Dans un premier temps, sa qualité de tentatrice a un double effet. D'une part, elle représente un danger pour le Moi en ceci qu'elle est l'archétype de la décapitatrice. Elle est la figure biblique qui a demandé et obtenu, par ses charmes, la tête du prophète sur un plateau d'argent, et le Moi le sait, et la craint pour cette raison – elle est, à un autre niveau herméneutique, la femme qui fait, par ses charmes, perdre sa tête à l'homme : perdre son intellect, sa pensée (sa *fonction pensée*), mais donc aussi lui fait courir le risque de la folie ! Mais dans un second temps, ou dans une perspective constructive, on sait que le fait de se détourner de la fonction supérieure selon la typologie psychologique de Jung (de la pensée donc pour Jung), permet l'expérience des fonctions inférieures, et donc la descente dans l'inconscient. De la même manière, Salomé déclare son amour au Moi, représentant une sensualité contraire à la disposition psychique du protagoniste. Ce faisant, elle lui indique qu'elle est sa sœur et que Marie est leur mère, insinuant la nature christique du Moi. Celui-ci ressent immédiatement le danger, comme nous l'avons vu plus tôt, d'inflation psychique, en

¹⁴⁶⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.131.

¹⁴⁶⁶ Voir Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz.*

¹⁴⁶⁷ Voir Jung, C.G. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, GW 7 à ce propos ; voir aussi les travaux de Toni Wolff, dans « Strukturformen der weiblichen Psyche ».

cas d'identification avec le Christ – et donc de folie. Pourtant, la crucifixion du Moi a lieu, fondamentale dans son développement psychologique, dans sa transformation de la personnalité. Salomé recouvre par ce fait la vue – l'âme de Jung, selon l'interprétation qu'il en délivre en 1925¹⁴⁶⁸, guérit de la mutilation consécutive à son refoulement, à la perte d'âme de Jung : si elle était aveugle dans le monde des profondeurs, l'âme de Jung retrouve sa santé, et peut jouer son rôle en dirigeant sa Nekyia. Soulignons l'importance du développement de la figure de Salomé, faisant dans la narration du *Livre Rouge* parfois place à Marie ou à Kâlî¹⁴⁶⁹, d'autres facettes (plus « hautes ») de l'anima de Jung selon sa compréhension ultérieure. Le lecteur trouvera une étude approfondie à ce sujet dans nos travaux précédents.

Dans *Demian*, l'anima est omniprésente et très proche de la compréhension que Jung en eut. Sinclair, au cours de son développement, rencontre plusieurs figures allant dans cette direction. Dans le quatrième chapitre, éponyme, apparaît Béatrice, une jeune femme que Sinclair ne fera que croiser, sans jamais lui adresser la parole, mais dont il s'éprend passionnément. Rappelons que cette figure porte le nom de l'amour de jeunesse de Dante Alighieri, à qui il laissera une place de choix dans sa *Divine Comédie*¹⁴⁷⁰ : c'est elle qui guide à certains moments le protagoniste à travers les différents niveaux entre terre et ciel, et c'est aussi elle qui fera place à Marie (on peut aussi parler de *métamorphose* selon une lecture jungienne) dans le chant XXXII – il ne nous semble pas nécessaire d'explicitier la signification que prend alors le choix de ce nom par Hesse, et la similitude qu'on retrouve avec la notion d'anima. C'est, dans la narration de *Demian*, peu avant sa rencontre que Sinclair se dit « tout transformé » et « indifférent au monde extérieur », tout occupé qu'il est à « écouter les flots souterrains » en lui-même¹⁴⁷¹. Lorsqu'il aperçoit Béatrice, qui lui plaît immédiatement, elle commence tout aussi rapidement à « occuper ses fantaisies »¹⁴⁷² - et donc à prendre la place du féminin intérieur, si l'on nous permet cette formulation :

¹⁴⁶⁸ Voir AP.

¹⁴⁶⁹ Maillard, Christine. « 'Kâlî est Salomé et Salomé est mon âme'. La référence à l'Inde dans *Le Livre Rouge* (1914-1930) de Carl Gustav Jung et dans sa pensée psychologique des années 1910 et 1920. » In *Les Intellectuels européens et l'Inde au XXe siècle*. Christine Maillard, Rekha Rajan (dir.), Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, pp.69-92.

¹⁴⁷⁰ Alighieri, Dante. *La Divine Comédie*. In *Œuvres Complètes*. André Pézard (ed.), Paris : Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1965.

¹⁴⁷¹ *Demian*, p.287.

¹⁴⁷² *Demian*, p.295.

Plötzlich hatte ich wieder ein Bild vor mir stehen, ein hohes und verehrtes Bild – ach, und kein Bedürfnis, kein Drang war so tief und heftig in mir wie der Wunsch nach Ehrfurcht und Anbetung¹⁴⁷³.

On retrouve ici la place que Jung donne à l'anima dans ses propos de 1921 concernant l'adoration de la femme, n'étant autre que l'adoration et le service de l'âme « déguisés », en ceci qu'ils sont projetés sur la femme extérieure¹⁴⁷⁴. Plus loin dans la narration de *Demian*, Sinclair explique que Béatrice lui « ouvre une sacralité », le « fit adorateur dans un temple »¹⁴⁷⁵. Le narrateur reconnaît lui-même que, l'adorant, il adorait « l'esprit et les Dieux »¹⁴⁷⁶. Plus tard, Sinclair peint un visage inconnu, que le lecteur comprend être une image de son âme, revêtant tour à tour des traits de Béatrice, de Demian, ou d'autres, inconnus mais familiers. Il dit à ce propos :

Das Bild der Traumgeliebten sah ich oft [...]. Ich nannte es Mutter und kniete vor ihm in Tränen, ich nannte es Geliebte und ahnte seinen reifen, alles erfüllenden Kuß, ich nannte es Teufel und Hure, Vanpyr und Mörder. Es verlockte mich zu zaresten Liebesträumen und zu wüsten Schamlosigkeiten, nichts war ihm zu gut und köstlich, nichts zu schlecht und niedrig¹⁴⁷⁷.

On comprend ici très clairement que c'est en réalité de son âme dont il s'agit – de la personnification féminine de celle-ci, sous différentes facettes¹⁴⁷⁸ : la mère, l'amante, le diable et la putain etc. Plus tard dans la narration, il rencontrera finalement la femme à laquelle le visage intérieur appartient : Eva, la mère de Demian. Celle-ci représente dans le roman une personnalité supérieure (une personnalité mana, si l'on veut), qui guide Sinclair jusqu'à la fin du roman, entre mère et amante. On retrouve donc le développement de la métamorphose de l'anima, semblable au *Livre Rouge* entre Salomé et Marie, à la *Divine Comédie* entre Béatrice et Marie, ici entre Béatrice et Eva.

Dans *Der Steppenwolf*, similairement mais de manière moins explicite, ce sont deux femmes qui d'une part sortiront Haller de sa dépression en lui redonnant le goût de la vie au moment où il avait décidé d'en finir, et l'entraîneront jusqu'au théâtre magique – c'est-à-dire son âme : Hermine et Maria. La première, une prostituée rencontrée dans un bar, lui dit bientôt :

¹⁴⁷³ *Demian*, p.295.

¹⁴⁷⁴ Jung, C.G. *Psychologische Typen*, GW 6 – III, V, 4., « Die Verehrung der Frau und die Verehrung der Seele ».

¹⁴⁷⁵ *Demian*, p.296 – traduction personnelle.

¹⁴⁷⁶ *Demian*, p.296 – traduction personnelle.

¹⁴⁷⁷ *Demian*, p.309.

¹⁴⁷⁸ Auxquelles Toni Wolff a dédié l'étude précédemment citée.

Du hast mich gern [...] aus dem Grunde, den ich dir schon gesagt habe; ich habe deine Einsamkeit durchbrochen, ich habe dich gerade vor dem Tor der Hölle aufgefangen und wieder aufgeweckt. Aber ich will mehr von dir, viel mehr. *Ich will dich in mich verliebt machen.* [...] Du hast mich sehr gern, das spüre ich, und du bist mir dankbar, aber in mich verliebt bist du nicht. Ich will machen, daß du es wirst, das gehört zu meinem Beruf; ich lebe ja davon, daß ich Männer in mich verliebt machen kann¹⁴⁷⁹.

On reconnaît la similitude du discours entre Salomé et Hermine. La nature de tentatrice est explicite chez cette dernière et même revendiquée par elle. En outre, l'appel à l'amour est quasiment littéralement identique chez Hermine et chez Salomé. Nous avons vu qu'il y a dans *Demian* un jeu de va-et-vient entre figure intérieure et figure extérieure avec l'anima : Sinclair rencontre Béatrice (extérieure - *projection*), qui devient une figure intérieure (*introjection*), pour ensuite se développer en Eva qui *est* la figure intérieure de la peinture de Sinclair, mais aussi la figure extérieure de la mère de Max – celle-ci apparaît ensuite autant à l'extérieur qu'à l'intérieur, par des visions et des rêves notamment (*synthèse* – « *voie du milieu* »). Ainsi, la reconnaissance de l'âme est assez claire dans le roman. Dans *Der Steppenwolf* au contraire, Hermine et Maria sont extérieures (peut être projetées suivant l'interprétation qu'on donne à la narration). Pour autant, on lit en filigrane la proximité entre Hermine et l'âme :

Nein, sie war einfach so ganz dem Augenblick ergeben, daß sie, ebenso wie jedem lustigen Einfall, auch jedem flüchtigen dunklen Schauer aus fernen Seelentiefen her offenstand und ihn sich ausleben ließ¹⁴⁸⁰.

Ici, ce n'est pas uniquement la spontanéité d'Hermine dont il est question ; mais cette spontanéité est telle que la personnalité consciente de la figure fait un, unité, avec son âme – *elle est l'âme*, et donc par extension l'anima. Dans ce roman aussi, l'aspect tentateur – dangereux et entraînant (au sens de l'entraînement vers les profondeurs, vers l'inconscient) – de l'anima fait place à son aspect religieux ; il y a *métamorphose* de Hermine en Maria. Répétons que ce sont ces deux figures qui guident Haller dans le théâtre magique, dans son âme, remplissant ainsi tout à fait le rôle de l'anima.

Dans *Die Unbekannte Größe*, la ressemblance est moins frappante, relativement à la proximité moindre entre Jung et Broch. Pour autant, certains traits caractéristiques sont

¹⁴⁷⁹ *Der Steppenwolf*, p.108 – italiques ajoutés.

¹⁴⁸⁰ *Der Steppenwolf*, p.110.

présents dans cette narration. Le lecteur peut identifier deux figures féminines principales, en dehors de la famille de Richard Hieck : Erna Magnus, une jeune femme belle et attirante, et Ilse Nydhalm, avec laquelle Richard développera une relation amoureuse. La différence entre ces deux figures est soulignée subtilement, par des jeux de symboles. Par exemple, lorsque Richard rencontre Erna à la piscine, Erna dont les longues jambes sont significativement plusieurs fois évoquées en quelques paragraphes, et qui porte un maillot noir. On suit les pensées de Richard :

... und angesichts dieses schwarzen Schwimmkostüms kreisten seine Gedanken neuerdings um Susanne. Ilse Nydhalm würde sicherlich ein weißes Badekleid tragen. Der Himmel wurde bleifarben¹⁴⁸¹.

Susanne est la sœur, croyante, pratiquante et s'appêtant à rentrer dans les ordres, de Richard. On peut deviner ici les associations symboliques entre le féminin sensuel et tentateur, le féminin religieux, et la pureté du féminin, représentée par Ilse. Plus loin, on lit que c'est Erna Magnus qui a la première attiré l'attention de Richard sur la féminité d'Ilse Nydhalm¹⁴⁸², féminité jusque-là ignorée, tout immergé qu'il était dans ses études (dans sa pensée !) : c'est, à un niveau herméneutique différent, la facette dite du premier niveau par Toni Wolff, la femme primitive, qui attire l'homme et le mène vers une autre facette, retrouvée au troisième niveau chez Toni Wolff¹⁴⁸³, dans la femme de sublimation (de la tentatrice à l'anima religieuse, pure) – exactement comme pour les autres narrations évoquées jusque-là. Puis on retrouvera, plus loin dans la narration, l'adoration et le service de la femme comme projection de l'adoration et du service de l'âme, dont il était question plus tôt :

... eine wehe und blinde Zärtlichkeit war es, die ihn überkam ; die Liebe als unendliche Aufgabe, ja, und als Knecht ihr zu dienen, wie man der Erkenntnis zu dienen hat !¹⁴⁸⁴

Die Verzauberung offre une richesse de personnages différents, dont de nombreux féminins. Aussi, il n'est pas possible de retracer une évolution de la figure féminine générale entre quelques personnages, comme précédemment réalisé. En revanche, on retrouve des idées, des aspirations, qui font écho aux théories sur l'anima et à la féminité dans le *Livre Rouge*. Par exemple, dans une des envolées lyriques du narrateur, il est question de l'androgynie :

¹⁴⁸¹ *Die unbekannte Größe*, p.83.

¹⁴⁸² *Die unbekannte Größe*, p.105.

¹⁴⁸³ Voir Wolff, Toni. « Strukturformen der weiblichen Psyche ».

¹⁴⁸⁴ *Die unbekannte Größe*, p.120.

Mann und Weib, sie werden wieder eins sein inmitten ihrer blühenden Felder, wenn ihre Sprache, selbst sich dichtend und von der Erde singend, in ihre eigenste Tiefe zurückgekehrt, ihre Einheit wird ausdrücken können¹⁴⁸⁵.

On peut lire ici, bien qu'il s'agisse, de par la nature lyrique et mystique du passage cité, d'une association toute arbitraire, le but de l'assimilation de la face féminine de la psyché masculine et vice-versa, aboutissant à l'accès à la totalité dans la figure de l'androgynie. Malgré la nature interprétative de notre postulat, et les niveaux symboliques différents des deux narrations, ces idées se retrouvent chez nos deux auteurs et narrations. De la même manière, on lit plus loin :

... im Bilde der Vereinigung zweier Wesen friedevoll das Gleichnis unserer Einheit inmitten unserer Vielfalt gleichnishaft sich auftut, und daß wir, den andere suchend, unsere eigene nackte Unendlichkeit erahnen¹⁴⁸⁶.

Ici encore, malgré la nature différente de la narration – et donc du type de pensée développée, poétique et mystico-philosophique et Broch et littéraire (multiple !) et mystico-psychologique chez Jung – de pensées similaires : on retrouve ici l'idée de la projection d'une part de soi chez l'autre (par exemple de l'anima de l'homme sur la femme extérieure) et de la signification réelle de cette projection, dont le but est le retrait et l'assimilation de cette part dans la conscience à des fins d'accès à la totalité. Dans ce roman aussi, on retrouve l'importante proximité du féminin et de l'âme, ainsi que du monde de celui-ci :

... was ich erlebt hatte, war das Beseelte schlechthin gewesen ; in der Dunkelheit habe ich geschlossenen Auges ihr Antlitz gesehen, und leise stieg es auf aus der unbeschreiblichen Tiefe, Landschaft der Seele im Landschaftslosen, und durchseelt war die Nächtlichkeit des Sichtbaren und Fühlbaren, durchseelt jeder Atemzug und jede Faser ihres Körpers, durchseelt sogar die Knochen des Gerippes, Armspeiche, Fingergelenk, sogar die Zähne, durchseelt von Weiblichkeit, mich aber mit unendlich träumender Weiblichkeit durchtränkend¹⁴⁸⁷.

Ici aussi, le féminin est idéalisé, et partagé entre le monde intérieur (c'est par la vision intérieure que le narrateur voit le visage de la femme, similairement à Sinclair dans *Demian*)

¹⁴⁸⁵ *Die Verzauberung*, p.111 sq.

¹⁴⁸⁶ *Die Verzauberung*, p.191.

¹⁴⁸⁷ *Die Verzauberung*, p.199.

et le monde extérieur au point de transcender cette limite dans un accès à la totalité mystique. C'est la féminité qui « durchseelt », qui anime chaque élément en le remplissant d'âme.

Das Grüne Gesicht est un « cas d'école » du traitement de l'anima dans la littérature, après que Jung l'ait proposé comme objet d'étude à ce sujet lors de son séminaire de 1925. On retrouve ici une figure féminine unique, Eva van Druysen, qui personnifiera elle-même différentes facettes de l'anima par la métamorphose induite par son *changement d'état*, par sa mort. On peut néanmoins retrouver le féminin psychopompe dans des allusions, telle que celle constituée par l'une des figures féminines du groupe spiritiste visité par les protagonistes, se présentant comme « 'Gabriele', une forme féminine de l'archange Gabriel » appelée aussi « la gardienne du seuil »¹⁴⁸⁸. On peut comprendre ici le seuil comme étant celui menant à l'autre monde, à l'au-delà, ou bien à l'inconscient ou les profondeurs si l'on se rapproche de la pensée de Jung. La gardienne du seuil est donc, comme Salomé dans le *Livre Rouge*, celle qui permet le passage de l'autre côté. De la même manière, Eva jouera le rôle de la *soror mystica*, de la compagne qui permettra au narrateur le passage de l'autre côté, et l'établissement entre les deux mondes, l'ici-bas et l'au-delà, comme nous le verrons bientôt. On lit par exemple, antérieurement à ce développement :

Wenn es aber einem Menschen gelingt, über die 'Brücke des Lebens' hinüberzuschreiten, so ist es ein Glück für die Welt. Es ist fast mehr, als wenn ihr ein Erlöser geschenkt wird. – Nur etwas ist vonnöten: ein einzelner kann dieses Ziel nicht erreichen, e r b r a u c h t d a z u – – e i n e G e f ä h r t i n. – Nur durch eine Verbindung männlicher und weiblicher Kräfte ist es überhaupt möglich. Darin liegt der geheime Sinn der Ehe, der der Menschheit seit Jahrtausenden verloren gegangen ist¹⁴⁸⁹.

Le parallèle constitué par le rôle rempli par le féminin dans les deux narrations est clair, bien que l'une revête des aspects psycho-spirituels et l'autre purement mystiques. C'est le féminin, la femme, qui permet à l'homme de passer de l'autre côté. Si « le sens secret du mariage » a été « perdu depuis des millénaires », c'est que l'expérience de l'assimilation de la face féminine de l'homme a été projetée sur la femme extérieure, et son lien à l'intérieur, à l'âme, coupé. C'est donc, par la suite de la narration, Eva, qui après sa mort, incitera le narrateur (qui n'a d'autre choix que de mourir de chagrin), à passer de l'autre côté.

¹⁴⁸⁸ *Das grüne Gesicht*, p.85 – traduction personnelle.

¹⁴⁸⁹ *Das grüne Gesicht*, p.168.

On retrouve dans *Der weiße Dominikaner* plusieurs des éléments sur lesquels nous nous penchons présentement. C'est aussi ici une figure féminine qui joue le rôle de l'anima, Ophélie, dont Christopher Taubenschlag tombe éperdument amoureux. La figure est dans la narration extérieure (ou bien l'anima est projetée, selon le point de vue), mais son lien à l'intériorité et à l'âme de Christopher est indubitable :

Das sengende Dürsten einer unstillbaren Sehnsucht, von der die Heiligen sprechen, und das, wie sie sagen, alles Irdische verbrennt, war mir erspart, denn alles, wonach ich mich hätte sehnen können : „Ophelia“ trug ich als Gewißheit ihrer beständigen Nähe in mir¹⁴⁹⁰.

Ainsi, Ophelia est très clairement présente autant à l'intérieur de Christopher, de manière constante, dans son âme, que par son existence objective extérieure. D'autre part, elle remplace la soif spirituelle, en ceci qu'elle devient une icône, un objet d'adoration. Nous ne répéterons pas ici le parallèle plusieurs fois établi avec la pensée jungienne sur l'anima. Après la mort d'Ophelia, Christopher entame « une longue traversée du désert », si l'on veut reprendre l'image du *Livre Rouge*, en ceci qu'il y a introjection, et donc introversion, retour de la conscience à l'intérieur. Lorsque Christopher sort de son long processus solitaire de transformation, il se rend à l'endroit où Ophélie et lui avaient l'habitude de se rencontrer, sur un banc de son jardin, sous lequel il enterra le corps d'Ophélie après sa mort. On lit alors :

... staunte ich, wie sie halles verändert hatte : ein schmiedeeisernes Gitter schloß den Zugang zu meinem Garten ab; durch die Stäbe hindurch sah ich einen großen Holunderbaum dort, wo ich einst das Reis gepflanzt hatte; die Bank war verschwunden, und an ihrer Stelle stand auf hohem Marmorsockel die vergoldete Statue der Mutter Gottes, übersät von Kränzen und Blumen. Ich konnte mir den Grund dieser Veränderung nicht erklären, aber es berührte mich wie ein weihvolles Wunder, daß den Ort, wo meine Ophelia bestattet lag, jetzt ein Standbild der Maria schmückte¹⁴⁹¹

Ici aussi, donc, retrouve-t-on la métamorphose de la figure féminine, témoignant du développement de l'anima en ses différentes facettes, de la femme sensuelle, Ophelia, au féminin religieux représenté par Marie – ce développement constituant donc un rapport direct avec la narration du *Livre Rouge*, de la *Divine Comédie*, de *Demian*, du *Steppenwolf*, et dans une certaine mesure de *Die unbekannte Größe*.

¹⁴⁹⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.88.

¹⁴⁹¹ *Der weiße Dominikaner*, p.112.

d. Le processus de transformation de la personnalité

Tournons-nous maintenant vers le cœur du problème, puisque nous avons déduit de notre analyse de la narration du *Livre Rouge* que la réelle folie dont il est question, centrale, est la folie divine, menant donc à la transformation de la personnalité. C'est uniquement cette voie, cette folie, qui permet de retrouver son âme, dépassant donc les types profanes de folie. Le danger inhérent à la voie en question se trouve lui dans l'aspiration par les profondeurs, ce que nous avons nommé la folie des profondeurs – sur laquelle nous nous attarderons après avoir étudié les processus de transformation des diverses narrations, dont la similarité est clairement significative. Nous ne précisons pas constamment les similitudes avec le développement de la personnalité décrit dans le *Livre Rouge* ni dans la théorie de l'individuation, car nous considérons ces points, déjà évoqués souvent dans cette étude, comme connus du lecteur.

Dans *Demian*, « la vie de chaque homme est un chemin vers lui-même, l'essai d'un chemin »¹⁴⁹², ce qui correspond bien à la vision de Jung selon laquelle l'individuation est une autoréalisation de l'inconscient¹⁴⁹³, l'homme cheminant vers sa totalité. On retrouve au début du développement la confrontation avec l'ombre en la personne de l'agresseur du jeune Sinclair, qui dit même du dernier qu'il est « comme son ombre dans ses rêves »¹⁴⁹⁴. C'est chez lui que Sinclair reconnaît la place du mal¹⁴⁹⁵. Au cours du développement, Sinclair apprend ainsi au contact de Demian à ne pas trop parler, cela stimulant l'intellect et dirigeant la personne en dehors d'elle-même et donc en dehors du chemin, alors que l'on devrait pendant ce processus rentrer totalement en soi¹⁴⁹⁶. Il reconnaît aussi l'existence du masque social que revêt Demian, un peu plus avancé que lui, et de l'existence d'une personnalité profonde immémoriale¹⁴⁹⁷. La sortie de l'enfance est ressentie comme une perte par Sinclair, et le début d'une nostalgie, d'un « Heimweh » vers lui-même – nous reconnaissons ici clairement l'influence qu'exercèrent les *Wandlungen* de Jung sur Hesse. Dans le visage inconnu que

¹⁴⁹² *Demian*, p.236 – traduction personnelle; p.269.

¹⁴⁹³ « Ich wollte ja nichts als das zu leben versuchen, was von selber aus mir heraus wollte », *Demian*, p.309 ; « Es gab keine, keine, keine Pflicht für erwachte Menschen als die eine : sich selber zu suchen, in sich fest zu werden, den eigenen Weg vorwärts zu tasten, einerlei wohin er führte. [...] Wahrer Beruf für jeden war nur das eine: zu sich selbst zu kommen. Er mochte als Dichter oder als Wahnsinniger, als Prophet oder als Verbrecher enden – dies war nicht seine Sache, ja dies war letzten Endes belanglos », *Demian*, p.334 sq.

¹⁴⁹⁴ *Demian*, p.258 – traduction personnelle.

¹⁴⁹⁵ *Demian*, p.260.

¹⁴⁹⁶ *Demian*, p.284.

¹⁴⁹⁷ *Demian*, p.285.

Sinclair peint lors de sa période d'introversion poussée, et dans lequel il retrouve des traits de Demian, de Beatrice (une des figures d'anima), puis plus tard d'Eva, la mère de Demian, il reconnaît finalement une projection de lui-même, d'une personnalité inconnue le composant¹⁴⁹⁸ – le Soi jungien pourrions-nous dire –, plus tard incorporé dans la figure d'Eva qui pourrait ainsi représenter la personnalité mana à l'instar de Philémon dans le *Livre Rouge* : « Das Bild glich mir nicht – das sollte es auch nicht, fühlte ich – aber es war das, was mein Leben ausmachte, es war mein Inneres, mein Schicksal... »¹⁴⁹⁹. Le symbole de l'oiseau se transformant, mais gardant constamment la même essence sous toutes ses apparences diverses, puis sortant de l'œuf¹⁵⁰⁰ et s'envolant vers le Dieu, vers Abraxas¹⁵⁰¹, est une représentation du processus que l'on connaît bien du *Liber Novus*. On retrouve aussi naturellement l'isolement relatif au processus, que nous avons déjà évoqué¹⁵⁰². Peu à peu, Sinclair se rapproche des personnages sur lesquels se projette cette figure mana, ainsi que de cette figure mana en lui-même et y reconnaît son guide revêtant diverses apparences : il est donc guidé par une instance psychique inconsciente plus haute¹⁵⁰³, ce qui n'est pas étranger non plus au lecteur de Jung et du *Livre Rouge*. À partir de cette prise de conscience, il chemine consciemment vers lui-même, prend confiance en ses rêves et intuitions et reconnaît la force surhumaine qu'il porte en lui¹⁵⁰⁴. Notons que le processus de développement est décrit ici aussi par l'image de l'éveil¹⁵⁰⁵, très présente chez Meyrink.

Les choses sont un peu différentes, plus poussées, dans *Der Steppenwolf*. Le *Tractat* annonce dès le début que les suicidaires, au sens évoqué plus haut, et auxquels appartient Haller, sont touchés du « sentiment de culpabilité de l'individuation »¹⁵⁰⁶, et sont des âmes qui n'aspirent plus uniquement à la totalité, à la réalisation d'elles-mêmes, mais à la dissolution, « au retour à la mère, au retour à Dieu, au retour à l'univers »¹⁵⁰⁷. C'est l'observation que fait Jung des philosophies indiennes¹⁵⁰⁸, aspirant à la désintégration de la personnalité, alors que sa découverte vise elle à l'autoréalisation de la personnalité dans l'individuation. Pour Jung, dans les années 1910, la première aspiration consistant en un retour à la mère est une

¹⁴⁹⁸ *Demian*, p.299.

¹⁴⁹⁹ *Demian*, p.299.

¹⁵⁰⁰ *Demian*, p.303 sq.

¹⁵⁰¹ *Demian*, p.305.

¹⁵⁰² *Demian*, p.304.

¹⁵⁰³ *Demian*, p.322; « Und in meinem Innern sah ich das Bild des Führers, der Demian glich und in dessen Augen mein Schicksal stand », *Demian*, p.336.

¹⁵⁰⁴ *Demian*, p.329.

¹⁵⁰⁵ *Demian*, p.348.

¹⁵⁰⁶ *Der Steppenwolf*, p.51 – traduction personnelle.

¹⁵⁰⁷ *Der Steppenwolf*, p.51, p.63.

¹⁵⁰⁸ Voir par exemple Jung, C.G., *The Psychology of Kundalini Yoga*.

régression absolue ; dans *Der Steppenwolf*, elle est considérée au contraire comme constructive, comme allant de l'avant :

Der Weg in die Unschuld, ins Unerschaffene, zu Gott führt nicht zurück, sondern vorwärts, nicht zum Wolf oder Kind, sondern immer weiter in die Schuld, immer tiefer in die Menschwerdung hinein¹⁵⁰⁹.

C'est une réponse directe aux *Wandlungen* ici, qui explicitent justement l'opposé. L'individuation est comprise donc dans *Der Steppenwolf* comme péjorative¹⁵¹⁰ et comme l'opposé du retour à Dieu, dans un sens similaire à ce que Jung nomme la « différenciation » - poussée ici à un extrême. Concernant le sentiment de culpabilité cité, il est très intéressant de se rappeler que Jung écrivit en 1916 *Adaptation, Individuation et Collectivité*, article dans lequel il est question, à l'origine du processus d'individuation, d'une « faute tragique » et de la recherche, dans l'introduction à l'individuation, de son « expiation »¹⁵¹¹. Revenons à la différence d'idéal dans le processus de transformation décrit dans le *Livre Rouge* et dans le roman que nous étudions présentement. Si le Moi se transforme chez Jung pendant la *Neykia* – avant tout entre la catabase et l'anabase, dans ce que Jung décrit dans le chapitre « Le Sacrifice » de ses *Wandlungen* –, il reste ce même centre de conscience transformé établissant une nouvelle relation avec l'intérieur et l'extérieur en se reliant au Soi autour duquel il viendra décrire une circumambulation¹⁵¹². Dans *Der Steppenwolf*, le processus aspirant à la dissolution en Dieu implique donc une transformation psychique différente : le centre de conscience viendra se désidentifier du Moi¹⁵¹³ pour faire place à la rencontre avec le tout étranger, et à l'identification avec celui-ci – ce que Jung nomme « inflation psychique » ; avant bien sûr la dissolution totale de l'ego. On lit par exemple :

Mit der fortschreitenden Zerstörung dessen, was ich früher meine Persönlichkeit genannt hatte, begann ich auch zu verstehen, warum ich trotz aller Verzweiflung den Tod so entsetzlich hatte fürchten müssen, und begann zu merken, daß auch diese scheußliche und schmäbliche Todesfurcht ein Stück meiner alten, bürgerlichen, verlogenen Existenz war¹⁵¹⁴.

¹⁵⁰⁹ *Der Steppenwolf*, p.65.

¹⁵¹⁰ *Der Steppenwolf*, p.66.

¹⁵¹¹ *GW 18 §1094*. Les termes utilisés dans la version originale sont: « tragische Schuld » et « Sühne ».

¹⁵¹² Jung, C.G. *Aion*, *GW 9 II §343*; 352.

¹⁵¹³ Chez Jung, il n'y a désidentification que de la persona, le Moi reste le Moi, même s'il peut y avoir identification temporaire avec des archétypes pendant le processus – il s'agira ici d'une « inflation psychique » pour Jung.

¹⁵¹⁴ *Der Steppenwolf*, p.166: « Mein Theaterchen hat so viele Logentüren, als ihr wollt, zehn oder hundert oder tausend, und hinter jeder Tür erwartet euch das, was ihr gerade sucht. Es ist ein hübsches Bilderkabinett, lieber

Pendant l'individuation, ou pendant le processus décrit dans le *Livre Rouge*, un nouveau rapport s'établit bien sûr avec la mort, comme en témoigne le chapitre qui lui est dédié, mais l'être n'y aspire jamais, et la craindra toujours, même si cette angoisse sera relativisée, et cheminera vers la vie. Dans le processus décrit dans *Der Steppenwolf*, le moi, aspirant à sa désintégration et à son retour à Dieu, aspire à la mort¹⁵¹⁵ – ou du moins ne s'attache plus à la vie. On apprendra à la fin du roman, pendant le séjour dans le théâtre magique, que la transformation de la personnalité passe en réalité par la destruction, la mise en pièces du moi – ce qui correspondrait naturellement à la schizophrénie pour Jung – et à la reconstruction du moi par le centre de conscience, en recollant les morceaux à sa guise (« die Aufbaukunst »)¹⁵¹⁶.

Dans *Die Verzauberung*, la transformation de la personnalité s'apparente en quelque sorte à celle étudiée dans *Der Steppenwolf*, en ceci qu'il n'y a pas non plus comme chez Jung renforcement du moi lors du processus, mais bien plutôt *relativisation et désidentification du moi* : « ... daß dieser ganze Lebensablauf mitsamt dem an dein Ende gesetzten Ende mich eigentlich nichts angeht, und wenn ich dem Bruder, in dem ich wohne und der doch richtiger nur mein Inwohner ist... »¹⁵¹⁷. Logiquement, par analogie au processus décrit dans *Der Steppenwolf*, l'aspiration, s'il y a dissolution ou abandon, et donc désidentification du moi, se fait en direction de l'absolu, de Dieu ou de la mort. C'est effectivement le cas, mais que nous devons nuancer. Tout du moins, l'aspiration n'est pas à but uniquement psychologique et psychique comme chez Jung, mais métaphysique, comme dans le roman précédent. L'aspiration ici se fait dans la direction de la mort et de la renaissance¹⁵¹⁸ – la renaissance ayant ici une signification autre que chez Jung en raison de son contexte extrapsychique, spirituel. Le discours néanmoins est ambivalent. On lit plus loin :

Freund, aber es würde Ihnen nichts nützen, es so zu durchlaufen, wie Sie sind. Sie würden durch das gehemmt und geblendet werden, was Sie gewohnt sind, Ihre Persönlichkeit zu nennen. Ohne Zweifel haben Sie ja längst erraten, daß die Überwindung der Zeit, die Erlösung von der Wirklichkeit, und was immer für Namen Sie Ihrer Sehnsucht geben mögen, nichts andres bedeuten als den Wunsch, Ihrer sogenannten Persönlichkeit ledig zu werden. Sie ist das Gefängnis, in dem Sie sitzen. Und wenn Sie so, wie Sie sind, in das Theater träten, so sähen Sie alles mit den Augen Harrys, alles durch die alte Brille des Steppenwolfes. Sie werden darum eingeladen, sich dieser Brille zu entledigen und diese sehr geehrte Persönlichkeit freundlichst hier in der Garderobe abzulegen, wo sie auf Wunsch jederzeit wieder zu Ihrer Verfügung steht. Der hübsche Tanzabend, den Sie hinter sich haben, der Traktat vom Steppenwolf, schließlich noch das kleine Anregungsmittel, das wir eben zu uns genommen haben, dürfte Sie genügend vorbereitet haben ».

¹⁵¹⁵ *Der Steppenwolf*, p.146: « Es ist das Reich jenseits der Zeit und des Scheins. Dorthin gehören wir, dort ist unsre Heimat, dorthin strebt unser Herz, Steppenwolf, und darum sehnen wir uns nach dem Tod ».

¹⁵¹⁶ *Der Steppenwolf*, p.180 sq.

¹⁵¹⁷ *Die Verzauberung*, p.86.

¹⁵¹⁸ *Die Verzauberung*, p.230: « ... aber stärker als mein Denken war mein Hingezogensein zu dem dunklen Tor der Wiedergeburt, zu dem irdischen Tod in der irdischen Wiedergeburt, und hätte der Schoß der Erde sich jetzt aufgetan, auf daß ich hinabsteige in ihre Dunkelheit, in der das Feuer ist oder das Gold, auf daß ich durch die Dunkelheit ginge zum Tode oder wieder aufzuerstehen zum wiedergeborenen Licht, ich hätte es getan ».

In jedes Menschen Tiefe ist es Nacht und ist so warm wie Erde; dort ist er Mutter seiner selbst, und kehrt er heim in seinen tiefsten Schoß, so ist er wie ein Kind des eigenen Seins und Lebens¹⁵¹⁹.

La similarité avec les idées de Jung publiées en 1912 sont flagrantes, ainsi que les ruptures avec celles-ci : pour Jung, le retour à la mère, et le repos en celle-ci, signifie destruction de la personnalité, folie. Le passage cité appartient à ces propos entourés d'une aura de mystère dans le roman, des propos qui ne sont pas explicités et restent suspendus comme des idées, des indications, qui ne sont pas abouties soit par choix, soit dans leur réflexion même chez l'auteur. De la même manière, on lit : « Und in der Mitte ruht dein fernstes Ziel »¹⁵²⁰, rappelant la voie du milieu développée dans le *Liber Novus*.

Après nous être familiarisés avec l'œuvre de Meyrink, nous pouvons d'ores et déjà nous attendre à un processus psycho-spirituel allant plus loin dans la transformation que chez Jung. Nous avons évoqué plus tôt dans une citation du *Visage vert* l'idée de renaissance que l'auteur reprend, et correspondant à l'éveil d'un autre moi endormi jusque-là, dans un autre monde par-delà celui du rêve¹⁵²¹. Ce processus est plusieurs fois mentionné dans le roman, par exemple sous la notion de « geistige Wiedergeburt »¹⁵²², la réorganisation « jusqu'à la racine »¹⁵²³. Il y est fait une distinction entre l'« homme du temps présent » et l'homme ayant connu la renaissance spirituelle, dans leur manière de penser : chez le premier, des mots sont dits dans le cerveau, sans qu'il n'en ait conscience (il s'agit donc d'une pensée discursive inconsciente), chez le second, la pensée est imagée, et peuplée d'images originelles (« Urbilder »)¹⁵²⁴. On reconnaît les deux types de pensée de Jung, ainsi qu'une formulation similaire aux archétypes. Le processus de transformation est ici développé par un guide venant de l'intérieur, de l'« empire de l'Esprit », de l'âme¹⁵²⁵. Nous savons que cette guidance a été réalisée par Philémon dans le *Livre Rouge*. Une autre prérogative du chemin est celui de la perte : l'homme, sur la voie de la transformation, doit tout perdre, « même Dieu, si vous voulez le trouver à nouveau constamment »¹⁵²⁶. Ce dont il est question ici est d'une part la perte de la personnalité, de l'ego, c'est-à-dire la mort symbolique, une des prémices à la renaissance ; et d'autre part la perte de la religion, la perte de la foi en un Dieu connu jusque-là, afin de retrouver un Dieu perpétuellement renouvelé : un Dieu vivant, si

¹⁵¹⁹ *Die Verzauberung*, p.360.

¹⁵²⁰ *Die Verzauberung*, p.361.

¹⁵²¹ *Das Grüne Gesicht*, p.75 sq.

¹⁵²² *Das Grüne Gesicht*, p.86.

¹⁵²³ *Das Grüne Gesicht*, p.152.

¹⁵²⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.87 sq.

¹⁵²⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.97 – traduction personnelle.

¹⁵²⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.97 – traduction personnelle.

nous voulons. C'est un processus tout à fait analogue à ce que l'on observe dans la narration du *Livre Rouge* : l'ancien Dieu, la foi confessionnelle, doit mourir, *pour faire place à l'expérience vivante du Dieu vivant*. Le chemin est dit plein d'horreurs pour certains¹⁵²⁷ – des horreurs qu'on imagine relativement bien à la lecture de Jung. Plus loin, le visage vert apparaît à Klinkherbogk, un vieil homme que certains prennent pour fou, et lui explique que son visage est le sien, et lui donne « la vérité de la seconde naissance » : l'unité entre le personnage et le visage vert, qui est son guide vers l'arbre de la vie¹⁵²⁸. On comprend ici que Chidher Grün est cette entité désincarnée se manifestant dans l'intériorité de quelques élus pour les guider vers la rédemption. L'analogie avec le processus décrit chez Jung est claire, la différence étant que le guide intérieur est personnel pour ce dernier, et que le processus est psychique et non spirituel. Swammerdam, un personnage cheminant sur la voie transformatrice, explique plus loin avoir appris après une longue vie pleine de souffrance à différencier la voix de Chidher Grün de celle des « désirs humains », et avoir appris à dialoguer avec lui¹⁵²⁹. Une fois encore, le processus est similaire chez Jung : dans le processus de transformation, l'introversion passe par les couches personnelles des profondeurs, contenant les désirs de la personnalité consciente, pour accéder aux couches collectives, aux archétypes, et à l'établissement d'une dialectique avec ceux-ci. L'homme doit ensuite, dans le roman, vouloir puis pouvoir écouter « le grand intérieur »¹⁵³⁰ et ses directives pour la vie de l'homme, ceci dans la logique de la guidance intérieure. Un des personnages éveillés explique avoir « le cœur dans la tête et le cerveau dans la poitrine »¹⁵³¹ : Jung exprime cela sous le terme d'énantiodromie. Ce même personnage explique que c'est un être de l'« autre côté » qui l'a métamorphosé, en la personne du prophète Élie¹⁵³². C'est ce dernier qui enseigne le Moi dans le *Livre Rouge* et qui est une nuance de Philémon, du guide intérieur. Arrive la fin du roman avec un message nettement plus spirituel concernant la transformation de l'homme que chez Jung : l'homme est, selon la narration, descendu incarné sur la terre pour transformer son corps en Esprit. L'éveil spirituel est un éveil du « moi immortel » ayant notamment pour conséquence que le corps ne peut plus s'endormir¹⁵³³. Cette dernière partie s'apparente clairement aux doctrines orientales, ou théosophiques : le rapprochement du centre de conscience avec la monade immortelle, avec l'Atman. Chidher Grün enseigne ensuite

¹⁵²⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.101.

¹⁵²⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.121.

¹⁵²⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.206.

¹⁵³⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.215 – traduction personnelle.

¹⁵³¹ *Das Grüne Gesicht*, p.232 – traduction personnelle.

¹⁵³² *Das Grüne Gesicht*, p.233.

¹⁵³³ *Das Grüne Gesicht*, p.254.

Hauberisser lors de son éveil, concernant la mort apparente d'Eva. Selon lui, le corps d'Eva est mort mais elle est ressuscitée, et plus vivante que lui, le non-éveillé, pareil à un mort¹⁵³⁴. Très clairement, la transformation va ici plus loin que chez Jung : la mort physique n'est en aucun cas une mort si l'éveil spirituel lui précède. L'être non-éveillé est, lui, mort. L'idée se rapproche néanmoins des réflexions de Jung concernant l'homme pris dans la folie du monde, l'homme adapté unilatéralement à l'extérieur. Dans *Das grüne Gesicht* aussi, le seul Dieu vivant est le Soi¹⁵³⁵.

Le processus est similaire dans *Der weiße Dominikaner*. La vie n'y trouve son sens que dans la réalisation de l'âme¹⁵³⁶, comme chez Jung. Ici, « la clef de toute magie » se trouve dans un livre rouge¹⁵³⁷ (!) : la transformation consiste en un dénuement complet de la matière, du corps, autour du moi, afin que celui-ci se réveille en l'Esprit¹⁵³⁸. Pendant sa transformation, Christopher se désidentifie de son moi et se rapproche de l'ancêtre intérieur qui lui sert aussi de guide¹⁵³⁹, résidant dans son âme¹⁵⁴⁰. La transformation est mentionnée dans la narration comme une « métamorphose alchimique de la forme » et comme une « renaissance dans l'Esprit »¹⁵⁴¹. L'image des oiseaux sortant et entrant dans Christopher (dont le nom est « Taubenschlag » - en référence à la colombe) pendant le processus¹⁵⁴² est aussi très similaire aux motifs trouvés dans le *Livre Rouge* et dans *Demian* notamment. Le faite du processus d'éveil se trouve dans le dernier chapitre du roman, alors que Christopher se sent tomber dans « l'espace infini »¹⁵⁴³ et qu'il pressent la destruction de son moi. Il se sent tomber dans « la profondeur », puis reconnaît qu'il s'agit d'une illusion due à une action magnétique qui entraîna sa métamorphose¹⁵⁴⁴.

e. La folie dans le processus de transformation de la personnalité

Nous traiterons ici des discours sur la folie au sein du processus de transformation de la personnalité dans chacun des ouvrages étudiés, sous deux aspects, analysés aussi pour le *Livre*

¹⁵³⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.283 sq.

¹⁵³⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.312.

¹⁵³⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.28.

¹⁵³⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.73.

¹⁵³⁸ *Der weiße Dominikaner*, p.73.

¹⁵³⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.91.

¹⁵⁴⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.88.

¹⁵⁴¹ *Der weiße Dominikaner*, p.90.

¹⁵⁴² *Der weiße Dominikaner*, p.91.

¹⁵⁴³ *Der weiße Dominikaner*, p.130.

¹⁵⁴⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.130.

Rouge : nous nous pencherons d'abord sur la folie comme danger au sein du processus de développement psycho-spirituel, puis sur le regard extérieur, considérant parfois l'homme en cheminement sur cette voie comme fou, en raison de sa sortie de l'appréhension commune du monde – nous pourrions dire pour certains des auteurs étudiés : en raison de son éveil spirituel, c'est-à-dire de sa sortie de la collectivité des hommes endormis. *Demian* s'ouvre sur cette assertion selon laquelle la vie de l'homme « qui a décidé de ne plus se mentir » a un goût de « non-sens et de confusion, de folie et de rêve »¹⁵⁴⁵. Nous connaissons maintenant bien l'utilisation de l'analogie onirique dans les discours sur la folie. Les mentions sur le non-sens et la confusion ici se rapprochent beaucoup du discours du *Livre Rouge*. C'est donc, selon cette narration, une expérience commune à chaque personne cheminant vers l'éveil que de sombrer dans la confusion au point de goûter la folie ne serait-ce qu'un instant. Et effectivement, Sinclair, alors qu'il quitte l'adolescence et que la voix intérieure lui servant de guide se fait entendre de plus en plus, parfois en rêve, parfois en imagination, en vient à se demander « et pas rarement » s'il ne serait pas fou¹⁵⁴⁶. Alors qu'il sort de chez Pistorius après son premier enseignement, ayant laissé jouer son imagination sur les figures changeantes composées par les flammes du feu de cheminée, on lit :

... das Betrachten solcher Gebilde, das Sichhingeben an irrationale, krause, seltsame Formen der Natur erzeugt in uns ein Gefühl von der Übereinstimmung unseres Innern mit dem Willen, der diese Gebilde werden ließ – wir spüren bald die Versuchung, sie für unsere eigenen Launen, für unsere eigenen Schöpfungen zu halten – wir sehen die Grenze zwischen uns und der Natur zittern und zerfließen und lernen die Stimmung kennen, in der wir nicht wissen, ob die Bilder auf unserer Netzhaut von äußeren Eindrücken stammen oder von inneren¹⁵⁴⁷.

Le discours est intéressant à comparer ici avec celui de Jung, notamment sur ce qui relève de la philosophie de la nature. Ici, une technique est trouvée pour rapprocher la pensée – ou plutôt la perception mentale – d'un état de nature (irrationnelle par essence). Et ce rapprochement produit naturellement une certaine confusion, en ceci qu'elle rapproche l'homme de quelque chose de plus grand que lui, avec lequel il aurait tendance à s'identifier. Dans le même temps, l'abolition des limitations entre soi et nature, entre impressions intérieures et impressions extérieures, produisent une abolition du moi, c'est-à-dire un état pouvant être considéré dans une certaine mesure comme psychotique. Nous avons aussi plus

¹⁵⁴⁵ *Demian*, p.236 – traduction personnelle

¹⁵⁴⁶ *Demian*, p.308.

¹⁵⁴⁷ *Demian*, p.316.

haut évoqué l'exercice qu'effectue Sinclair avec sa respiration dans le rêve, qui lui permet de s'envoler plus haut ou de redescendre vers la terre, et de l'interprétation qu'en donne Pistorius. Celui-ci compare l'activité de Sinclair et celle des « fous », dont la différence réside dans le contrôle de l'état modifié de conscience – de la hauteur de vol. Puis il compare la conscience des « fous » et celle de l'homme « normal » : les premiers ont des intuitions plus profondes, comme l'éveillé, mais ne peuvent les contrôler et se laissent emporter par celles-ci et perdent pied¹⁵⁴⁸. Le discours de Jung est tout à fait similaire ; on pensera aussi aux idées qu'il développe sur la personnalité de Nietzsche.

La folie se trouve naturellement aussi sur la voie du *Loup des Steppes*, qui, après avoir vu les lettres lumineuses sur le mur de l'église, qu'il considère comme une « hallucination ou vision », dit ressentir l'appel provenant de l'intérieur, l'appel à jeter sa raison (qu'il lie à sa bourgeoisie abhorrée), à la folie, à l'« abandon au monde sans lois affluant de l'âme, de la fantaisie »¹⁵⁴⁹. Ici aussi, les tréfonds de l'âme sont peuplés de chaos et échappent à la raison, et l'aspiration à la transformation signifie *aussi* une aspiration à la descente dans ce chaos, dans la folie. Une des thématiques centrales du roman est, comme expliqué précédemment, la dissociation de la personnalité : une partie homme, une partie loup ; une dissociation néanmoins très incomplète et superficielle telle qu'appréhendée consciemment par Haller, en ceci que le *Tractat* explique que l'homme est composé d'un nombre infini de « moi » différents. Le processus de transformation de la personnalité, mentionné sous l'expression de « l'art de la construction » de la personnalité, consiste en le morcellement de l'unité apparente et erronée de la personnalité, et de la reconstruction, tel un puzzle, de la personnalité en un assemblage choisi consciemment¹⁵⁵⁰. Le mouvement initial de morcellement est dit considéré comme « fou » car « la science a trouvé pour cela le nom schizophrénie »¹⁵⁵¹ - si les différentes parties ne sont pas unies sous un moi dirigeant le tout de manière cohérente (en le cas contraire, on retrouve le chaos des profondeurs). Ici, la narration relativise le point de vue scientifique en soulignant l'existence d'une erreur dans cette vision : « Unrecht hat [die Wissenschaft] darin, daß sie glaubt, es sei nur eine einmalige, bindende, lebenslängliche Ordnung der vielen Unter-Ichs möglich »¹⁵⁵². Une conséquence de cette erreur est la suivante:

¹⁵⁴⁸ *Demian*, p.318.

¹⁵⁴⁹ *Der Steppenwolf*, p.73 – traduction personnelle.

¹⁵⁵⁰ *Der Steppenwolf*, p.180 sq.

¹⁵⁵¹ *Der Steppenwolf*, p.180 – traduction personnelle.

¹⁵⁵² *Der Steppenwolf*, p.180.

Infolge jenes Irrtums gelten viele Menschen für 'normal' ja für sozial hochwertig, welche unheilbar verrückt sind, und umgekehrt werden manche für verrückt angesehen welche Genies sind¹⁵⁵³.

On retrouve ici la même remise en question de la normalité – et donc de la folie, dépendante de cette première vision – que dans le *Livre Rouge* : en réalité, beaucoup de gens considérés comme normaux sont fous (la folie de l'homme coupé de son âme dans le *Livre Rouge*) et vice-versa.

Une autre similitude de compréhension avec la narration du *Liber Novus* se retrouve chez Broch. On lit dans *Die Verzauberung*:

Ist es nicht der genialische Urgrund alles Mensch-Seins, der in der Sprache des Irren zum Ausbruch kommt? Ist es nicht das, was am tiefsten Grunde des Wissensschachtes ruht, ist es nicht das, was in uns allen lebt und uns in tiefster Verwandtschaft verbindet? Die närrischen Urgründe des Denkens und der Sprache, die nicht mehr erfaßbaren, die saugenden Kräfte des Irdischen, die uns hinunterziehen zu den dunklen Wurzeln aller Ernten?¹⁵⁵⁴

Comment ne pas voir la similitude avec la définition de la folie des profondeurs livrée dans la narration du *Livre Rouge* ? La langue du fou est la langue des profondeurs ultimes de l'être, non filtrées par la rationalité du mental. On pourrait comprendre la seconde phrase comme une formulation personnelle des idées d'inconscient collectif et d'archétypes. L'effet particulier de cette langue symbolique aspirant le sujet vers les profondeurs est ici aussi évoqué, ainsi que la proximité entre génie et folie. C'est ici des profondeurs chaotiques de l'homme dont il est question, dangereuses mais remplies de la plus haute connaissance, des contenus de la conscience communs à toute l'humanité dont il est question ici.

Dans *Das Grüne Gesicht*, le chemin vers l'éveil est immédiatement qualifié de « dangereux »¹⁵⁵⁵, pouvant être plein d'horreurs pour certains¹⁵⁵⁶. Le journal secret trouvé par Hauberisser précise aussi que la voie sur laquelle chemine le protagoniste est « couverte des crânes »¹⁵⁵⁷ d'autres individus s'étant perdus en route. Similairement aux idées développées dans *La Structure de l'Inconscient* en 1916, Meyrink indique dans le roman une manière de parer aux dangers du processus de transformation : redevenir « un homme ordinaire »¹⁵⁵⁸,

¹⁵⁵³ *Der Steppenwolf*, p.180 sq.

¹⁵⁵⁴ *Die Verzauberung*, p.212.

¹⁵⁵⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.166.

¹⁵⁵⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.101.

¹⁵⁵⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.251 sq.

¹⁵⁵⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.252 – traduction personnelle.

c'est-à-dire retourner au sommeil psychique et spirituel. La narration du roman retrace donc plusieurs des dangers émergeant lors de l'évolution des personnages. D'une part, le lecteur rencontre plusieurs personnages en voie de développement paraissant soit très confus, ou sombrant tout à fait dans la folie. On retrouve ces personnages notamment dans le cercle spiritiste visité par Hauberisser et ses amis. Pendant une des séances, Eva est ainsi témoin de l'extase ou de la possession d'un des membres du groupe surnommé « frère Ezekiel » se comportant alors comme un animal. Eva comprend alors jeter un coup d'œil « dans les tréfonds de l'être » et observer une des horreurs reposant dans les profondeurs humaines¹⁵⁵⁹. Un des personnages les plus significatifs à ce propos est le cordonnier Klinkherbogk, aussi membre du groupe spiritiste, et tombant de temps à autres en extase¹⁵⁶⁰, instants où son visage se transforme sous l'effet de grimaces exprimant la folie¹⁵⁶¹. Il en viendra à tuer une jeune fille pendant un délire religieux¹⁵⁶². Un médecin interrogé à ce propos diagnostiquera une *dementia praecox* (on se souviendra du petit professeur du *Livre Rouge* et de son diagnostic), ce qui fera sourire Sephardi, plus à même de comprendre les réels dangers de l'éveil, lui aussi cheminant sur cette voie et s'étant donc détaché de la science médicale moderne. C'est ce même personnage qui reconnaîtra l'antinomie entre sa raison et sa pensée¹⁵⁶³, pareille à la typologie psychique jungienne. A l'opposé des personnages pris de folie pendant leur développement psycho-spirituel, on retrouve Eva et Hauberisser qui eux parviendront à l'éveil, au prix d'efforts et de souffrances extrêmes et non sans goûter au danger que constitue la folie. Nous avons vu qu'Eva sera sujette aux visions dans les dernières heures de sa vie terrestre, visions qui lui feront douter de son équilibre psychique. De la même manière, elle entendra des voix parler une langue inconnue dans son oreille¹⁵⁶⁴. Nous savons que les hallucinations auditives sont un symptôme de premier rang de la schizophrénie d'après Kurt Schneider et que Jung considéra qu'elles sont le type d'hallucination le plus dangereux. Lorsque Hauberisser la retrouvera à la fin du roman, elle lui expliquera qu'elle est restée suspendue entre ciel et terre après sa mort¹⁵⁶⁵, période pendant laquelle elle était « folle »¹⁵⁶⁶. Le cas le plus intéressant est néanmoins celui d'Hauberisser, dont la narration retrace le développement psycho-spirituel complet jusqu'à l'éveil. Il aura sans le savoir un aperçu des dangers du chemin dans les prémices constitués par la déréalisation survenue lors de la pièce

¹⁵⁵⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.92 sq.

¹⁵⁶⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.106.

¹⁵⁶¹ *Das Grüne Gesicht*, p.118.

¹⁵⁶² *Das Grüne Gesicht*, p.174.

¹⁵⁶³ *Das Grüne Gesicht*, p.160.

¹⁵⁶⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.187.

¹⁵⁶⁵ Une image encore familière au lecteur du *Livre Rouge*.

¹⁵⁶⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.281.

de théâtre indécente : « ... das Gefühl der Unwirklichkeit steigerte sich in ihm nur noch bis zum tiefsten Grauen »¹⁵⁶⁷. Après avoir perdu Eva, alors qu'il connaît le danger représenté par la folie, son ami Swammerdam lui dira : « Sie können ohne Gefahr nach den furchtbaren Kräfte greifen, die sonst unrettbar den Wahnsinn bringen, - denn Sie tun es jetzt um der Liebe willen »¹⁵⁶⁸. L'amour constitue ainsi dans la narration un rempart contre ce danger qu'est la folie. Hauberisser devra cependant gagner un aperçu de la folie pendant son développement. Nous avons mentionné plus tôt le moment où il tente de faire apparaître le visage d'Eva en se servant des lumières entoptiques, puis où il reconnaît qu'il s'agit ici d'hallucinations : « daß hier das uferlose Reich der Gespenster begann, in das er nur eintreten brauchte, um nie wieder zurückzufinden »¹⁵⁶⁹ : un danger proportionnel à l'aspiration vers les visions intérieures¹⁵⁷⁰. Nous avons vu plus tôt que la folie est la plus proche au moment de l'éveil. Le second moment crucial à cet égard se trouve lors de la vision de la croix mutilée dans son appartement : la même voix évoquée plus haut s'accroît jusqu'au cri pour le prévenir de continuer son entreprise trop dangereuse (il réalise alors une des techniques qui lui apparaissent afin de s'éveiller et de retrouver Eva), puis surgit une croix s'arrêtant à la poutre transversale, autour de laquelle est enroulé un serpent à la tête de momie humaine¹⁵⁷¹. Après cela, son mental exprime clairement et violemment le doute quant à la réalité de l'apparition :

‘Es ist Wahnsinn, Wahnsinn, Wahnsinn’, wiederholte er krampfhaft vor sich hin [...]: ‘nichts ist geschehen ! Es war eine Vision ! – nichts weiter ! ich bin ja verrückt ! Einbildung ! Einbildung ! Die Stimme hat mich belogen und auch die Erscheinung war nicht wirklich!’¹⁵⁷²

De la même manière, on lit dans *Der weiße Dominikaner* que « le monde de la magie est plein de dangers »¹⁵⁷³. Le lecteur ne trouve que peu de traces de ce danger dans le personnage principal lui-même, à part des moments de déréalisation et des visions. C'est ici avant tout le père d'Ophélie, Mutschelknaus, qui viendra représenter ce danger et les ambivalences de celui-ci après la mort de sa fille. Le personnage est présenté au début du roman comme un homme extrêmement naïf, à la limite de la bêtise, manipulé par le professeur de théâtre de sa fille qu'il aime incommensurablement. Celle-ci considère encore pendant sa vie que « son

¹⁵⁶⁷ *Das Grüne Gesicht*, p.59.

¹⁵⁶⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.218; voir aussi *Das Grüne Gesicht*, p.273: « Eine Stimme [...] warnte ihn, nicht mit Kräften zu spielen, deren Gewalt er nicht kenne – die zu beherrschen er noch nicht reif sei – die ihn jeden Augenblick in unheilbares Irresein stürzen könnten, - er hörte nicht darauf – ».

¹⁵⁶⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.270.

¹⁵⁷⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.270.

¹⁵⁷¹ *Das Grüne Gesicht*, p.273 sq.

¹⁵⁷² *Das Grüne Gesicht*, p.275 sq.

¹⁵⁷³ *Der weiße Dominikaner*, p.111.

pauvre esprit achève de sombrer dans la nuit »¹⁵⁷⁴. Après la mort d'Ophélie, son comportement se transforme au point que ne coure la rumeur qu'il est devenu fou¹⁵⁷⁵. Christopher observe l'ambivalence de l'état lors d'une séance de spiritisme réalisée en sa présence, état qu'il dénomme « la folie sacrée »¹⁵⁷⁶ : « Er ist ein Kind geworden, spielt mit Steinchen wie ein Kind, spricht einfach und klar wie ein Kind, aber sein Denken ist Hellsehen »¹⁵⁷⁷. Il s'agit donc ici aussi d'un état de conscience, ou de la personnalité, oscillant entre génie, ou mystique, et folie. Puis l'ambivalence de l'état se transformera pour se rapprocher de la sainteté à la fin de la narration. Un des personnages du roman explique à Christopher, n'ayant pas pu observer l'évolution en raison de sa réclusion :

Später entstand das Gerede, der Drechslermeister Mutschelknaus hätte aus Gram darüber, daß seine Tochter verschollen ist, den Verstand verloren. Ich ging der Sache nach und wollte ihn trösten: Aber – er tröstete mich. Ich sah sehr bald, daß ich einen Begnadeten vor mir hatte! Heute wissen wir ja, daß er ein Wundertäter ist¹⁵⁷⁸.

On apprend ainsi que Mutschelknaus est parti de l'état précisé plus tôt, passant par le spiritisme et ses déviances, pour atteindre l'éveil : « ... er befindet sich beinahe ununterbrochen in einem Zustand der Verzückung... »¹⁵⁷⁹. Ainsi le regard extérieur pouvant prendre le comportement inadapté d'un individu pour de la folie se rendra à l'évidence en assistant aux preuves de la supériorité de l'état de conscience de l'intéressé. C'est donc en passant par la bêtise et un état proche de la folie – *ou que la collectivité considère être de la folie* – que le personnage atteint l'éveil. Nous savons que c'est justement dans le rapport à la normalité que s'inscrit l'émergence d'une vision de la folie ; et que c'est donc dans le regard de l'autre, jugé au ratio d'une moyenne collective, que l'un est fou. Mais nous avons aussi pu observer dans la narration du *Livre Rouge* que la vision de la folie évolue au cours du processus de transformation de la personnalité, alors que l'individu sort du conditionnement culturel et se détache de la collectivité et de ses normes pour venir s'établir dans *une vision du monde non plus personnelle mais individuelle*, avec ses propres normes et valeurs. Tournons-nous donc désormais vers cette transformation de la vision de la folie dans les narrations étudiées, et dans le même temps dans l'écart résidant parfois entre le regard extérieur

¹⁵⁷⁴ *Der weiße Dominikaner*, p.59.

¹⁵⁷⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.91.

¹⁵⁷⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.93. On se rappellera du terme « die göttliche Narrheit » dans le *Livre Rouge*.

¹⁵⁷⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.93; Voir aussi *Der weiße Dominikaner*, p.116: « Äußerlich kindisch und unlogisch, innerlich betrachtet: einen Abgrund von Weisheit ».

¹⁵⁷⁸ *Der weiße Dominikaner*, p.114.

¹⁵⁷⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.115.

qualifiant un individu de fou, et son état intérieur relevant en réalité d'un état de conscience supérieur.

Dans *Demian*, c'est Pistorius qui déclare que ses parents le considèrent, de par ses intérêts différents et son aspiration à la spiritualité, comme « dans une certaine mesure fou »¹⁵⁸⁰. Nous savons que ces tendances proviennent de son cheminement vers l'éveil. De la même manière, Sinclair se considère, au regard de son introversion adolescente et de ses différences avec ses camarades, « souvent comme un génie » et « souvent comme à moitié fou »¹⁵⁸¹. Sinclair explique plus tard que les individus cheminant vers l'éveil sont considérés comme fous et dangereux pour le monde, car leur aspiration va vers l'éveil ; alors que le désir des autres est de se conformer un maximum « au troupeau »¹⁵⁸². C'est donc la sortie, le détachement de l'individu des normes sociales qui le font considérer comme fou. La véritable folie ne relève donc pas du rapport à la collectivité mais bien plutôt du niveau de conscience de l'individu. Pistorius explique à Sinclair:

Es ist ein großer Unterschied, ob Sie bloß die Welt in sich tragen, oder ob Sie das auch wissen! Ein Wahnsinniger kann Gedanken hervorbringen, die an Plato erinnern, und ein kleiner frommer Schulknabe in einem Herrnhuter Institut denkt tiefe mythologische Zusammenhänge schöpferisch nach, die bei den Gnostikern oder bei Zoroaster vorkommen. Aber er weiß nichts davon! Er ist ein Baum oder Stein, bestenfalls ein Tier, solange er es nicht weiß. Dann aber, wenn der erste Funke dieser Erkenntnis dämmert, dann wird er Mensch¹⁵⁸³.

Le point de vue est sans surprise très semblable à celui de Jung. Tous les hommes portent en eux le monde, comme les enfants et les fous, mais la plupart n'en sont pas conscients. L'existence de la connaissance cosmologique de l'homme en l'homme explique la présence de pensées géniales chez les fous et de contenus mythologiques chez l'enfant comme dans les traditions ésotériques du monde. La différence n'est donc pas la présence de la cosmologie dans la psyché (ou la récapitulation ontogénétique de la phylogénie, telle qu'acceptée par Jung en 1912), mais la conscience de celle-ci : l'enfant et le fou disposent de cette connaissance mais n'en sont pas conscients ; le grand philosophe et le mystique, l'éveillé en somme, en est conscient. La vision est pareille à celle que Jung développe dans la narration du *Liber Novus*, à lire entre les lignes.

¹⁵⁸⁰ *Demian*, p.314 – traduction personnelle.

¹⁵⁸¹ *Demian*, p.319 – traduction personnelle.

¹⁵⁸² *Demian*, p.348.

¹⁵⁸³ *Demian*, p.317.

Dans *Der Steppenwolf*, la « folie » est considérée comme une prérogative de l'homme aspirant à se dépasser, celui que le *Tractat* nomme « le suicidaire » (au contraire de l'homme normal, du bourgeois, de l'homme adapté à la collectivité) ; le sous-titre du journal de Haller est d'ailleurs « Nur für Verrückte »¹⁵⁸⁴, comme celui du théâtre magique¹⁵⁸⁵. Haller explique plus tard que ce qui pour lui a de l'importance (le monde de l'au-delà, comme vu plus haut) est reconnu par la collectivité « dans la poésie », mais taxé de folie dans la vie réelle¹⁵⁸⁶. Haller conçoit alors que si la collectivité a raison, il doit bien être fou. Il s'agit encore de la vision de la folie dépendante de la norme, de l'avis porté par la collectivité au regard de la moyenne s'exprimant en-dedans d'elle-même, ne pouvant accepter de comportements, d'idées, de personnalités dérogeant trop à la règle et à la norme. Haller continue de se demander plus tard s'il n'appartiendrait pas, lui qui ne se reconnaît pas dans le monde extérieur, dans l'époque dans laquelle il vit et ses intérêts, simplement à une « minorité bête de névrosés compliqués », à un ensemble de « quelques fous »¹⁵⁸⁷, d'après l'image que la société lui renvoie. Dans le *Tractat*, la vision de la folie est inversée : c'est la vision d'un moi unique, d'une personnalité unie, qui est une folie (« der Wahn der Persönlichkeitseinheit »)¹⁵⁸⁸. Et celui qui dépasse cette illusion et comprend que sa personnalité est composée de plusieurs « moi », effraie la collectivité qui taxera le pauvre individu de schizophrène, de par la vision erronée que porte la science sur la personnalité humaine¹⁵⁸⁹. On retrouve en quelque sorte sous ces deux points de vue opposés les visions différentes portées sur la folie d'une part par « l'esprit de ce temps » et d'autre part par « l'esprit des profondeurs » dans le *Liber Novus*. La synthèse exprimée par l'idée de « folie divine » dans ce dernier texte peut se retrouver sous l'assertion suivante faite à Haller : « So wie die Verrücktheit, in einem höhern Sinn, der Anfang aller Weisheit ist, so ist Schizophrenie der Anfang aller Kunst, aller Phantasie »¹⁵⁹⁰.

Dans *Das grüne Gesicht*, le lecteur peut suivre l'évolution de la vision de la folie parallèlement au développement psycho-spirituel des personnages. Par exemple, Eva, dont le père lui parla pendant sa vie du visage vert, se demande après sa mort « s'il n'y aurait pas plus derrière cette idée qu'un fantasme de [s]on père »¹⁵⁹¹. Ici, le terme allemand utilisé pour « fantasme » est « Wahnvorstellung », couvrant bien l'idée d'une représentation délirante,

¹⁵⁸⁴ *Der Steppenwolf*, p.27.

¹⁵⁸⁵ *Der Steppenwolf*, p.33 sq.

¹⁵⁸⁶ *Der Steppenwolf*, p.32.

¹⁵⁸⁷ *Der Steppenwolf*, p.39 – traduction personnelle.

¹⁵⁸⁸ *Der Steppenwolf*, p.60 sq.

¹⁵⁸⁹ *Der Steppenwolf*, p.61.

¹⁵⁹⁰ *Der Steppenwolf*, p.181 sq.

¹⁵⁹¹ *Das Grüne Gesicht*, p.73 – traduction personnelle.

dans le sens de la folie. Si Eva demande cela, c'est que, si elle prit cette idée pour délirante pendant la vie de son père, elle remet après sa mort sa compréhension en question. En réalité, pour formuler cela sous la terminologie du *Livre Rouge*, Eva avance dans son cheminement et sort du cadre de « l'esprit de ce temps » qui considère l'idée paternelle comme folle. Ainsi donc, en avançant sur la voie de l'éveil, elle commence à reconnaître que la folie n'est pas forcément ce qu'elle croyait. Et effectivement, Swammerdam, plus avancé sur l'éveil que Hauberisser, lui explique qu'au début du chemin, « on se livre à des actions qui ressemblent à celles d'un fou et semblent ne pas avoir de rapport les unes avec les autres. Mais peu à peu, un visage se dégage du chaos... »¹⁵⁹². On reconnaît alors l'idée selon laquelle le cheminant doit faire face au chaos, à l'apparente incohérence provenant de l'irrationnel des profondeurs, pour dépasser cela. Cette phase s'apparente à la folie puisque *le sens*, la cohérence, l'harmonie est subtile, sous-jacente, et la raison ne peut y avoir accès. De la même manière, Sephardi se rappelle plus tard une légende hassidique selon laquelle « des hommes de leur communauté donnaient l'impression d'être fous et ne l'était pourtant pas... »¹⁵⁹³, des hommes qui simplement dénotaient, de par leur constitution psychique, leur personnalité et leur comportement, de la collectivité. C'est donc, s'ils ne sont pas fous, qu'une certaine cohérence intérieure échappant au regard extérieur *fait sens*. *Encore une fois, c'est donc le sens intérieur qui vient déterminer la santé mentale d'un individu éveillé, et non la norme extérieure*. On a à ce sujet deux exemples très parlants : celui de Hauberisser et celui de Swammerdam. Hauberisser retrouve Eva après son éveil spirituel (et le corps d'Eva réapparaît au monde extérieur par la même occasion). Lorsque ses amis viennent lui rendre visite, à lui qui avait frôlé la folie et le suicide par désespoir :

... als Pfeill und Sephardi kamen und ihn, im Glauben, er sei bewußtlos, aufheben wollten, fuhren sie entsetzt zurück vor dem lächelnden Ausdruck seines Gesichts und dem Glanz in seinen Augen¹⁵⁹⁴.

Ici, le lecteur comprend cette évolution de la vision de la folie et la raison pour laquelle l'apparence de la folie ne l'est pas forcément : ici, il y a pour Pfeill et Sephardi incohérence profonde entre l'horreur de la situation et l'état de Hauberisser, son sourire et son regard extatique. Dans le même temps, la cohérence est absolue dans l'intériorité de Hauberisser : il est parvenu à son but, s'est éveillé et a retrouvé Eva, qu'il sait maintenant être en vie au-delà du monde sensible. La dichotomie peut de la même manière s'appliquer à la vision de l'esprit

¹⁵⁹² *Das Grüne Gesicht*, p.215 – traduction personnelle.

¹⁵⁹³ *Das Grüne Gesicht*, p.228 – traduction personnelle.

¹⁵⁹⁴ *Das Grüne Gesicht*, p.285.

de ce temps et de l'esprit des profondeurs dans le *Livre Rouge*. Parallèlement, Pfeill et Sephardi viennent rendre visite à Swammerdam, plus avancé sur le cheminement, qui leur tient plus tard un discours sur la fin du monde. Puis il évoque Eva et sa mort et dit :

„Und wenn man sie tausendmal begrübe – und wenn ich ihren Totenschädel in der Hand hielte : ich w e i ß, daß sie nicht gestorben ist.“

„Er ist ein Wahnsinniger,“ sagte Pfeill zu Sephardi, als Swammerdam gegangen war¹⁵⁹⁵.

Bien évidemment, l'assertion de Swammerdam est folle du point de vue de « l'esprit de ce temps », porté par Pfeill et Sephardi, après qu'on ait retrouvé la dépouille mortelle de la jeune femme, le discours est totalement incohérent. D'un autre point de vue, Swammerdam a pris conscience de la nature réelle de la mort pendant son développement psycho-spirituel et a reconnu que la mort physique n'est pas forcément la mort de la personnalité, de l'âme, ce qui explique tout à fait son propos. Ainsi donc, la définition de la folie dépend du point de vue dans lequel le discours est énoncé, ceci dans la ligne du discours du *Livre Rouge*. Nous avons évoqué plus tôt une définition de la folie donnée par le cercle spiritiste, correspondant à une comparaison entre deux états pris par le regard extérieur pour de la folie, l'un correspondant bien à cela, mais l'autre à un état de conscience supérieur. Cela représente ce que nous avons nommé « la folie des profondeurs » et ce que Jung décrit sous le terme « la folie divine » dans le *Liber Novus* :

... die 'Hysterie', unter der w i r stehen, ist nichts Krankhaftes. Zwischen Hysterie und Hysterie ist ein großer Unterschied. Nur diejenige Hysterie, die Hand in Hand geht mit Ekstase und Geistesverwirrung, ist einer Krankheit gleichzustellen und führt nach abwärts, die a n d e r e Art jedoch ist die Geistes e n t w i r r u n g - das ‚Kommen zur Klarheit‘, und ist der Weg nach aufwärts, der über das Erfassen der Erkenntnisse durch das Denken hinaus den Menschen zum Wissen durch direktes ‚Schauen‘ führt¹⁵⁹⁶.

On reconnaît ici ce que le regard extérieur, « l'esprit de ce temps », peut prendre pour une seule et même folie. Mais à observer de plus près, en sortant de ce cadre d'appréhension de la psyché, une dichotomie apparaît : un état est destructeur, incohérent, et l'autre est constructif

¹⁵⁹⁵ *Das Grüne Gesicht*, p.293.

¹⁵⁹⁶ *Das Grüne Gesicht*, p.87.

car il relève *d'une autre cohérence* : ici, le postulat de base est que l'état « normal » est entre « Geistesverwirrtheit » (folie des profondeurs) et « Geistesentwirrtheit » (folie divine), donc dans une certaine confusion inconsciente, d'apparence cohérente ; et que l'état de conscience supérieur consiste en une prise de conscience de cette confusion, puis en un démêlement de celle-ci en une nouvelle cohérence, une nouvelle composition mentale supérieure – car entraînant vers le haut. Le discours sur la folie divine est relativement similaire dans le *Livre Rouge*. Soulignons ici l'importance fondamentale de la connaissance dans cette vision d'un état de conscience supérieur s'apparentant à la folie : celui-ci permet l'accès à la connaissance non pas par la pensée mais par l'expérience immédiate : donc par la qualité noétique de l'expérience de conscience supérieure. Nous y reviendrons dans la partie suivante et dernière de notre travail.

Nous avons déjà étudié cette évolution de la vision de folie dans *Der weiße Dominikaner* à l'image du père d'Ophélie, Mutschelknaus. Un autre exemple est le père du baron, pris pour la collectivité pour un fou (« ein Narr »), car original, mais disposant en réalité d'une connaissance plus profonde du monde¹⁵⁹⁷.

f. L'expérience noétique : la connaissance par l'intérieur

Nous entamons désormais la dernière partie de notre travail, consistant en l'étude de la qualité noétique de l'expérience de conscience postérieure à la transformation de la personnalité. Cette qualité est centrale dans la « folie divine » et la « voie de l'à-venir », comme nous l'avons vu dans le discours du *Liber Novus*. On lit dans *Demian* :

Einen Wissenden darf ich mich nicht nennen. Ich war ein Suchender und bin es noch, aber ich suche nicht mehr auf den Sternen und in den Büchern, ich beginne die Lehren zu hören, die mein Blut in mir rauscht¹⁵⁹⁸.

Sinclair ici, racontant son histoire, décrit avant tout une histoire de la connaissance, et de la recherche de celle-ci. Une recherche qui débuta par l'extérieur, le savoir livresque et autre, provenant de l'extérieur, puis qui se transforma pendant l'évolution du personnage pour s'intérioriser : l'intériorité de l'homme contient donc la connaissance, et l'expérience de l'intériorité est une expérience noétique. Même le savoir ésotérique, si nous relions la

¹⁵⁹⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.46.

¹⁵⁹⁸ *Demian*, p.235 sq.

recherche « dans les étoiles » à l'astrologie, disparaît lorsqu'émerge la connaissance provenant de l'intérieur.

Die unbekante Größe est aussi, et avant tout, une histoire de connaissance. Une connaissance que Richard et Ilse cherchent d'abord dans la science¹⁵⁹⁹, dans l'extérieur, se heurtant toujours aux obstacles et aux limites de celle-ci. Puis peu à peu, Ilse d'abord, sortira de ce raisonnement spécifique qu'est celui de la science pour accéder à un état de conscience différent, dans lequel l'accès à la science est plus complet : « Ilse hörte und hörte nicht zu, sie begriff alles und begriff noch viel mehr. Der Zustand, in dem sie sich befand, war der einer Art mehrfachen Wissen... »¹⁶⁰⁰. L'état de conscience précité est donc un état paradoxal, unissant les opposés en un troisième terme supérieur, similaire à la folie divine du *Livre Rouge*. Mais c'est aussi un état de conscience dépendant d'une relation particulière au cosmos :

... eine Einsicht [...], ein erinnerndes Wissen, das nicht des astronomischen Makrokosmos bedurfte, um zum Mikrokosmos der Seele zu gelangen, sondern viel eher den umgekehrten Weg genommen hatte und das Wesentliche um Weltgeschehen auf einen merkwürdig geringen Punkt der Gegenwart beschränkte : hier in einem hellen und neuen Sommerkleid zu stehen, leicht an eine Tür gelehnt, ein atmender junger Mensch, eingeordnet in das Geschehen der Welt, in das Atmen der Sterne, in den Herzschlag der Zukunft. [...] das Erkennen, in dem dies geschah [...], und die Worte, die es trugen, die Stimme, von der die Worte getragen wurden, sie schwebten in den Schalen der Sphären und doch in ihr selbst¹⁶⁰¹.

Ce passage, dans un style et une appréhension du monde tout particuliers à Broch, résume bien l'idée du roman : la recherche scientifique n'apporte qu'une connaissance, bien que précise, extrêmement limitée du monde, et une autre connaissance peut s'opérer par un renversement épistémologique : lorsque ce n'est pas le microcosme qui se meut vers le macrocosme, mais l'inverse. Cela implique la présence de la cosmologie humaine dans l'âme et de l'acceptation de la loi d'analogie entre microcosme et macrocosme telle que définie dans la *Tabula Smaragdina* par exemple. C'est donc dans l'harmonie de l'âme humaine et du cosmos que s'opère une ouverture épistémologique pour l'individu, qui a ainsi accès à une

¹⁵⁹⁹ *Die unbekante Größe*, p.98: « ... dem Ziel, das ihn bewegte: die ganze Welt im Spiegel der Mathematik zu erfassen ».

¹⁶⁰⁰ *Die unbekante Größe*, p.96.

¹⁶⁰¹ *Die unbekante Größe*, p.96 sq.

connaissance plus vaste dans son intériorité – ou plutôt, l’individu a accès à la connaissance du cosmos par la connaissance non-mentale du microcosme, de lui-même. La présence de la cosmogonie et de la cosmologie humaine dans les profondeurs humaines est un des enseignements du *Livre Rouge*, notamment des *Septem Sermones ad Mortuos*, permettant et expliquant la dimension noétique de l’expérience de la folie divine. Chez Richard, l’expérience de cette connaissance se fait en découvrant la dépouille funèbre de son frère. C’est en prenant sa main froide dans les siennes que montent les larmes et que s’impose à lui un savoir « totalement isolé », qui « ne fait partie d’aucun système », une connaissance qui englobe « la totalité du monde », « libérée de toute équivoque » - ramenant donc à l’unicité sous-jacente à la multiplicité du monde sensible, si l’on suit la philosophie développée dans *Die Verzauberung*, mais absente de ce roman. On lit plus loin :

... es ist nicht mehr dieses oder jenes logische Wissen, ja, es ist nicht einmal mehr das Wissen um das Sein dieses oder jenes Toten, möge er nun Otto oder sonstwie heißen, sondern es ist die einfältige und große Erkenntnis des Seins schlechthin, unabhängig von jedem Seinsinhalt, verbunden jeglichem Sein, verbunden jeglichem Leben, allumfassend in ihrer Einfachheit [...]. Und angesichts des toten Bruders und erfüllt von den aufsteigenden Tränen, wußte Richard, daß dieses Erkennen die Liebe sei und daß auch die Liebe nichts anderes ist als Erkennen¹⁶⁰².

On a donc ici une connaissance différente de la connaissance extérieure en ceci qu’elle dépend et contient « l’être » elle-même, si l’on veut le formuler ainsi : une connaissance cosmologique provenant de la cosmologie elle-même, composée par l’individu relié au cosmos par l’amour.

La philosophie est similaire dans *Die Verzauberung* : les deux types de connaissance et la connaissance intérieure dépendant du rapport du microcosme que représente l’individu au macrocosme, le premier portant et contenant le second et vice-versa : « Denn dies alles geschah, während mein Herz klopfte, es geschahen Wind, Sonne und Wolken, und sie flossen durch mein Herz und meine Hände »¹⁶⁰³. On pourrait aussi formuler cette idée ainsi : il s’agit d’une pensée non-dualiste dans laquelle l’unité sous-jacente à la multiplicité du monde sensible permet une connaissance plus ou moins partielle de cette unité, donc de tout : le

¹⁶⁰² *Die unbekannt GröÙe*, p.136.

¹⁶⁰³ *Die Verzauberung*, p.12. Voir aussi par exemple *Die Verzauberung*, p.87: « ... ich der verzückte, der hinausschaut aus der Unerfaßlichkeit eigenen Seins ins Aber-Unerfaßliche immer weiterer Zonen, ja, schauend und doch selber geschaut, ohne ich die Verwobenheit des Wissens, ohne die Ahnung, selber Berg zu sein, selber der Hügel, ich selber das Licht und selber die Landschaft, zu der ich nicht gelange, weil sie Ich ist.. ».

microcosme porte le macrocosme et sa connaissance. Ces deux types de connaissance sont représentés d'une part par le docteur (qui viendra réviser son rapport à la connaissance au cours de son développement) et Mutter Gisson, porteuse d'une connaissance ésotérique profonde¹⁶⁰⁴. Elle dit par exemple: « Sterben ist eine Gnade... aber das verstehst du nicht, dazu bist du zu jung und außerdem ein Doctor »¹⁶⁰⁵. Celui-ci s'ouvrira au cours de l'histoire, en partie au contact de cette figure représentative de la gnose, à cette autre connaissance :

Und ich ahnte, daß es ein schlichtes und nüchternes Wissen um das menschliche Herz ist und daß solches Wissen alles Gewesene, alles Seiende, alles Künftige in sich einschließt : denn alles, was geschieht, geschah und je geschehen wird, ist Spiegel des menschlichen Herzens, und wer um das Herz weiß, der weiß um das Ur-Alte und um das Ur-Neue, kein Zauberer ist er mehr, sondern ein Erkennen, ein Seher, einer, dessen Wort, dessen schlichtes Alltagswort so stark ist, daß es jederzeit zur ganzen Natur zu entfalten mag¹⁶⁰⁶.

On retrouve donc ici la même idée que celle du roman, formulée d'une manière différente, mais aussi la même idée que celle contenue dans le *Livre Rouge*, provenant d'une pensée différente : c'est dans l'intériorité que se trouve la connaissance la plus haute (« dans le cœur » - dans la fonction inférieure), résultante de la présence de la cosmologie dans l'âme¹⁶⁰⁷.

Dans *Das grüne Gesicht*, la plus haute forme de connaissance, et la seule valable, est accessible uniquement par l'intérieur, dans un état de conscience modifié vis-à-vis de celui de l'homme « normal ». Ainsi, dès le début du roman, Hauberisser fait l'expérience de cet état et d'une de ses résultantes :

... betäubten den Fremden durch ihre hypnotisierend eintönige Unablässigkeit, so daß er einen Moment in tiefen Schlummer fiel. Als er sich gleich darauf wieder emporriß, hatte er die Empfindung, eine überwältigende Menge innerer Aufschlüsse bekommen zu haben...¹⁶⁰⁸

Plus tard, Swammerdam fait l'expérience d'une synchronicité alors qu'il trouve un scarabée dont une femme lui parla la nuit précédente dans un rêve¹⁶⁰⁹. – La similarité avec la vie et l'œuvre de Jung est ici claire ! Nous avons vu plus tôt l'état de conscience supérieur

¹⁶⁰⁴ *Die Verzauberung*, p.102: « ... Mutter Gisson, die kraft eines andersgearteten Wissens... ».

¹⁶⁰⁵ *Die Verzauberung*, p.39.

¹⁶⁰⁶ *Die Verzauberung*, p.173.

¹⁶⁰⁷ Voir aussi *Die Verzauberung*, p.235, p.280, p.286 sq., p.301, p.307 sq.

¹⁶⁰⁸ *Das Grüne Gesicht*, p.14.

¹⁶⁰⁹ *Das Grüne Gesicht*, p.82.

appelé par les membres du cercle spiritiste « Geistesentwiring », un état dans lequel la pensée n'est plus discursive mais imagée, et dans lequel l'homme a accès à la connaissance non plus par la pensée mais par l'expérience immédiate¹⁶¹⁰. On lit plus loin: « Nur die Belehrungen, die der eigene Geist uns schickt, kommen zur rechten Zeit und für sie sind wir reif »¹⁶¹¹. Un exemple pour cela est énoncé par Swammerdam, répondant à Sephardi, qui expliquait que la réflexion philosophique ne lui permettait pas de dépasser la douleur de la perte d'Eva : « Freilich, freilich. Es kommt daher, - weil Ihre Erkenntnisse aus dem Denken entstehen und nicht aus dem 'Inneren Wort' »¹⁶¹². Et on apprend dans ce contexte que la connaissance par l'intérieur, dans son déroulement, se fait par l'intermédiaire d'un guide : « ... und so unbedingt nötig auch ein Führer ist : er muß aus dem Reich des Geistes zu Ihnen kommen »¹⁶¹³ : par l'intérieur donc. On retrouve cela sous la figure de Philémon dans le *Livre Rouge*. L'idée d'un accès intuitif à une idée similaire chez plusieurs individus à une même époque est développée par Jung sous la forme d'archétypes activés par une certaine constellation culturelle, par des événements extérieurs (guerre etc.) ou intérieurs (ère platonicienne etc.) – cette idée, formulée différemment, est aussi présente dans le discours du *Livre Rouge*. La même idée est développée dans *Das grüne Gesicht*:

Ich halte es für mindestens ebenso wahrscheinlich, daß der Mensch nicht der Erzeuger, sondern nur ein Empfangsapparat – ein feiner oder ein grober – für alle Gedanken ist, die – nehmen wir einmal an: von der Erde als Mutter gedacht werden. Das gleichzeitige Auftreten ein und derselben Idee, wie es doch so häufig vorkommt, spricht Bände für meine Theorie. [...] Sie waren nur der erste, der diesen in der Luft liegenden Gedanken aufgefangen hat wie eine drahtlose Depesche vermittelt eines sensitiveren Gehirns, - die andern haben ihn ebenfalls aufgefangen; bloß später als Sie¹⁶¹⁴.

La pensée développée dans *Der weiße Dominikaner* est similaire, alors que l'imagination est qualifiée d' « une sorte d'appareil récepteur magique »¹⁶¹⁵, remettant en cause la capacité créative de l'homme. Ici, dans le cadre du développement psycho-spirituel, le rêve doit

¹⁶¹⁰ *Das Grüne Gesicht*, p.87 sq.

¹⁶¹¹ *Das Grüne Gesicht*, p.96.

¹⁶¹² *Das Grüne Gesicht*, p.290.

¹⁶¹³ *Das Grüne Gesicht*, p.97.

¹⁶¹⁴ *Das grüne Gesicht*, p.161 sq.

¹⁶¹⁵ *Der weiße Dominikaner*, p.4.

« devenir un guide »¹⁶¹⁶, similairement à ce qu'on observe dans le *Liber Novus*. Rappelant l'idée d' « images primordiales », d'archétypes, dont les prémices idéiques se trouvent dans la narration de ce dernier texte, le baron différencie trois formes épistémologiques rencontrées dans sa vie : « Manches hängt mit meinem Leben zusammen, manches ist mir zugeflogen, manches habe ich – hm - ererbt »¹⁶¹⁷. Cet héritage de l'idée, pas tout à fait pareil à l'idée de récapitulation ontogénétique de la phylogénie dans la logique du roman, se dirige tout de même dans une direction similaire. L'idée d'un guide intérieur est aussi développée dans l'ouvrage, d'une personnalité supérieure déterminant le développement de l'individu¹⁶¹⁸, symbolisée parfois dans la figure du « Ahnherr »¹⁶¹⁹. La narration contient donc aussi une dichotomie entre savoir livresque et connaissance intérieure, à laquelle aspire l'individu en voie de transformation et composant une des qualités fondamentales de celle-ci : « Viele Erkenntnisse, die nie in Büchern gestanden haben, sind mein eigen ; kein Mensch hat sie mir jemals mitgeteilt, und dennoch sind sie da »¹⁶²⁰. La qualité noétique de cette expérience provient ici aussi de la présence de la cosmologie dans l'âme humaine. L'éveil consistant en un épanouissement de l'âme, cette connaissance par l'intérieur découle ainsi d'elle-même au cours du processus :

Heute weiß ich, daß die Seele des Menschen allwissend und allmächtig ist von Anbeginn, und daß das einzige, was der Mensch für sie tun kann, ist: alle Hemmnisse, die ihrer Entfaltung im Wege stehen, zu beseitigen¹⁶²¹.

Nous voyons donc que l'idée d'une dimension noétique fondamentale dans le processus de transformation de la personnalité est présente dans chacun des romans. Son explication varie en nuances d'une narration à l'autre, parfois plus psychologique, parfois plus métaphysique, mais toujours similaire d'une certaine manière à la pensée développée dans le *Livre Rouge*, pensée dont le traitement herméneutique s'offrant au lecteur est intentionnellement multiple.

¹⁶¹⁶ *Der weiße Dominikaner*, p.27; voir aussi *Der weiße Dominikaner*, p.30: « Wahren Unterricht gibt nur das Leben und noch besser: der Traum. Träumen lernen ist daher der Weisheit erste Stufe. Klugheit gibt das äußere Leben; Weisheit fließt aus dem Traum ».

¹⁶¹⁷ *Der weiße Dominikaner*, p.46.

¹⁶¹⁸ *Der weiße Dominikaner*, p.53: « So lebt also einer in mir, der stärker ist als ich, der mir die Zeit und mein Schicksal vorschreibt! ».

¹⁶¹⁹ *Der weiße Dominikaner*, p.87.

¹⁶²⁰ *Der weiße Dominikaner*, p.89; voir aussi *Der weiße Dominikaner*, p.99: « ... die wortlose Erkenntnisquelle meines eigenen Wesens... ».

¹⁶²¹ *Der weiße Dominikaner*, p.90.

g. Éléments complémentaires d'analyse

Bien que nous ayons développé l'analyse transtextuelle, en laquelle consiste ce chapitre, tout au long de celui-ci, il nous faut encore préciser certains éléments fondamentaux. En effet, si nous avons en grande partie cerné des motifs similaires entre chacune des narrations étudiées, affinités que nous voyons comme significatives vis-à-vis des « entrées » de comparaisons choisies, nous voudrions maintenant émettre une hypothèse quant à la raison sous-jacente à ces affinités, expliciter ce caractère significatif que nous leur associons, afin de clore ce chapitre. Nous allons voir que la compréhension que nous développerons donnera une toute nouvelle signification à ce chapitre en l'insérant un peu plus encore au sein de l'ensemble de notre étude, fermant une boucle entamée au premier chapitre par l'utilisation des théories de Charles Taylor et de Max Weber pour expliquer l'expérience de Jung.

Un premier élément de réponse, paraissant assez évident et que nous laisserons ouvert par manque de preuves et car une telle étude dépasserait largement du cadre de notre travail, consiste en la similarité des sources lues par les différents auteurs étudiés, y compris Jung. Les références nombreuses au gnosticisme, à l'alchimie, aux philosophies orientales entre autres, montrent que ces auteurs se sont intéressés à des auteurs et des traditions similaires. Elles relèvent d'un contexte historique et culturel spécifique, les années autour de 1900, connaissant un regain d'intérêt pour la spiritualité et l'expérience de l'irrationnel – nous pensons ici notamment aux mouvements tels que « le renouveau gnostique », le spiritisme, la théosophie et son inspiration indienne, parmi tant d'autres. Notre hypothèse viendra dans le même temps répondre à la question du pourquoi : pourquoi ces auteurs se sont-ils intéressés à ces traditions et pourquoi ce regain d'intérêt collectif à cette époque ?

Revenons rapidement à nos postulats principaux du premier chapitre de notre étude. Nous y avons développé l'hypothèse selon laquelle les mouvements psychiques que Jung connut dans son enfance et sa jeunesse, et dont il parlera à la fin de sa vie comme une dissociation non-pathologique entre deux personnalités, correspondent à une dissociation entre ce que Charles Taylor nomme le « moi isolé » et le « moi poreux ». Le premier se rapporte à l'époque pré-moderne et à la notion de « monde enchanté » de Max Weber, et le second au monde moderne « désenchanté », sécularisé, désacralisé. Notre compréhension dépeint donc un jeune Jung tiraillé entre deux époques radicalement différentes impliquant deux appréhensions du monde et deux types de personnalités différents. Pour reformuler nos propos d'une manière légèrement autre, Jung, s'efforçant plus ou moins consciemment de se conformer et de s'adapter à son époque et aux attentes de celles-ci, refoula une partie de lui-

même, ce qui le mena à la crise qu'on connaît. Celle-ci correspond d'une certaine manière au réveil de cette partie refoulée et aux diverses manifestations de ce réveil – et donc à un éveil de motifs mythologiques et religieux dans la psyché, entraînant une quête religieuse et un processus de développement de la personnalité grâce à l'attitude psychique particulière qu'il décida d'adopter.

Notre postulat est dès lors le suivant : les différents auteurs que nous avons étudiés dans ce chapitre ont connu sur ces points évoqués précédemment le même destin que Jung : ils sont nés entre deux époques et ont tenté de répondre au désenchantement, à la désacralisation du monde en se plongeant dans le mythologique et le sacré. Chacun d'entre eux a connu une crise, chacun d'entre eux a traversé « la nuit obscure de l'âme », et fait l'expérience des profondeurs, de l'irrationnel, puis transcendé cette expérience dans une aspiration religieuse nommée comme telle ou pas.

Une étude approfondie de leurs biographies serait nécessaire pour cerner la crise personnelle de chacun de ces auteurs, ce qui dépasserait du cadre de notre travail – une telle étude, nous le pressentons, pourrait certainement retrouver les critères d'une « maladie créatrice » telle que théorisée par Ellenberger chez chacun d'eux.¹⁶²² Nous laisserons donc ce point comme un postulat, bien que certains éléments de réponse soient d'ores et déjà connus à ce propos – nous avons mentionné notamment les tentatives de suicide de Hesse et de Meyrink par exemple – et que leurs productions littéraires témoignent de cela. Ces romans justement, que nous avons étudiés, transcrivent la perception d'une crise culturelle majeure autour de 1900 et de son dépassement, ceux-ci revêtant sur des aspects fondamentaux des traits similaires, trahissant une perception commune chez ces quatre auteurs – en comptant Jung ; de même manière que la crise personnelle et son lien à la crise collective, et le dépassement de la première dans des aspirations religieuses, permettant de répondre à la désacralisation du monde.

Lorsque nous indiquons que les productions littéraires de ces différents écrivains témoignent d'un cheminement psycho-spirituel similaire, nous souhaitons ainsi répondre à la critique possible que nous identifions l'auteur à son narrateur ou ses protagonistes. Nous voudrions répondre ici que la présence de certains motifs, notamment la symbolique développée dans les œuvres de Hesse et de Meyrink, peuvent tout à fait provenir de « lectures

¹⁶²² Nous renvoyons ici aux ouvrages suivants, contenant des éléments de réponse clairs sur la personne d'Hermann Hesse : Hesse, Hermann. *Die dunkle und wilde Seite der Seele. Briefwechsel mit seinem Psychoanalytiker Josef Bernhard Lang. 1916-1944*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006 ; et Hesse, Hermann. *Das Traumtagebuch der Psychoanalyse 1917/18*. In *Sämtliche Werke in 20 Bände und einem Registerband, Band 11: Autobiographische Schriften 1*. Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag, 2003.

actives » faites par ces auteurs, réutilisant ainsi certains symboles rencontrés lors de leurs lectures ; néanmoins ces narrations témoignent à notre avis aussi, en partie du moins, de par leur originalité, des processus psycho-spirituels authentiques par lesquels sont passés leurs auteurs. Nous pourrions d'ailleurs aller plus loin en émettant le postulat selon lequel la production littéraire a été pour eux une manière d'une part de « fixer » l'expérience, comme le propose Jung dans sa méthode d'imagination active théorisée dans le texte *Die Transzendente Funktion* et d'autre part de partager l'enseignement (ou la « révélation ») reçu lors de l'expérience, comme Jung décida de le faire en traduisant son expérience dans des œuvres scientifiques.

Ainsi donc, si nous pouvons expliquer en partie la similarité des motifs des différentes narrations étudiées de manière conjoncturelle, puisque c'est une époque et une culture spécifique qui ont permis l'émergence de ce type d'expériences et de productions littéraires, l'autre part doit être expliquée de manière structurelle. C'est ce que nous souhaitons faire en soulignant l'importance de l'attitude particulière de ces individus face à la crise, permettant de la dépasser de manière créative et religieuse, d'en faire « une maladie créatrice » - plus ou moins consciemment bien sûr. L'explication conjoncturelle de ces trajets de vie parallèles a été suffisamment développée dans ce chapitre. Penchons-nous donc sur les possibles explications structurelles de ceux-ci, en mettant de côté la part évidente d'utilisation dans la pratique littéraire des auteurs en question, consciente ou pas, proche ou éloignée, de lectures portant sur le genre de propos que nous étudions. Rappelons que nous pouvons considérer les réflexions que nous développons ainsi comme des postulats qu'une prochaine étude psychobiographique des auteurs en question pourrait venir confirmer.

Nous avons donc à faire à plusieurs auteurs issus d'une même époque et d'une même culture, chacun ressentant similairement les symptômes de la crise culturelle en cours en Europe autour de 1900 : la collectivité leur apparaît comme aliénée à elle-même, complètement coupée de la nature ; la sécularisation de la société et la montée de l'esprit rationaliste et matérialiste entraîne une perte de sens totale de la vie ; le progrès technique et l'industrialisation se révèlent pour eux n'être que des « progrès » apparents, finalement destructeurs et eux aussi vides de sens – ou ne permettant pas de combler le vide de sens laissé par la mort de l'Eglise ; vides de sens les nouveaux idéaux, reflétés dans l'odeur de décadence flottant dans la culture ; la place de la science moderne et de l'organisation de la société est remise en question... au-dessus de leurs têtes, les deux guerres qui marqueront le siècle dernier comme épées de Damoclès, mais peut-être comme chances aussi – des épées dont les lames sont à double tranchant. Dans cette ambiance de Fin de Siècle, l'arrivée d'une

ère nouvelle, d'une nouvelle religion sont annoncées par des figures particulières et des mouvements spirituels nouveaux, s'inspirant de traditions millénaires ésotériques et des philosophies d'Orient. On lit les *Upanishads* et les écrits de Madame Blavatsky, on participe à des cercles spiritistes et on entre dans des sociétés occultes, on pratique le yoga et des formes de magie pratique – bref, on tente de répondre à cette crise culturelle en trouvant un sens dans l'opposé de la proposition collective que sont le rationalisme et le matérialisme, voués à l'échec.

Mais pour certains, avant de trouver ces ersatz de religion, pour certains trop lucides et trop sensibles, le vide de sens de cette culture entre deux époques est insupportable. Précédent la recherche active d'un sens nouveau, la souffrance émerge, inéluctable et sans raison apparente : rappelons que ces réflexions sociétales sont rétrospectives, et que les acteurs de cette époque n'avaient pas toujours conscience de ce qui se jouait autour d'eux ; d'autant plus compte tenu de leur jeune âge. Hermann Hesse a quatorze ans lorsqu'il tente de s'ôter la vie, Gustav Meyrink la jeune vingtaine. Leur perception du manque de sens, leur souffrance les isole parfois, fait d'eux des jeunes gens incompris, accentuant cette souffrance dans laquelle ils sont plongés. Au fond de l'abîme (nous songeons ici aux *Wandlungen* notamment), on peut considérer que l'homme a trois possibilités : l'abandon à la mort (réelle ou psychique), le refoulement de la souffrance sous quelque forme qu'elle soit (dépendances, adaptation aux normes et vécu d'une vie « normale » - nous pourrions dire « perte de l'âme »...), ou bien la transformation de la souffrance, la remontée dans une forme renouvelée – il est clair que s'il est confirmé que chacun de ces auteurs a connu l'abîme, chacun a aussi eu la même attitude, consistant en le dernier des choix énumérés ci-dessus.

Mais quelle est l'énergie ayant permis cette remontée ? Jung écrit en 1911, sous d'autres termes, que l'anabase s'effectue dans une aspiration religieuse, ce que nous vérifions chez chacun de ces auteurs d'après leurs productions littéraires reflétant leurs parcours de vie. Une question pertinente serait la suivante : cette idée, que Jung écrit à cette époque précise, serait-elle la même à une autre époque ? Autrement dit, cette aspiration religieuse tient en partie au fait que ce qui permet à l'homme de reprendre vie au fond du gouffre, c'est quelque chose de l'ordre du sens de la vie, qu'il avait perdu et dont la perte l'avait précipité dans les profondeurs et la souffrance. À cette époque, la perte de sens provient de la désacralisation de la culture, à laquelle ne peut répondre ce nouvel idéal qu'est la science moderne rationaliste et matérialiste. C'est donc dans la tendance opposée à cet idéal que se trouve le sens : dans le religieux (au sens de *religare*), quelle qu'en soit la forme. La réponse à la perte d'âme de la culture se trouve dans les retrouvailles avec l'âme au niveau personnel, la plongée dans

l'intériorité qui mène, à un moment ou l'autre, à l'aspiration religieuse. C'est ce mouvement particulier, sous différentes manifestations, que nous observons dans chacune des narrations étudiées, y compris le *Liber Novus* bien entendu, et qui explique les similarités relevées dans notre étude. Si ces similarités sont significatives, comme nous l'avons avancé plus haut, c'est qu'elles témoignent de l'appartenance des quatre auteurs à un mouvement psychique commun, de par l'attitude qu'ils adoptèrent face à la souffrance, dans un contexte historique et culturel particulier.

Ces différentes narrations reflètent donc une maladie, une crise, propre à cette époque et cette culture particulières, mais aussi, et cela concerne avant tout le tout dernier point de l'étude, le dépassement de la crise personnelle, *une attitude particulière* face à la crise et sa souffrance, permettant de les transcender dans un mouvement profondément créatif – et religieux.

Conclusion

Il est à présent temps de conclure notre étude. Celle-ci, espérons-nous, s'est démontrée fructueuse à plusieurs niveaux: d'une part, il s'est révélé que nos questionnements préliminaires, en lien avec notre sujet, ont fait sens, puisque nous avons pu y apporter suite à nos recherches des réponses nouvelles, originales. - elles-mêmes ayant entraîné parfois d'autres questions fondamentales auxquelles nous avons pu répondre, et ainsi traiter en profondeur la thématique de départ. En outre, il nous semble que les réponses à ces différentes questions constituent un ensemble cohérent, et font ainsi sens - si l'on peut qualifier le traitement en profondeur de « vertical » - à un niveau horizontal, englobant l'ensemble du sujet de manière synthétique, comme un organisme composé de différents éléments se mouvant en harmonie. Penchons-nous tout d'abord sur chacun de nos chapitres, puis nous en viendront à cette réponse d'ensemble.

Dans le premier chapitre qui aborde les éléments biographiques de Jung ayant mené à l'expérience de Jung retracée dans le *Livre Rouge*, nous avons essayé, par l'utilisation de la théorie de Charles Taylor du « moi isolé » et du « moi poreux », approfondie par la mise en dialectique avec l'idée de monde pré-moderne enchanté et monde moderne désenchanté de Max Weber, de proposer une approche originale du parcours de Jung. Il s'agit ici de l'utilisation d'un outil de pensée à proprement parler, en ceci que ces théories nous ont permis de saisir les éléments biographiques significatifs de Jung dans une nouvelle lumière: nous nous sommes aperçus que l'expression des « personnalité 1 » et « personnalité 2 » de Jung est la formulation différente d'une même expérience du monde théorisée par Taylor et que l'utilisation de cette théorie sur l'expérience jungienne permettait de la contextualiser historiquement et culturellement. Ainsi, l'expérience de Jung s'avère non pas isolée, comme aurait pu le penser le lecteur des *Erinnerungen*, mais être le produit d'un ancrage historique et culturel particulier: celui de la transition entre deux époques différentes, de la pré-modernité à la modernité.

C'est véritablement, d'après cette nouvelle compréhension, un Jung partagé entre deux personnalités appartenant à deux époques différentes et impliquant deux expériences du monde différentes qui s'offre au lecteur, d'une part d'un monde enchanté, habité d'esprits et de Dieux, et d'autre part d'un monde désenchanté, celui de la science à laquelle il s'adonnera unilatéralement pendant la première partie de sa carrière. Nous avons postulé, et tenté de le démontrer à plusieurs reprises au cours de notre étude, qu'il s'agit en réalité de *deux états de*

conscience différents. C'est donc aussi une nouvelle vision de la signification que prit, dans le parcours de Jung et sans qu'il n'en ait conscience à l'époque, cette période au Burghölzli, qui émerge. En s'investissant totalement dans sa carrière débutante de psychiatre, Jung s'est littéralement psychiquement mutilé, pour rentrer dans un cadre plus restreint d'expérience du monde nécessaire à la pratique scientifique. C'est ce qu'il nommera plus tard, dans le *Livre Rouge*, sa « perte d'âme ». C'est donc aussi les tenants et les aboutissants de l'écriture et de la publication des *Wandlungen*, et de l'arrivée du *Livre Rouge*, qui sont touchés ici. Nous avons compris, nous avançant sur les chapitres suivants, que l'expérience de 1913-1920 est un revirement total, ce que Jung nommera la métanoïa, consistant en l'expérience du monde presque exclusivement réalisée par le moi poreux. Par la suite, et il s'agit d'un des résultats principaux de cette expérience, Jung s'établira de manière synthétique entre ces deux appréhensions du monde et entre ces deux mondes, enchanté et désenchanté, d'après ce qu'il nomme dans le *Livre Rouge* le « chemin du milieu » - de façon pérenne cette fois-ci.

Dans le second chapitre, retraçant en détails et de manière inédite les développements de ce que nous avons nommé « l'histoire de la folie » de Jung, d'une part chez ses adversaires et d'autre part chez ses partisans, nous avons ainsi pu arriver à plusieurs résultats satisfaisants. Dans un premier temps, nous avons postulé, pour reprendre cette expression de « l'histoire de la folie », qu'il s'agissait bien, dans les diverses narrations biographiques et cliniques de l'expérience que Jung nomma sa « Nekyia », d'une histoire, d'une fiction racontée de part et d'autre pour différentes raisons, et n'ayant pas trait à la réalité, d'une légende donc.

Ce caractère fictionnel a plusieurs origines. La première est que la source principale de ces diagnostics rétrospectifs (différents mais suivant un seul et même mouvement), les *Erinnerungen*, a été utilisée de manière non-scientifique, en ceci que son caractère autobiographique ne fut par remis en question jusqu'en 1995, et la narration qui y est développée donc prise pour argent comptant. Or, il a été depuis lors démontré qu'il ne s'agit pas d'une autobiographie mais bien d'une production de Jaffé, et que cette production est engagée, supprimant des éléments et en exagérant d'autres, et constitue donc, pour reprendre le terme de Christine Maillard, une « monumentalisation » de son objet d'étude - la rendant ainsi inadaptée à servir de source pour des analyses cliniques de cet objet. D'autre part, outre le caractère scientifique très douteux du diagnostic rétrospectif, ou à distance, c'est le « geste diagnostic » lui-même qui ne fait pas sens quant à l'expérience de Nekyia de Jung, preuve en est l'absence totale de nosologie dans l'ouvrage le plus intime, le plus proche de l'expérience publié jusqu'à présent, le *Livre Rouge*, jusqu'au terme d'inconscient lui-même. C'est donc sur

un tout autre niveau que doit se mouvoir la pensée de celui qui tente de saisir la signification de cette expérience pour Jung. Les diagnostics rétrospectifs en question s'avèrent donc non scientifiques, outre leur caractère biaisé par la source de l'analyse qui les produit. La « folie de Jung » est donc une légende aux fondements bancals, dès qu'on les étudie de plus près.

Nous nous sommes aperçu que ces constructions narratives sont souvent utilisées à des fins de discrédit dans les cercles adverses à la pensée jungienne, et de mythologisation d'une figure admirée dans les cercles jungiens.

Nous avons par la suite proposé une relecture de l'expérience de Jung d'après de nouveaux éléments biographiques et historiques à notre disposition pour démonter les diverses idées reçues propagées par les études dont il était précédemment question, ainsi que la version livrée dans les *Erinnerungen*, par exemple vis-à-vis de l'isolement de Jung. Nous avons ici pu postuler de certaines exagérations dans ses propres narrations des faits. Nous associons celles-ci à l'esprit de conteur de Jung: chez les êtres doués pour raconter des histoires, celles-ci ont tendance à varier quelque peu d'une version à l'autre...

D'autre part, nous avons pu proposer une typologie des visions de Jung après la prise de conscience de l'« ambiguïté terminologique », cernée par Hayman, et dont font preuve les témoignages de Jung à ce propos. Cette ambiguïté relèverait selon nous entre autres d'une volonté de Jung de ne pas catégoriser, et donc de laisser son caractère vivant à la vision (dans une mesure tout à fait moindre), mais viendrait principalement du fait que ce n'est pas la qualité de la vision qui l'intéressait, mais bien sa provenance, de laquelle peut être déduite sa nature: inconscient personnel ou inconscient collectif. Les visions du *Livre Rouge*, que nous avons identifié comme moindres dans leur plasticité, vis-à-vis d'une hallucination par exemple, provenaient pour autant, pour Jung, des couches collectives, archétypiques, de l'inconscient – expliquant ainsi pourquoi ce type de visions ont pu le déstabiliser de manière plus importante que d'autres.

Nous avons ainsi, pour finir, tenté de démontrer qu'il n'y a pas eu expérience de la folie à proprement parler pour Jung, mais une crainte fondée sur la compréhension qu'il avait à l'époque, en 1911/1914, de l'apparition de motifs mythologiques à la conscience. Cela signifiait alors pour lui un relâchement des couches phylogénétiques de l'inconscient et indiquait l'apparition d'une psychose. Au fur et à mesure de son expérience, il lui apparaîtra que cette crainte était infondée en reformulant cette compréhension : en 1916, ce n'est plus la présence de motifs mythologiques dans la conscience, mais l'attitude de la personnalité consciente à leur rencontre qui importe : si celle-ci se laisse submerger par ces motifs, entraînant un morcellement de l'ego, cela signifie schizophrénie ; si celle-ci se confronte

consciemment à ces motifs, comme Jung le fit lui-même dans ces années, sans se laisser submerger – alors apparaît un mouvement de transformation de la personnalité entraîné par ce qu’il nomme dans le *Livre Rouge* « la folie divine » ou « la voie du milieu » et dans ses écrits scientifiques à partir de 1916 « la fonction transcendante ».

Dans le troisième chapitre, ainsi que le suivant, constituant le corps central de notre étude (Partie III), nous nous sommes concentrés sur la narration du *Livre Rouge* et son discours sur la folie. En proposant une relecture phénoménologique de cette narration, commentée et analysée, nous avons pu théoriser une typologie des folies dans le discours en question, isolant deux folies profanes et une folie divine.

Ces deux premières consistent en la folie de l’ « homme coupé de son âme » et en la folie de « la dissolution du Moi dans le chaos des profondeurs », que nous avons aussi nommée « folie des profondeurs » - ces expressions d’après la symbolique de ces mouvements psychiques utilisée dans le *Livre Rouge*. Avec des pincettes, ou bien selon un angle de lecture, un niveau herméneutique non développé dans la narration, il est possible d’identifier dans ces deux folies différentes névrose et psychose. Soulignons bien que cette lecture n’est qu’en partie juste, en ceci qu’elle ne correspond pas au propos de Jung, qui avait bien pris soin de s’écarter de toute nosologie à cette époque.

La folie de « l’homme coupé de son âme » correspond à l’appréhension unilatérale du monde par la pensée, telle que Jung la connut de 1902 à 1913, année à la fin de laquelle s’opèrent les « retrouvailles avec l’âme ». Cette folie spécifique est à comprendre comme une résultante des développements culturels du monde moderne : Jung la comprend comme une manifestation personnelle de la maladie culturelle du monde moderne, conditionnant ses contemporains à appréhender le monde – et donc à constituer une attitude psychique et une personnalité – d’une manière particulière. Il s’agit donc d’une dissociation de la personnalité que Jung exprima de différentes manières dans ses écrits : « névrotique » dans sa production scientifique, le vécu unilatéral de la fonction psychique supérieure en 1921, l’homme « déraciné » ou ne « vivant pas son mythe » selon les expressions de sa préface à la quatrième édition des *Wandlungen*, dissociation entre « personnalité 1 » et « personnalité 2 » dans les *Erinnerungen...* C’est une dissociation de l’homme vis-à-vis de sa propre intériorité décrite dans le corpus nous intéressant comme toute aussi pathologique que celle trouvée dans la schizophrénie, sur laquelle nous allons à présent nous pencher. L’homme victime de cette folie est psychiquement mutilé, la moitié de sa personnalité étant refoulée dans les profondeurs, où elle se dégrade et se décompose (on trouvera par exemple cette expression

par la mutilation de Salomé aveugle). Dans l'expérience de Jung, c'est cette forme de folie, poussée à un certain niveau, qui force l'âme, ou l'« esprit des profondeurs » à appeler la personnalité consciente – ou autrement dit qui oblige la personnalité à s'introvertir violemment –, résultant ainsi dans un mouvement dépressif de la psyché (appelée vers le bas).

En opposition, le lecteur trouve « la folie des profondeurs ». Celle-ci consiste en la rétention de la personnalité consciente dans les profondeurs, par l'« esprit des profondeurs », suite à une introversion de la personnalité. S'ensuivent plusieurs possibilités : identification à ce que Jung nommera plus tard un archétype, ou à l'esprit des profondeurs, et ainsi, selon une autre terminologie ultérieure, inflation psychique ; ou bien morcellement de la personnalité consciente sous la pression des contenus des profondeurs (de l'inconscient collectif) : et ainsi psychose et schizophrénie. Cette forme de folie est comprise par Jung comme un danger, le principal danger, sur la « voie du milieu », la voie de développement psychologique, de transformation de la personnalité décrite dans le *Livre Rouge* – en ceci que la personnalité doit dans ce processus atteindre un certain degré d'introversion au cours duquel elle risque de « rester prisonnière » de la couche atteinte dans les profondeurs. Dans un même temps, Jung (ou « l'âme ») développe dans la narration une définition vitaliste de cette folie, la décrivant comme l'état naturel de la vie, irrationnelle, avant d'être filtrée au prisme de la pensée rationalisante permettant son appréhension consciente. C'est donc en quelque sorte « un retour à la vie naturelle » qu'on trouve dans cette forme de folie – celle-ci n'étant pour autant pas humaine, pas adaptée à la vie consciente.

La folie divine, le troisième type de folie décrite dans la narration, est nettement plus développé que les deux précédents, et s'impose ainsi comme la thématique principale du discours sur la folie dans le *Livre Rouge*. Celle-ci consiste en le dépassement, par leur « rééquilibrage », des deux formes de folie profanes : c'est dans l'équilibre entre ces deux types de folie, dans l'établissement dans cet espace médian, que s'opère une synthèse des attitudes aboutissant à l'émergence d'un troisième terme : la folie divine. Nous reconnaissons par cette formulation les différents développements de Jung sur la fonction transcendante et le symbole (« Die transzendente Funktion » 1916), l'individuation (dans son sens développé à partir de 1916, dans « La Structure de l'inconscient ») etc. Ceux-ci se retrouvent dans le *Livre Rouge* sous les termes de « folie divine » donc, mais aussi de « voie du milieu », et dans sa compréhension de l'*imitation christi* et de la méthode intuitive de Bergson. En pratique, la folie divine est l'appréhension consciente et l'intégration de la vie irrationnelle (de la « folie des profondeurs »), l'établissement de la personnalité entre l'« esprit de ce temps » et

l' « esprit des profondeurs » : c'est dans cette attitude que surgit la suite de symboles constituant la « voie du milieu », que l' « enfant Dieu » est toujours renouvelé : c'est dans le positionnement pérenne dans cette folie que s'opère le développement psychologique et la transformation de la personnalité que Jung théorisa plus tard dans l'individuation. Ainsi, si les deux formes de folie profanes sont considérées comme pathologiques, il s'agit ici du seul vécu psychique sain possible : entre vide, stérilité, mutilation et fixation dans « la folie de l'homme coupé de son âme » ; et perte de la personnalité consciente, identification à l'archétype et inflation, morcellement psychique, incohérence pérenne et chaos dans « la folie des profondeurs ».

Nous avons par la suite jeté un regard nouveau sur l'expérience de Jung d'après notre analyse du discours développé dans le *Liber Novus*. Plusieurs résultats ont ainsi émergé : dans un premier temps, force est de constater qu'il ne s'agit pas vraiment, comme souvent mécompris, d'une expérience de la folie (psychotique) et d'un discours quasi-exclusif sur celle-ci dans la narration, mais bien plutôt d'une expérience et d'un discours de et sur la souffrance – sur la dépression inhérente à la métanoïa et préliminaire au mouvement psychique décrit par Jung sous le terme de Nekyia. Pour autant, il est naturellement question de la folie, comme vu précédemment, bien que le type de folie principalement traité ne soit pas celui considéré le plus souvent par le lecteur, comme en témoigne la majeure partie de la littérature disponible sur le *Livre Rouge* (folie divine et développement psychologique et non vécu psychotique). En rapport à cette souffrance, il s'agit en outre dans cette narration de l'acceptation du « plus petit en soi », qui sembla très compliquée pour Jung et s'étale sur tout le long de la narration comme en témoigne la première partie des « Épreuves » par exemple. Mais il émerge aussi de notre analyse qu'il s'agit aussi très rapidement, au cours du processus psychique décrit, dans la logique de la métanoïa, d'une quête religieuse, d'une aspiration religieuse, comme en témoigne l'importance et la prégnance nette de la folie divine sur les deux autres formes de folies profanes dans la narration. D'autre part, cette expérience religieuse présuppose une fonction religieuse dans la psyché et implique une autre dimension de l'expérience de Jung : la fonction créatrice de la psyché – fonction créatrice et fonction religieuse de la psyché étant interdépendantes. Pour finir, une grande partie du discours sur la folie divine se concentre sur une dimension particulière de l'expérience religieuse : celle de la connaissance par l'intérieur, de la qualité noétique de l'expérience religieuse. On pensera ici, et nous l'avons analysé, à la figure de Philémon et à la pratique magique spécifique décrite dans la narration.

L'analyse comparative transtextuelle, dont nous espérons qu'elle aura été éclairante, nous amène à une conclusion - ou à des postulats - profondément significatifs quant à notre objet d'étude. S'il nous est possible d'affirmer cette fructuosité, c'est que les développements des différentes narrations étudiées sur des points clefs ayant trait à notre recherche se trouvent être similaires, et donc significatifs à plusieurs niveaux, comme nous allons le voir. Nous avons donc vu que sont décrits quatre grands mouvements dans chacune des narrations, à commencer par celle du *Livre Rouge* : une crise collective et un dépassement de celle-ci, et, parallèlement, une crise personnelle et son dépassement – les niveaux collectif et personnel étant en interdépendance, comme plusieurs fois souligné dans notre étude. Il nous est apparu que la crise de la culture européenne moderne est appréhendée similairement dans les différentes narrations, et y donne lieu à des critiques et des pensées parallèles : à propos de la bourgeoisie et de la normalité, de la science, et de la Grande Guerre comme symptôme ou manifestation du faîte de cette crise ; différents éléments appartenant au dépassement de cette crise collective ont aussi été identifiés dans les différents ouvrages : l'arrivée d'une nouvelle ère culturelle et religieuse, et celle de figures christiques symptomatiques de la première, des symboles et influences ésotériques et philosophiques communes. Plus loin, des traits communs aux différentes crises personnelles décrites se sont révélés : la place centrale de la solitude, de la souffrance et de la dépression allant jusqu'aux pensées suicidaires, la recherche d'un sens différent et suffisant pour contrer la souffrance initiale, ainsi que l'expérience des limites de la langue et de la pensée pour traduire l'expérience subjective. Quant au dépassement de cette crise personnelle, c'est un mouvement de transformation de la personnalité, bien sûr multiple et différent selon les narrations, mais *essentiellement similaire*, qui a été identifié, accompagné de plusieurs phénomènes : des expériences irrationnelles telles que les visions et la synchronicité par exemple, la relativisation de la réalité, la présence de la folie comme danger inhérent au processus de développement psycho-spirituel, la présence d'un « maître » intérieur guidant le processus de développement, et l'accès à une connaissance différente par l'intérieur – la dimension noétique de l'expérience.

Tous ces éléments nous permettent d'apporter une réponse globale harmonisant les différentes parties de notre travail et traduisant son essence, la dynamique mouvant en cœur chaque partie développée. En effet, s'il y a un discours *sur* la folie dans le *Livre Rouge*, il ne s'agit pas en réalité d'un discours *de* la folie. D'autre part, il ne s'agit pas uniquement, ni principalement, de la folie telle qu'entendue communément, la psychose. Les développements de l'expérience de Jung lui ont permis une reformulation de sa compréhension de la folie,

comme en témoignent les trois types de folie isolés par nos travaux, et l'appréhension du type le plus important pour lui, la folie divine dont la nature est double : thérapeutique car elle soigne les deux types de folie profanes, et développementale car elle permet à l'individu l'accession au processus psychique de transformation de la personnalité. En outre, bien que Jung contextualise son expérience dans un vécu collectif de crise, il se positionne en quelque sorte comme prophète isolé et témoin d'une expérience rarissime de la conscience. Notre étude transtextuelle confirme tout à fait la contextualisation de cette expérience mais démontre aussi que nombre de ses contemporains, à l'exemple des auteurs étudiés, ont connu et vécu des développements personnels, et les phénomènes accompagnant ceux-ci, de manière similaire.

Pour finir, nous aimerions ouvrir notre conclusion par deux observations donnant lieu à deux interrogations. D'une part, les *Cahiers Noirs* étant sur le point d'être publiés, un nouveau document situé entre l'expérience et sa narration dans le *Livre Rouge* permettra d'attester, nous l'espérons, des résultats de notre étude, mais aussi de les préciser. D'autre part et pour lier notre travail à l'actualité mondiale, Jung situe sa narration et donc les crises personnelles et collectives dans le mouvement transitionnel plus large entre l'ère platonicienne du Poisson et celle des Verseaux. Sans vouloir confirmer ou infirmer cela, cette transition étant toujours actuelle d'après les fourchettes de dates données dans les différentes traditions astrologiques, il est possible de voir dans les événements mondiaux actuels une crise (écologique, économique, politique, culturelle etc.) similaire à celle conçue par Jung et ses contemporains. Serait-il donc aussi possible que se produise un éveil des consciences dans un cadre postchrétien, composante de cette supposée nouvelle ère à venir, telle que projetée par Jung dans ses formulations sur la « religion de l'À-venir » ?

Bibliographie de littérature primaire

Oeuvres de Jung

Jung, C.G. *Gesammelte Werke 1-20*. Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz-Eisner, Dr. med. Franz Riklin, Dr. phil. Leonie Zander (Hrsg.) Ostfildern : Patmos Verlag, 2011.

Jung, C.G. *The Collected Works of C.G. Jung: Complete Digital Edition*. Princeton University Press. Édition du Kindle.

Jung, C.G. « Ueber spiritistische Erscheinungen ». *Basler Nachrichten*, nos. 311— 316 (12– 17 Nov. 1905).

Jung, C.G. « Neue Bahnen der Psychologie », *Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst* (Zurich), 1912.

Jung, C.G. « La Structure de l'inconscient », *Archives de Psychologie* XVI, 1916, pp. 152– 79.

Jung, C.G. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten* (1934). *Eranos-Jahrbuch 1934. Ostwestliche Symbolik und Seelenführung*. Olga Fröbe Kapteyn (ed.). Rhein-Verlag, Zürich 1935 (2. ed.).

Jung, C.G. *Briefe I*. Aniela Jaffé, Gerhard Adler (eds.), Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1972.

Jung, C.G. *Briefe II*. Aniela Jaffé, Gerhard Adler (eds.), Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1972.

Jung, C.G. *Briefe III*. Aniela Jaffé, Gerhard Adler (eds.), Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1973.

Jung, C.G. *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. William McGuire, R.F.C. Hull (eds.). Princeton: Princeton University Press, 1977.

Jung, C.G. *C.G. Jung im Gespräch: Interviews, Reden, Begegnungen*. Zurich: Daimon Verlag, 1986.

Jung, C.G. *Nietzsche's Zarathustra: Notes on the seminar given in 1934-1939 by C.G. Jung*. James L. Jarrett (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1988.

Jung, C.G. *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes on the seminar given in 1932 by C.G. Jung*. Sonu Shamdasani (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1996.

Jung, C.G. *Wandlungen und Symbole der Libido*. München: Dtv, 1997[1912].

Jung, C.G. *Visions: Notes on the Seminar given in 1930-1934 by C. G. Jung*. Claire Douglas (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1997.

Jung, C.G. *Das Rote Buch. Liber Novus*. Sonu Shamdasani (ed.), Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2010 (2. Aufl.).

Jung, C.G. *The Red Book. Liber Novus*. Sonu Shamdasani (ed.), Kyburz, Peck, Shamdasani (trad.), New York, London: W.W. Norton & Company, 2009.

Jung, C.G. *Le Livre Rouge. Liber Novus*. (Version texte). Sonu Shamdasani (ed.), Maillard (dir. trad.), Paris : L'Iconoclaste / La Compagnie du Livre Rouge, 2012.

Jung, C.G. *Briefe I: 1906-1945*. Ostfildern : Patmos Verlag, 2012.

Jung, C.G. *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925 by C. G. Jung*. Bollingen Series XCIX, Revised Edition edited by Sonu Shamdasani. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.

Jung, C.G. *The Question of Psychological Types. The Correspondence of C. G. Jung and Hans Schmid-Guisan, 1915– 1916*. John Beebe and Ernst Falzeder (eds.). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.

Jung, C.G. Pauli, Wolfgang. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932-1958* - Updated Edition. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Jung, C.G. *History of Modern Psychology. Lectures Delivered at ETH Zurich. Volume 1, 1933-1934*. Ernst Falzeder (ed.), Princeton: Princeton University Press, 2019.

Autres œuvres de littérature primaire

Alighieri, Dante. *La Divine Comédie*. In *Œuvres Complètes*. André Pézard (ed.), Paris : Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1965.

Andreas-Salome, Lou. *Correspondance avec Sigmund Freud, 1912-1936, suivie du Journal d'une année, 1912-1913*, Gallimard, 1970.

d'Avila, Thérèse; de la Croix, Jean. *Œuvres*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2012.

Bailey, Alice. *The Reappearance Of The Christ*. Lucis Trust, 1948.

Bennet, E.A. *What Jung Really Said*. New York: Schocken Books, 1972.

Bennet, E.A. *Meetings with Jung: Conversations Recorded During the Years 1946-1961*. London: Anchor Press, 1982; Zurich: Daimon Verlag, 1985.

Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris : Félix Alcan éditeur, 1909 [1907].

Besant, Annie. *Popular Lectures on Theosophy*. Adyar, Madras : The Theosophist Office, 1910.

La Bible. Paris : Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1956, 1959, 1971.

Binet, Alfred. *Les Altérations de la Personnalité*. Paris Felix Alcan Editeur, 1892.

Bleuler, Eugen. *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Halle a.S.: Verlag von Carl Marhold, 1906.

Bleuler, Eugen. «Die Prognose der dementia praecox (Schizophreniegruppe)». *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 65, 1908, p.436–464.

Bleuler, Eugen. *Dementia praecox oder die Gruppe der Schizophrenien*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1911.

Böll, Heinrich. «Bekenntnis zur Trümmerliteratur.» In *Werke. Essayistische Schriften und Reden 1: 1952–1963*. Bernd Balzer (ed.): Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1979, p. 31–34.

Breuer, Josef; Freud, Sigmund. *Studien über Hysterie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1895.

Broch, Hermann. *Die Unbekannte Größe*. In *Kommentierte Werkausgabe, Band 2*. Michael Lützel (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

Broch, Hermann. *Die Verzauberung*. In *Kommentierte Werkausgabe, Band 3*. Michael Lützel (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

Broch, Hermann. «Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie», *Schriften zur Literatur. I. Kritik*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1997.

Cabot Reid, Jane. *Jung, My Mother and I: The Analytic Diaries of Catharine Rush Cabot*. Einsiedeln : Daimon Verlag, 2000.

Camus, Albert. *Noces suivi de L'été*. Paris : Gallimard, 1999.

Chambers, John. *The Secret Life of Genius: How 24 Great Men and Women Were Touched by Spiritual Worlds*. Rochester: Destiny Books, 2009.

Champernowne, Irene. *A Memoir of Toni Wolff*. San Francisco: C. G. Jung Institute of San Francisco, 1980.

Crowley, Aleister. *Liber AL vel Legis sub figura CCXX as delivered by XCIII=418 unto DCLXVI*. London: Ordo Templi Orientis, 1938.

Donn Linda. *Freud and Jung: Years of Friendship, Years of Loss*. New York: Charles Scribner's Sons/Macmillan Publishing Co., 1988.

Eliade, Mircea. «Eliade's interview for 'Combat' 1952.» In *C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. William McGuire and Richard Hull (eds.) Princeton: Princeton University Press. Bollingen series XCVII. 1977[1952].

Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Carciu, Jean Gouillard, Alphonse Juilland, Mihai Sora et Jacques Soucasse (Trad.), Georges Dumézil (ed.), Paris: Payot, 1949.

Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neuroses*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

Flournoy, Théodore. *Des Indes à la planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolie*. Genève: Ch. Eggimann & Cie, 1900.

Forel, August. *Der Hypnotismus. Seine Bedeutung und seine Handhabung oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung*. Stuttgart: F. Enke, 1889.

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1972.

Franz, Marie-Louise von. *C. G. Jung : sein Mythos in unserer Zeit*. Frauenfeld ; Stuttgart: Verlag Huber, 1972.

Franz, Marie-Louise von. *Psychotherapie. Erfahrungen aus der Praxis*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1990.

Ferne, Jensen (ed.). *C. G. Jung, Emma Jung, and Toni Wolff. A Collection of Remembrances*, San Francisco: Analytical Psychology Club of San Francisco, 1982.

Freud, Sigmund. *Die Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1900.

Freud, Sigmund. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. Leipzig / Wien / Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924 [1914].

Freud, Sigmund. « Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung ». *Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet Bd. X*. Anna Freud (ed.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1999[1914].

Freud, Sigmund. « Das Unheimliche ». *Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet Bd. XII*. Anna Freud (ed.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1999[1919].

Freud, Sigmund; Jung, C.G. *Briefwechsel*. William McGuire, Wolfgang Sauerländer (eds.). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974.

Freud, Sigmund; Jones, Ernest. *The complete correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908–1939*. Paskauskas, R. A., Steiner, R. (eds.), Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust* (2 vol.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verl., 1994.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*. Paris : Gallimard, 1983.

Guénon, René. *La crise du monde moderne*. Paris : Bossard, 1927.

Hagen, F.W., « Zur Theorie der Hallucination ». *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, XXV, 1868.

Hannah, Barbara, *Jung: His Life and Work; A Biographical Memoir*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1976; London: Michael Joseph, 1977; New York: Penguin Books/Putnam's, 1981.

Hayem, Monique ; Hayem, Judith, « L'angoisse de morcellement », *Journal des anthropologues* [En ligne], Hors-série | 2011, mis en ligne le 09 mars 2015. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5813> ; DOI : 10.4000/jda.5813.

Hecker, J.F.K. *Ueber Visionen (Psychologische Studie zur Geschichte der Jeanne d'Arc). Eine Vorlesung gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin am 29. Januar 1848.* Berlin: Enslin, 1848.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes.* Erstausgabe. Bamberg/Würzburg: Verlag Joseph Anton Goebhardt, 1807.

Herbert, Josette (ed.). *L'enseignement de Ma Ananda Moyi.* Paris : Albin Michel, 2004.

Hesse, Hermann. *Siddhartha, eine indische Dichtung.* Berlin, S. Fischer, 1922.

Hesse, Hermann. *Demian, die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend.* In *Sämtliche Werke Band 3.* Volker Michels (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

Hesse, Hermann. *Der Steppenwolf.* In *Sämtliche Werke Band 4.* Volker Michels (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

Hesse, Hermann. *Das Traumtagebuch der Psychoanalyse 1917/18.* In *Sämtliche Werke in 20 Bände und einem Registerband, Band 11: Autobiographische Schriften 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.

Hesse, Hermann. *Die dunkle und wilde Seite der Seele. Briefwechsel mit seinem Psychoanalytiker Josef Bernhard Lang. 1916-1944.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.

Hesse, Hermann. *La foi telle que je l'entends* (posthume). Paris : Éditions de La Coopérative, 2017.

Hofmannsthal, Hugo von. *Ein Brief*. In *Hugo von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Band 7: Erzählungen, erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*. Frankfurt am Main : Fischer, 1979.

Jaffé, Aniela (ed.). *Erinnerungen, Träume, Gedanke*. Düsseldorf und Zürich: Walter Verlag, 2005[1961a].

Jaffé, Aniela (ed.), *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard, 1973.

Jaffé, Aniela. *Protocols of Aniela Jaffé's interviews with Jung for Memories, Dreams, Reflections*. Library of Congress, Washington D.C. (original in German).

Jaffé, Aniela. *Die schöpferischen Phasen im Leben von C. G. Jung*. Leiden: Brill, 1973.

Jaffé, Aniela. *C. G. Jung: Bild und Wort*. Olten: Walter Verlag, 1977.

Jaffé, Aniela. *From the Life and Work of C. G. Jung*. Zürich: Daimon, 1989.

Jaffé, Aniela (ed.). *Memories, Dreams, Reflections by C.G. Jung*. New York: Vintage Books, 1989.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. London: Longmans, Green, and Co., 1908[1902].

James, William. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. London: Longmans, Green, and Co., 1921[1907].

Janet, Pierre. *L'Automatisme Psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Felix Alcan, 1889.

Janet, Pierre. *Der Geisteszustand der Hysterischen: die psychischen Stigmata*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1894.

Jones, Ernest. « The God Complex ». In *Essays in Applied Psychoanalysis. Vol. II.* Ed. By Ernest Jones. London: The Hogarth Press Ltd, 1951 [1913].

Kant, Immanuel. *Theoretische Philosophie. Textausgabe und Kommentar. Band I: Kritik der reinen Vernunft.* von Georg Mohr neu edierte und kommentierte Ausg. zum Kant-Jubiläum. Frankfurt : Suhrkamp, 2004.

Kerner, Justinus. *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen, und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsre.* 2 Bde. Tübingen & Stuttgart: Cotta, 1829.

Kraepelin, Emil. *Psychiatrie: Ein Lehrbuch für Studierende und Aerzte.* Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1896.

Kraepelin, Emil. *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Aerzte.* 6. Auflage, Leipzig J. A. Barth, 1899.

Krafft-Ebing, Richard von. *Lehrbuch der Psychiatrie. Auf klinischer Grundlage, für praktische Ärzte und Studierende* (5è ed.). Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1893.

Lévi, Éliphas, *Dogme et Rituel de la haute magie (1854-1861), Histoire de la magie (1859), La clef des grands mystères (1859) : Secrets de la magie.* Paris : Robert Laffont, « Bouquins », 2000.

Locke, John. *Two Treatises of Government.* London: Awnsham Churchill, 1690.

Loewenfeld, L. « Über hysterische Schlafzustände, deren Beziehungen zur Hypnose und zur Grande hystérie ». *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 22: 715-738, 1891.

Loewenfeld, L. « Über hysterische Schlafzustände, deren Beziehungen zur Hypnose und zur Grande hystérie ». *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 23: 40-69, 1892.

Loewenfeld, L. *Der Hypnotismus. Handbuch der Lehre von der Hypnose und der Suggestion. Mit besond. Berücksichtigung ihrer Bedeutung für Medicin und Rechtspflege.* Wiesbaden: J.F. Bergmann, 1901.

Luther, Martin. *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Standardausgabe mit Apokryphen.* Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

Mann, Thomas. *Doktor Faustus.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2012.

Maury, Alfred. *Le Sommeil et les Rêves. Études sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent.* Paris: Didier et Cie, 1861.

Metzner, Ralph. *The Unfolding Self: Varieties of Transformative Experience.* Ross: Pioneer Imprints, 2010.

Meyrink, Gustav, *Das Grüne Gesicht.* In *Gesammelte Werke, zweiter Band.* Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917.

Meyrink, Gustav. *Der weiße Dominikaner. Aus dem Tagebuch eines Unsichtbaren.* Berlin: Holzinger, 2016.

Moser, Fanny. *Spuk. Ein Rätsel der Menschheit.* Berlin: S. Fischer, 1985.

Myers, F.W.H. « Automatic Writing or the rationale of the planchette ». *Contemporary Review* 47: 233-249, 1885.

Nietzsche, Friedrich W. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.* Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeltzner, 1878.

Nietzsche, Friedrich W. *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen.* Chemnitz: E. Schmeitzner, 1883.

Nietzsche, Friedrich W. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.* Leipzig: C.G. Naumann, 1886.

Nietzsche, Friedrich W. *Die Fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: E.W. Fritsch, 1887.

Nietzsche, Friedrich W. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1889.

Osho. *Enlightenment is Your Nature: The Fundamental Difference Between Psychology, Therapy, and Meditation*. London: Watkins, 2017.

Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.

Pannwitz, Rudolf. *Die Krisis der europäischen Kultur*. Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1917.

Papus (Gérard Encausse). *Traité méthodique de magie pratique* (posthume, 1924), Saint-Jean-de-Braye : Dangles, 1999.

Paracelse. *De la magie*. Étude et textes choisis par Lucien Braun, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998.

Perry, John Weir. *The Self in Psychotic Process. Its symbolization in schizophrenia*. Whitefish: Literary Licensing LLC, 2011.

Pessoa, Fernando. *Le Livre de l'Intranquilité de Bernardo Soares*. Édition intégrale. Christian Bourgeois éditeur, 1999.

Pick, A. « Über pathologische Träumerei und ihre Beziehung zur Hysterie ». In *Jahrbücher für Psychiatrie*. Bd. XIV. Heft 3, 1896.

Platon, *La République*. In *Œuvres Complètes, Tome I*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1940.

Prince, Morton. « An Experimental Study of Visions ». *Journal of the Boston Society of Medical Sciences*, Vol. III No.3, 1898.

Ribot, Théodule. *Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien*. Berlin: Reimer, 1894.

Richet, Charles. « La Suggestion Mentale et le Calcul des Probabilités ». *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 18:609, 1884.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1819.

Schreber, Daniel Paul. *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: „Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihren erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden?“* Leipzig: Mutze, 1903.

Schubert, G.H. von. *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden: Arnold, 1808.

Schucman, Helen. *A Course in Miracles*. Foundation for Inner Peace, 2007.

Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Vienne, Munich: Verlag C. H. Beck, 1918-1923.

Steiner, Rudolf. *Aus der Akasha-Chronik*. Marie Steiner (ed.), Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1939.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Tomberg, Valentin. *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du tarot*. (Publié anonymement), Paris: Aubier, 1992.

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*, München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1919.

Wolff, Toni. « Strukturformen der weiblichen Psyche ». *Der Psychologe*, Heft 7/8, Band III, 1951. Dr. phil. G.H. Graber (ed.), Bern, 1951.

Yeats, W. B. *A Vision: The Revised 1937 Version*, Dans *Collected Works of W. B. Yeats, Volume XIV*. Catherine E. Paul, Margaret Mills Harper (eds.), New York: Scribner, 2015.

Bibliographie de littérature secondaire

Agnel, Aimé. « Jung et le phénomène religieux ». *Imaginaire & Inconscient* 2003/3 (no 11), p.49-61.

Atwood, Georges E., Stolorow, Robert D. « Metapsychology, reification and the representational world of C. G. Jung. » *International Review of Psycho-Analysis*, 4 (2), 1977, p.197-214.

Baier, Karl. « *Das Rote Buch* im Kontext Europäischer Spiritualitätsgeschichte. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.) 2011, p.13-40.

Bair, Deirdre. *Jung. A biography*. Boston: Little Brown, 2003.

Barlösius, Eva. *Natürgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*. Frankfurt am Main : Campus, 1997.

Baumann, Günter, « 'Es geht bis aufs Blut und tut weh. Aber es fördert ...' Hermann Hesse und die Psychologie C. G. Jungs ». *Hesse Page Journal*, Vol. III, Nr. 2 ; 2001 (13 pp.).

[<http://www.gss.ucsb.edu/projects/hesse/papers/baumann3.pdf>]

Becher, Hubert. « Die Religiosität und die ‚Mystik‘ Rainer Maria Rilkes. » *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (19). 1944, p.95-107.

Benoît-Dusauso, Annick ; Fontaine, Guy (dir.). *Lettres européennes : Manuel universitaire d'histoire de la littérature européenne*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur, 2007.

Bernet, Brigitta. *Schizophrenie. Entstehung und Entwicklung eines psychiatrischen Krankheitsbildes um 1900*. Zurich: Chronos Verlag, 2013.

Bihl, Wolfdieter. *Der Erste Weltkrieg 1914–1918: Chronik – Daten – Fakten*. Wien: Böhlau, 2010.

Binder, Hartmut. *Gustav Meyrink : ein Leben im Bann der Magie*. Prag: Vitalis, 2009.

Bishop, Paul. « The Jung/Förster-Nietzsche Correspondence. » *German Life and Letters*, 46, 1993, p.319-330.

Bishop, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995.

Bishop, Paul. *Jung in Contexts*. London and New York: Routledge, 1999.

Bishop, Paul. « Jung looking at the stars: chaos, cosmos and archetype. » *International Journal of Jungian Studies* 1, no. 1 (March 2009), p.12-24.

Bishop, Paul. « Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahnsinn, Übersinn. Selbst- und Gottesvorstellungen im *Roten Buch* von C. G. Jung. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.135-152.

Bishop, Paul. « Jung's *Red Book* and its relation to aspects of German Idealism. » *Journal of Analytical Psychology* 57, 2012, p.335-363.

Bishop, Paul. « Jung and the quest for beauty: *The Red Book* in relation to German classicism ». In *The Red Book: Reflections on C.G. Jung's Liber Novus*. Thomas Kirsch, George Hogenson (eds.), London and New York: Routledge, 2013.

Bishop, Paul. *Carl Jung*. London, Reaktion Books, 2014.

Bishop, Paul. « 'Natur und Kunst, Sie scheinen sich zu fliehen, / Und haben sich – im *Roten Buch?* – gefunden.' » *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014, p.99-113.

Bishop, Paul. « Eine Kathedrale des Geistes ? Spiritualität und Ästhetik in Jungs *Rotem Buch*. » *Analytische Psychologie*, 47(186), (2016), p.431-452.

Bishop, Paul. « In a World That Has Gone Mad, Is What We Really Need... A Red Book? Plato, Goethe, Schelling, Nietzsche, and Jung ». In : Murray Stein/ Thomas Arzt (eds.): *Jung's Red Book for Our Time. Searching for Soul under Postmodern Conditions*. Asheville, North Carolina: Chiron Publications, vol. 1, 2017, p. 125-144.

Bonardel, Françoise. « Lecture jungienne du malaise dans la culture ». *Recherches Germaniques, Hors Série 9 – Carl Gustav Jung (1875-1961). Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2014, p.135 pp.

Bonardel, Françoise. *Jung et la Gnose*, Paris: Pierre Guillaume de Roux, 2017.

Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Borch-Jacobsen, Mikkel; Shamdasani, Sonu. *Le dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*. Paris : Empêcheurs de tourner en rond, 2006.

Brasseur, Emmanuel « Du *Livre Rouge* à Etty Hillesum, ou l'Amour comme pierre des philosophes. Masculin et féminin psychologiques dans le processus d'individuation ». In

Danger et nécessité de l'individuation. IXe Colloque de Bruxelles. Belgien: Esperluète/L'Arbre Soleil, 2015, p.201-271.

Brome, Vincent. *Jung: Man and Myth.* London: Macmillan; New York: Atheneum, 1978.

Cambray, Joseph. « L'influence d'Ernst Haeckel dans *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.41-60.

Carberg, Joan S. « 'A Vision' by William Butler Yeats ». *Daedalus Vol. 103*, No. 1, Twentieth-Century Classics Revisited (Winter, 1974), pp. 141-156.

Carotenuto, Aldo. *A Secret Symmetry: Sabina Spielrein Between Jung and Freud – The Untold Story of the Woman Who Changed the Early History of Psychoanalysis*, trad. A Pomerans, J. Shepley and K. Winston. London: Routledge, 1984.

Carotenuto, Aldo. *A Secret Symmetry: Sabina Spielrein Between Jung and Freud*, New York, Pantheon Books, 1982.

Casement, Ann. *Carl Gustav Jung*, London: Sage Publications ; New Delhi: Thousand Oaks, 2001.

Cersowsky, Peter. *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts : Unters. zum Strukturwandel des Genres, seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zur Tradition der "schwarzen Romantik" insbes. bei Gustav Meyrink, Alfred Kubin und Franz Kafka.* München: Fink, 1983.

Charet, Francis Xavier. *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology.* Albany : State University of New York Press, 1993.

Choné, Aurélie. *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident – Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940).* Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2009.

Daniélou, Jean. *L'Église des premiers temps, des origines à la fin du IIIe s.* Tours : Points Histoire, 1999.

Delaigue, Chrystel. « Jung et la métaphysique: entre être et non-être. » *Revue de Psychologie analytique* 3 (2014/1), p.135-149.

Delaigue, Chrystel. *Jung, Platon : quand le psychologue sort de la caverne.* Paris: Le Martin Pêcheur/ Domaine jungien, 2016.

Van Der Post, Laurens. *Jung and the Story of Our Time.* New York: Pantheon Books/RandomHouse, 1975.

Van Der Post, Laurens. *Jung and the History of Our Time.* London: The Hogart Press, 1976.

Dolparadorn, Suwana. *Le silence dans l'œuvre de Georges Perec.* Thèse de doctorat soutenue à Sorbonne Université, 2019.

Domenici, Gaia. *Jung's Nietzsche. Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works.* London: Palgrave Macmillan, 2019.

Donn, Linda. *Freud and Jung : Years of Friendship, Years of Loss.* New York: Charles Scribner's Sons, 1988.

Douglas, Claire. « Christiana Morgan's visions reconsidered: a look behind the Vision Seminars. » *The San Francisco Jung Institute Library Journal* 8, 4 (1989), p.5-27.

Drob, Sanford. « Towards a Kabbalistic Psychology: C. G. Jung and the Jewish Foundations of Alchemy. » *Journal of Jungian Theory and Practice* 5, no. 2 (2003), p.77-100.

Drob, Sanford. « Jung's Kabbalistic Visions. » *Journal of Jungian Theory and Practice* 7, no. 1 (2005), p.33-54.

Drob, Sanford. *Reading the Red Book. An interpretative Guide to C. G. Jung's Liber Novus*, New Orleans: Spring Journal, 2012.

Dune, Claire. *Carl Jung Wounded Healer of the Soul: an Illustrated Biography*, London: Parabola Books, 2000.

Dupuy, Bernard, « Le ‚juste souffrant‘ d'Isaie 53 », *Pardès* 2002/1 N° 32-33, p.250-259.

Esselborn, Karl. « Neubeginn als Programm » In *Literatur in der Bundesrepublik Deutschland bis 1967*. Ludwig Fischer, Rolf Grimmiger (eds.): München, Wien: Carl Hanser, 1986, p.230–243.

Esselborn-Krumbiegel, Helga. *Hermann Hesse, Der Steppenwolf : Interpretation*. München: Oldenbourg, 1985.

Eissler, K. *Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Fontana Press, 1970.

Ellenberger, Henri F. « The story of Helene Preiswerk. A critical study with new documents. » *History of Psychiatry* 5, 1 (March 1991), p.41-52.

Ellenberger, Henri F. *Interview d'Aniela Jaffé, 22 août 1963*. (non publié), Centre Henri Ellenberger, Hôpital Sainte-Anne, Paris.

Ellenberger, Henri F. « La notion de maladie créatrice' ». *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*, Volume 3, Issue 1 June 1964, p.25-41

Elms, Alan C. *'The auntification of Jung.'* *Uncovering Lives: The Uneasy Alliance of Biography and Psychology*, New York: Oxford University Press, 1994, p.51-70.

Elms, Alan C. « Jung's lives. » *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 41, no 4 (Fall 2005), p.331-346.

Escamilla, Michael. *Bleuler, Jung, and the Creation of Schizophrenias*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2016.

Fach, Atmanspacher. « A structural-phenomenological typology of mind-matter correlations ». *Journal of Analytical Psychology*, 2013, p.58 pp.

Falzeder, Ernst. « Freud et Jung – Freudiens et Jungiens. » *Psychothérapies* 34(1), 2014, p.9-22.

Falzeder, Ernst. « Types of truth. Jung's philosophical roots. » *Jung Journal : Culture & Psyche* 10, 3, 2016, p.14-30.

Falzeder, Ernst. *Psychoanalytic Filiations: Mapping the Psychoanalytic Movement*. London and New York: Routledge, 2018.

Falzeder, Ernst. « Introduction to Volume 1 ». In Jung, Carl Gustav. *History of Modern Psychology. Lectures Delivered at ETH Zurich. Volume 1, 1933-1934*. Ernst Falzeder (ed.). Princeton: Princeton University Press, 2019.

Flasch, Kurt. *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Berlin, 2000.

Gaillard, Christian. « Le regard presbyte de C. G. Jung. » *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n°82 (printemps 1995), p.103-118.

Gaillard, Christian. « À propos de quelques illustrations du *Livre Rouge*. D'Izdubar à Job. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.61-88.

Gaillard, Christian. « Jung 1928, entre cour et jardin, la perspective. » *Cahiers jungiens de psychoanalyse* 134 (septembre 2011), p.159-164.

Gaillard, Christian. « Jung, Picasso et le bleu. » *Revue de psychologie analytique* 1, no. 1 (2013), p.33-73.

Giegerich, Wolfgang. « *Liber Novus*, that is, The New Bible. A first analysis of C. G. Jung's *Red Book*. » *Spring. A Journal of Archetype and Culture* 83 (2010), p.361-411.

Governatori, Luca. *Les Nuits de Jung. Mystique et psychologie du Livre Rouge*. Paris : Almore Editions, 2019.

Grabowsky-Hotamanidis, Anja. *Zur Bedeutung mystischer Denktraditionen im Werk von Hermann Broch*. Tübingen: Niemeyer, 1995.

Greene, Liz. *Jung's Studies in Astrology: Prophecy, Magic, and the Qualities of Time*. New York: Routledge, 2018.

Greene, Liz. *The Astrological World of Jung's 'Liber Novus'. Daimons, Gods, and the Planetary Journey*. New York: Routledge, 2018.

Hanegraaff, Wouter J. « The Great War of the Soul: Divine and Human Madness in Carl Gustav Jung's *Liber Novus* ». In *Religion und Wahnsinn um 1900: Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung. Religion and Madness Around 1900 : Between Pathology and Self-Empowerment*. (Greisiger, Schüler, van der Haven eds.), Baden-Baden : Ergon Verlag, 2017, p.101-138.

Hardtke, Thomas. « Der wahnsinnige Christus Redivivus – Pathologische Christusimitation in psychiatrischen und literarischen Texten der Jahrhundertwende ». In *Religion und Wahnsinn um 1900: zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung. Religion and Madness around 1900: Between Pathology and Self-Empowerment*. Greisiger, Schüler, van der Haven (eds), Baden Baden: Ergon Verlag, 2017.

Hardtke, Thomas. *Wahn, Glaube, Fiktion. Die Pathologie devianter Religiosität im medizinischen, religiösen und literarischen Diskurs seit 1800*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2018.

Harmsen, Theodor. *Der magische Schriftsteller Gustav Meyrink : seine Freunde und sein Werk ; beleuchtet anhand eines Rundgangs durch die Meyrink-Sammlung der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam, unter Verwendung weiterer Sammlungen*. Amsterdam: In de Pelikaan, 2009.

Healy, Nan Savage. *Toni Wolff & C. G. Jung: A Collaboration*. Los Angeles: Tiberius Press, 2017.

Hillman, James ; Sonu Shamdasani. *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*. New York: W. W. Norton & Company, 2013.

Hoeller, Stefan. *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*. Wheaton, 1982.

Humbert, Élie Georges. « Jung et l'interrogation religieuse. » *Cahiers de psychologie jungienne* 34, (3 e trimestre 1982), p.27-46.

Humbert, Élie Georges. *C. G. Jung*. Bruxelles: Éditions Universitaires, 1983.

Jahnke, Walter. *Hermann Hesse, Demian : ein er-lesener Roman*. Paderborn ; München: Schöningh, 1984.

Karlstetter, Klaus. *Das Bild des Jugendlichen in der deutschsprachigen Erzählliteratur der Zeit zwischen dem Ersten Weltkrieg (1918) und der Diktatur (1933) : Studien zu H. Hesses "Demian", J. Wassermanns "Christian Wahnschaffe", F. Werfels "Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig", J. Roths "Zipper und sein Vater", "Rechts und links", "Radetzky marsch" und H. Brochs "1888, Pasenow oder die Romantik"*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1980.

Kerr, John. *A Most Dangerous Method. The Story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*, 1993.

Kreis, Georg. *Insel der unsicheren Geborgenheit. Die Schweiz in den Kriegsjahren 1914–1918*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2014.

Lange, Marga. *Daseinsproblematik in Hermann Hesse's "Steppenwolf" : An existential interpretation*. Brisbane, Queensland: Univ. of Queensland, 1970.

Leonhard, Jörn. *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkrieges*. München: Verlag C.H. Beck, 2014.

Le Rider, Jacques. *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Liard, Véronique. « C. G. Jung et le malaise social dans le monde occidental. » *Sociétés* 82, no. 4 (2003), p.93-106.

Liard Véronique. *Carl Gustav Jung 'Kulturphilosoph'*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

Liard, Véronique. « Au commencement n'était pas le verbe. De l'importance de l'image dans le *Livre Rouge*. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.89-98.

Liard, Véronique. « Zeitgeist et 'Esprit des profondeurs' dans les images du *Livre Rouge*. » *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014, p.135-151.

Liard, Véronique. « *Le Livre Rouge* de C. G. Jung. L'expérience d'une nouvelle forme de spiritualité. » *Au plus profond de soi : quand le spirituel se fait intime*. S. Crinquand, P. Bravo (eds.), Louvain-la-Neuve : EME Éditions, 2015, p.72-86.

Liard, Véronique. « Carl Gustav Jung et Friedrich Hölderlin. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 144, (2), p.11-28.

Liebscher, Martin. *Libido, und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Basel: Schwabe, 2012.

Linse, Ulrich. *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*. Berlin : Siedler-Verlag, 1983.

Màdera, Romano. « Empirisme ou une philosophie pour l'âme ? Réflexions sur la pensée de C. G. Jung. » *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014, p.43-61.

Magnússon, Gísli. *Dichtung als Erfahrungsmetaphysik. Esoterische und okkultische Modernität bei R.M. Rilke*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2009.

Maier, Emanuel. « The Psychology of C.G. Jung in the Works of Hermann Hesse - An Abridgment ». [<http://hesse.projects.gss.ucsb.edu/papers/maier.pdf>], p.4.

Maillard, Christine. « L'idée d'un dépassement du christianisme dans l'œuvre de Carl Gustav Jung. Des *Sept Sermons aux Morts* (1916) à *Mysterium coniunctionis* (1955- 1956). » *Le Texte et l'Idée* 6, 1991, p.107-122.

Maillard, Christine. « Le divin et la féminité. À propos de la sophiologie de Carl Gustav Jung. » *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 72, 4 (1992), p.427-444.

Maillard, Christine. *Les Sept Sermons aux Morts. Du plérôme à l'Étoile*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993.

Maillard, Christine. « C. G. Jung et la pensée allemande. L'intégration de l'impensé : les *Sept Sermons aux Morts* (1916). » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 79 (1994), p.75- 88.

Maillard, Christine. « Fondation d'une psychologie sur des bases interculturelles: Vision et apport de l'Autre dans l'œuvre de C. G. Jung. » *Cahiers de psychologie analytique* 5 (1995), p.107-122.

Maillard, Christine. « L'apport de l'Inde à la pensée de Carl Gustav Jung. » In *L'Inde inspiratrice. Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX-XXe siècle)*, M. Hulin, Christine Maillard (eds.), Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1996, p.71-82.

Maillard, Christine. « Phénoménologie du psychisme et vision du réel chez C. G. Jung. » *Cahiers philosophiques de Strasbourg* (March 1996), p.71-82.

Maillard, Christine. « De la Nature de l'inconscient. Carl Gustav Jung et le paracelsisme. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 88 (printemps 1997), p.1-13.

Maillard, Christine. « Le rêve dans la psychologie analytique de Carl Gustav Jung. » *Cahiers de la FNEY*, 1er trim. 1998, p.125-144.

Maillard, Christine. « La fin des mondes divins, de Schiller à Jung. » *Cahiers de psychologie analytique* 8 (1998), p.3-14.

Maillard, Christine. « Présence de la mystique baroque dans l'œuvre de Carl Gustav Jung. » In *L'Homme baroque*. Jean-Marie Paul (dir.), Presses Universitaires de Nancy 1998, p.211-222.

Maillard, Christine. « Aion. Zur Vorstellung einer nachchristlichen Zeit im Spätwerk C. G. Jungs. » In *Endzeitstimmungen in der deutschen Literatur*. Hans-Jörg Knobloch, Helmut Koopman (eds.), Tübingen : Stauffenburg-Verlag 2001, p.135-145.

Maillard, Christine. « Autobiographie als persönlicher Mythos : C. G. Jungs 'Erinnerungen'. » In *Autobiographien als Zeitzeugen*. Hans-Jörg Knobloch, Manfred Misch (eds.) Tübingen : Stauffenburg-Verlag 2001, p.61-75.

Maillard, Christine. « 'Le livre de Madame Jaffé'. *Ma Vie* de C.G. Jung: remémoration, légitimation, monumentalisation. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 104 (automne 2002), p.79-97.

Maillard, Christine. « Structures triadiques et figures du tiers dans la pensée de Carl Gustav Jung. » In *Le Tiers dans tous ses états*. Laurence Dahan-Gaida (dir.), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p.17-29.

Maillard, Christine. « *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung, document autobiographique, document culturel. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.1-12.

Maillard, Christine. « La pensée de Carl Gustav Jung et les courants néo-gnostiques de la première moitié du XXe siècle. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.99- 116.

Maillard, Christine. « *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung dans le contexte de la crise de la connaissance et des valeurs des années 1910-1930. » *Recherches germaniques hors série 8. Art, sciences et psychologie: l'élaboration de la pensée de Carl Gustav Jung entre Fin de Siècle et Première Guerre mondiale. Autour du Livre Rouge (Das Rote Buch, 1914-1930)*, (Liard, Maillard, eds.), 2011, p.153-168.

Maillard, Christine. « 'La voie de l'à-venir'. Du discours prophétique dans le *Livre Rouge* de C. G. Jung. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 134 (September 2011), p.119-131.

Maillard, Christine. « 'Kâlî est Salomé et Salomé est mon âme'. La référence à l'Inde dans *Le Livre Rouge* (1914-1930) de Carl Gustav Jung et dans sa pensée psychologique des années 1910 et 1920. » In *Les Intellectuels européens et l'Inde au XXe siècle*. Christine Maillard, Rekha Rajan (dir.), Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, p.69-92.

Maillard, Christine ; Liard, Véronique. « Réévaluer l'oeuvre de Jung ? » *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014, p.1-5.

Maillard, Christine. « Herbert Silberer (1882-1923) et Carl Gustav Jung: genèse et enjeux d'une théorie de l'alchimie. » *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014, p.79- 97.

Maillard, Christine. « Crise des valeurs et crise du sujet : les personnages de médecins dans *Le Sortilège* (1936) de Hermann Broch». In : *Médecine, sciences de la vie et littérature en France et en Europe, de la Révolution à nos jours*, sous la direction de Lise Dumasy et Hélène Spengler, Volume 2 : *L'âme et le corps réinventés relectures de la dialectique esprit/matière au prisme de la médecine et de ses représentations littéraires en France et en Europe, de la Révolution à nos jours*, Genève, Librairie Droz, coll. « Histoire des Idées et Critique littéraire », 2014, p. 181-190.

Maillard, Christine. « *Le Livre Rouge* (1914-1930) de Carl Gustav Jung : individuation et discours sur l'éthique. » In *Danger et nécessité de l'individuation*, Noville-sur- Mehaigne, Maransart, Esperluète/L'Arbre Soleil, p.76-98.

Maillard, Christine. « L'Europe en crise dans les discours d'intellectuels de langue allemande dans le premier tiers du XXème siècle ». Cours de Master Recherche Allemand donné à l'Université de Strasbourg en 2015/2016 (Enseignement à distance) – non publié.

Maillard, Christine. *Au cœur du Livre Rouge. Les Sept Sermons aux Morts*. Paris: Imago, La Compagnie du Livre Rouge, 2017.

Maillard, Christine. « C.G. Jung's Subversive Christology in *The Red Book* and its Meaning for Our Times » In. *Jung's Red Book for Our Time: Searching for Soul Under Postmodern Conditions Volume 3*. Murray Stein and Thomas Arzt (eds.), Asheville: Chiron Publications, 2019, p.329-344.

Martini, Fritz. *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 19., neu bearbeitete Auflage. Stuttgart: Kröner, 1991.

Mechadani, Nadine. *Hermann Hesse auf der Couch : Freuds und Jungs Psychoanalyse und ihr Einfluss auf die Romane "Demian", "Siddhartha" und "Der Steppenwolf"*. Marburg: Tectum-Verl., 2008.

Melanson Steve. *Jung et la mystique*. Vannes: Sully, 2003.

Meredith-Owen, William. « Jung vu par Winnicott : destruction, créativité et inconscient non refoulé ». *Cahiers jungiens de psychanalyse* 135 (1) 2012, p.19-41.

Mileck, Joseph. *Hermann Hesse : Life and Art*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1978.

Mileck, Joseph. « Hermann Hesse and German Romanticism: An Evolving Relationship » *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 82, No. 2 (Apr., 1983)

Mommsen, Wolfgang J. (ed.). *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*. München, 1999.

Mookerjee, Ajit. *Kundalini: The Arousal of the Inner Energy*. Rochester: Destiny Books, 1986.

Myers, Steve. « The cryptomnesic origins of Jung's dream of the multi-storeyed house. » *Journal of Analytical Psychology* 54 (2009), p.513-531.

Neitzel, Sönke. *Blut und Eisen. Deutschland im Ersten Weltkrieg*. Zürich : Pendo Verlag, 2003.

Noll, Richard. « Jung the Leontocephalus. » *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* 53 (1992), p.12-60.

Noll, Richard. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

Noll, Richard. *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*, New York: Random House, 1997.

Pelletier, Nicole (dir.), *Crises et conscience de crise dans les pays de langue allemande (années vingt et trente)*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.

Peltier, Armelle Line. « *Le Livre Rouge* de Carl Gustav Jung : processus créateur et connaissances. » In *Limites de la créativité*. Delforge, Nicolas and Dörries, Matthias (dir.), Paris: Kimé, 2016, p.129-150.

Peltier, Armelle Line. *Une pensée créatrice en science. L'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung (1875-1961) à travers l'étude du Livre Rouge (1913-1930)*. Thèse d'épistémologie et d'histoire des sciences et des techniques, sous la codirection de Bernard Ancori et Christine Maillard. Soutenue en 2019 à l'Université de Strasbourg.

Pilard, Nathalie. *Jung and Intuition. On the Centrality and Variety of Forms of Intuition in Jung and Post-Jungians*, London: Karnac, 2015.

Pissarek, Markus. "Atomisierung der einstigen Ganzheit" - *Das literarische Frühwerk Hermann Brochs : Neuorientierung des literarischen Denkens im Kontext der modernen Physik und Psychoanalyse*. München: Meidenbauer, 2009.

Probst, Rudolf. « 'Im Zickzack zwischen Trieb und Geist...' Zur Entstehungsgeschichte von Hermann Hesses Steppenwolf-Roman » *Quarto Nr. 8, Zeitschrift des Schweizerischen Literaturarchivs*, 1997, p.69-80.

Rosfeld, Roman; Buomberger, Thomas. *14/18. Die Schweiz und der Grosse Krieg*. Baden: Hier und Jetzt Verlag, 2014.

Rötzer, Hans Gerd. *Geschichte der deutschen Literatur: Epochen, Autoren, Werke. 2.,* veränd. und erw. Auflage. Bamberg: Buchner, 2000.

Roudinesco, Élisabeth; Plon, Michel. *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris: Fayard, 1997.

Rowland, Susan. *C. G. Jung and the humanities*. New Orleans: Spring Journal Books, 2010.

Rowland, Susan. « Jung's cultural writing and Modern man in search of a soul (1933): spiral essays and performing symbols. » *International Journal of Jungian Studies* 2, no. 1 (March 2010), p.21-31.

Rowland, Susan. « Jung, Myth and Biography » *HARVEST: International Journal for Jungian Studies, Vol. 49, No.1.*, pp. 22-39, 2003.

Rürup, Reinhard. « Der ‚Geist von 1914‘. Kriegsbegeisterung und Ideologisierung des Krieges im Ersten Weltkrieg ». In *Ansichten vom Krieg. Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*. Bernd Hüppauf (ed.). Königstein/Taunus 1984, p.1–30.

Sandberg, Glenn Robert. *The genealogy of the Massenführer : Hermann Broch's Die Verzauberung as a religious novel*. Heidelberg: Winter, 1997.

Satinover, Jeffrey. « Jung's lost contribution to the dilemma of narcissism. » *Journal of the American Psychoanalytical Association* 34 (2) 1986, p.401–438.

Schaller, Quentin. *Die Bedeutung der Figur der Salome im Roten Buch (1914 - 1930) Carl Gustav Jungs. Lust – Liebe – Transzendenz*. Mémoire de Master 2 soutenu à l'Université de Strasbourg sous la direction de Christine Maillard, 2016.

Schneider, Uwe; Schumann, Andreas (eds.). *Der Krieg der Geister. Erster Weltkrieg und literarische Moderne*. Würzburg, 2000.

Schnell, Ralf. « Deutsche Literatur nach 1945. » In *Deutsche Literaturgeschichte*. 6. Aufl. Stuttgart/Weimar : Verlag J.B. Metzler, 2001, p.479–510.

Schöning, Matthias. *Versprengte Gemeinschaft. Kriegsroman und intellektuelle Mobilmachung in Deutschland 1914–33*. Göttingen, 2009.

Seagal, Robert A. « Jung as psychologist of religion and Jung as philosopher of religion. » *Journal of Analytical Psychology* 55, 3 (June 2010), p.361-384.

Seckendorff, Klaus von. *Hermann Hesses propagandistische Prosa : selbstzerstörerische Entfaltung als Botschaft in seinen Romanen vom "Demian" bis zum "Steppenwolf"*. Bonn: Bouvier, 1982.

Sedgwick, David. « Un rêve de Winnicott : réflexions sur Jung et Winnicott. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 129 (2) 2009, p.81-100.

Serina, Florent. « Saisir ‘le mal de l’âme européenne’ (introduction à C. G. Jung, “La psychologie de l’homme moderne”) (1928). » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 134 (septembre 2011), p.153-157.

Serina, Florent. « ‘La structure de l’âme’ de C. G. Jung (Genève, juin 1928). » *Revue de Psychologie Analytique* 1, 1 (2013), p.176-196.

Serina, Florent. « ‘J’ai eu connaissance par le journal’. Synchronicité et actualités. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 137 (2013), p.15-25.

Serina, Florent. « La question du rêve comme point de rupture entre l’École de Zurich et Sigmund Freud. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 138 (2013), p.21-40.

Serina, Florent. « Le cas Miss Miller, de Théodore Flournoy à Carl Gustav Jung. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 144 (2016), p.11-28.

Serina, Florent. *Carl Gustav Jung en France au XXe siècle. Histoire d’une réception*, thèse pour l’obtention du grade de docteur ès lettres, Faculté des lettres de l’Université de Lausanne – Institut Universitaire d’Histoire de la Médecine et de la Santé Publique, 2017.

Serina, Florent. « Rêver de C. G. Jung. Extraits des carnets de rêves d'Hélène Kiener. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 146 (2017), p.45-58.

Shamdasani, Sonu. « A Woman called Frank. » *Spring*, 50 (1990), p.26-56.

Shamdasani, Sonu. « Two Unknown Early Cases of Jung. » *Harvest* 38 (1992), p.38-43.

Shamdasani, Sonu. « Spielrein's associations: A newly identified word association protocol. » *Harvest: Journal for Jungian Studies* 39 (1993), p.164-168.

Shamdasani, Sonu. « Automatic writing and the discovery of the unconscious. » *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 54 (1993), p.100-131.

Shamdasani, Sonu. « Reading Jung Backwards? The Correspondence between Michael Fordham and Richard Hull Concerning 'the Type Problem in Poetry' in Jung's *Psychological Types*. » *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 55 (1994), p.110- 127.

Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions. » *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 57 (1995), p.115-137.

Shamdasani, Sonu. « De Genève à Zurich: Jung et la Suisse romande. » *Revue médicale de la Suisse romande* 116 (1996), p.917-922.

Shamdasani, Sonu. *Cult fictions. C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, London, New York: Routledge, 1998.

Shamdasani, Sonu. « The lost contributions of Maria Moltzer to analytical psychology: two unknown papers. » *Spring: Journal of Archetype and Culture* 64, p.103-120.

Shamdasani, Sonu. « Memories, dreams, omissions. » In *Jung in Contexts*, Bishop, Paul (ed.), London and New York: Routledge, 1999.

Shamdasani, Sonu. « The Magical Method that Works in the Dark. » *Journal of Jungian Theory and Practice*, V, 3, 2000, p.15-18.

Shamdasani, Sonu. « Misunderstanding Jung: the afterlife of legends. » *Journal of Analytical Psychology*, 45, 2000, p.459-472.

Shamdasani, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Shamdasani, Sonu. *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, London: Karnac, 2005.

Shamdasani, Sonu. « Modern psychology. » *Jung History I*, no. 1 (Spring 2005), p.8-11.

Shamdasani, Sonu. « Who is Jung's Philemon? An unpublished letter to Alice Raphael. » *Jung History 2*, no. 2 (Fall 2007), p.5-7.

Shamdasani, Sonu. « The incomplete works of Jung. » In *Who Owns Jung?* A. Casement (ed.), 2007, p.173-187.

Shamdasani, Sonu. « 'The boundless expanse': Jung's reflections on life and death. » *Quadrant: Journal of the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology* 38 (2008), p.9-32.

Shamdasani, Sonu. « Einleitung », In Jung, C.G., *Das Rote Buch. Liber Novus*. Hrsg und eingel. von Sonu Shamdasani, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2009.

Shamdasani, Sonu; Beebe, John. « Jung Becomes Jung: A Dialogue on *Liber Novus (The Red Book)*. » *Psychological Perspectives* 53 (2010), p.410-436.

Shamdasani, Sonu. *C. G. Jung, A Biography in Books*, New York, London: W. W. Norton & Company, 2012.

Shamdasani, Sonu. « Introduction : Jung, New York, 1912 », *C. G. Jung, Jung contra Freud. The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis*, Princeton : Princeton University Press, 2012, p.VII-XXI.

Shamdasani, Sonu. « After *Liber Novus*. » *Journal of Analytical Psychology* 57, (2012), p.364-377.

Shamdasani, Sonu. « Introduction ». In Jung, C.G., *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925 by C. G. Jung*. Bollingen Series XCIX, Revised Edition edited by Sonu Shamdasani. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.

Shamdasani, Sonu.. « 'S. W.' and C. G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity. » *History of Psychiatry* 26, 3 (2015), p.288-302.

Shamdasani, Sonu. « Descensus ad Infernos: la saison en enfer de C. G. Jung. » In *Danger et nécessité de l'individuation*, Noville-sur-Mehaigne, Maransart: Esperluète/L'Arbre Soleil, 2016, p.27-76.

Shamdasani, Sonu. « Des névroses à une nouvelle cure des âmes: C. G. Jung et la refonte du patient thérapeutique. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 146 (2017), p.7-28.

Smit, Frans. *Gustav Meyrink : auf der Suche nach dem Übersinnlichen*. München: Knauer, 1990.

Sorge, Giovanni. « Die Theorie der ‚Mana-Persönlichkeit‘ im Jungschen Werk Eine historisch-hermeneutische Perspektive » *Recherches germaniques hors-série 9. Carl Gustav Jung (1875-1961) Pour une réévaluation de l'œuvre*, (Liard, Maillard, eds.), 2014.

Spillmann, B.; Strubel, R. *C. G. Jung: Zerrissen zwischen Mythos und Wirklichkeit. Über die Folgen persönlicher und kollektiver Spaltung im tiefenpsychologischen Erbe*. Gießen : Psychosozial-Verlag, 2010.

Spitteler, Carl. *Unser Schweizer Standpunkt*. Pro Libro Verlag, 2009.

Stange, Sören. *Unentscheidbarkeiten : zum Nicht-Wissen in Literatur und Naturwissenschaft um 1928*. Paderborn: Fink, 2014.

Stein, Murray. « Of texts and contexts: reflections upon the publication of The Jung-White Letters. » *Journal of Analytical Psychology* 52 (2007), p.297-319.

Stein, Murray; Arzt, Thomas (eds.). *Jung`s Red Book For Our Time: Searching for Soul under Postmodern Conditions. Volume 1* (2017); *Volume 2* (2018); *Volume 3* (2019).

Steiner, Gustav. « Erinnerungen an Carl Gustav Jung aus der Studentenzeit ». *Basler Stadtbuch* 117-163. Basel: Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1965.

Stern, Paul J. C. *G. Jung: The Haunted Prophet*, New York: George Braziller, 1976, New York: Delta Book/Dell Publishing, 1977

Storr, Anthony. *C. G. Jung*. New York: Viking Press, 1973; London: Fontana/Collins, 1973.

Swain, Gladys; Gauchet, Marcel. *Dialogue avec l'insensé ; À la recherche d'une autre histoire de la folie*. Paris : Gallimard, 1994.

Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff. » *Jung History I*, no. 2 (Winter 2005-2006), p.11-15.

Swan, Wendy. « Tina Keller's analyses with C. G. Jung and Toni Wolff, 1915-1928. » *Journal of Analytical Psychology* 51, 5 (November 2006), p.493-511.

Swan, Wendy. *C. G. Jung and Active Imagination: a Case Study of Tina Keller*, Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2007.

Swan, Wendy. « C. G. Jung's Psychotherapeutic Technique of Active Imagination in Historical Context. » *Psychoanalysis and History* 10, no. 2 (2008), p.185-204.

Swan, Wendy. (éd.), *The Memoir of Tina Keller-Jenny. A Lifelong Confrontation with the Psychology of C. G. Jung*, New Orleans: Spring Journal Books, 2011.

Taylor, Eugene. « Jung and William James. » *Spring: A Journal for Archetypal Psychology and Jungian Thought* 20 (1980), p.157-169.

Taylor, Eugen. « The New Jung Scholarship. » *The Psychoanalytic Review* 83, (1996), p.547-568.

Traversi, Bruno. *Le corps inconscient et l'Âme du monde selon C. G. Jung et W. Pauli*. Paris: L'Harmattan, 2016.

Traversi, Bruno. « Le dévoilement du corps et le monde antérieur chez Jung et Pauli, ou les voies d'une alchimie moderne. » *Cahiers jungiens de psychanalyse* 144 (2016), p.11-28.

Vieljeux, Juliette ; Serina, Florent. *Bibliographie raisonnée des écrits de C. G. Jung en allemand, anglais et français*. Paris: Le Martin-Pêcheur / Domaine jungien, 2014.

Wagner-Egelhaaf, Martina. *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1989.

Wehr, Gerhard. *Carl Gustav Jung: Leben, Werk, Wirkung*, Munich: Kšsel Verlag 1985.

Wiegmann, Hermann. *Die deutsche Literatur des 20. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004.

Winnicott, D.W. « Memories, dreams, reflections by C.G. Jung », *International Journal of Psychoanalysis*, 45, 1964, p. 450-455.

Wolff, Uwe. *Demian, die Botschaft vom Selbst*. Bonn: Bouvier, 1979.

Wunenburger, Jean-Jacques. « Jung et l'école française de l'imaginaire: Gaston Bachelard et Gilbert Durand. » *Cahiers Gaston Bachelard* 13 (2015), 13-27.

Zumstein-Preiswerk, Stephanie. *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte der Helly Preiswerk*, Munich: Kindler Verlag. 1975.

Index des noms de personnes

A

Abraham, Karl 121
Abraxas 332, 348, 364, 371, 372, 398, 419
Adler, Alfred 120
Aksakow, Alexander 77
Andreas-Salome, Lou 106, 121
Aristote 20
Arzt, Thomas 262
Atmanspacher, Harald 32
Atwood, George 138
Avila, Thérèse d' 247, 267

B

Babette S. 97
Bailey, Alice 352, 354
Bair, Deirdre 33, 139
Barlösius, Eva 355
Baucis 295
Baumann, Günter 311, 312, 366
Becher, Hubert 392
Bennet, E.A. 123, 170
Bergson, Henri 123, 216, 218, 219, 221, 263, 264, 265, 279, 305, 450
Bernet, Brigitta 94
Besant, Annie 398
Binet, Alfred 90, 92
Bishop, Paul 20, 82, 144, 145, 358
Bleuler, Eugen 86, 95, 96, 97, 98, 100, 163, 192
Bonaparte, Marie 29
Borch-Jacobsen, Mikkel 116, 117, 120, 122, 142
Braun, Lucien 302
Breuer, Joseph 90, 368
Broch, Hermann 25, 310, 314, 315, 322, 325, 326, 329, 339, 340, 348, 352, 357, 367, 372, 374, 384, 392, 393, 394, 396, 406, 427, 437
Brome, Vincent 117

C

Cahen, Roland 38
Camus, Albert 283
Carberg, Joan S. 308
Carus, C.G. 77
Chambers, John 307
Char, René 361
Choné, Aurélie 360
Chouraqui, André 274
Le Christ 35, 117, 208, 214, 215, 216, 218, 225, 234, 235, 244, 250, 256, 261, 262, 264, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 290, 291, 292, 293, 296, 307, 321, 330, 352, 353, 354, 356, 358, 381
Corbin, Henry 213

de la Croix, Jean 208, 247, 267
Crookes, Sir William 78
Crowley, Aleister 302, 308

D

Dangwei, Zhou 13
Daniélou, Jean 256
de Fiori, Alessio 13
Demeter 370
Descartes, René 340
Dieterich, Albrecht 349
Dolparadorn, Suwanna 389
Domenici, Gaia 13
Dostoievski, Fiodor 367
Duprel, Carl 77
Dupuy, Bernard 274

E

Eckhart, Maître 188, 255, 290, 370, 375
Eissler, Kurt Robert 117
Eliade, Mircea 123, 124, 126, 128, 134, 169
Élie 109, 125, 138, 157, 158, 159, 161, 192, 193, 201, 206, 209, 211, 212, 214, 230, 231, 233, 234, 237, 258, 293, 296, 298, 299, 340, 371, 402, 424
Ellenberger, Henri F. 34, 84, 116, 120, 135, 136, 147, 148, 159, 166, 297, 308
Elms, Alan 117, 135, 136, 137, 138, 168
Encausse, Gérard (dit Papus) 302
Escamilla, Michael 95, 97
Eschenmayer, Carl August von 77
Esselborn, Karl 389
Ezechiel 216, 249

F

Faber, Augusta 33, 65
Fach, Wolfgang 32
Falzeder, Ernst 13, 30, 31, 106, 109, 118, 148
Faust 51, 83, 361, 362
Fenichel, Otto 139
Ferenczi, Sándor 98, 121
Flechsig, Paul 229
Flournoy, Théodore 89, 90, 112, 145
de Flüe, Nicolas 37, 239
Forel, August 90
Förster-Nietzsche, Elisabeth 82
Foucault, Michel 217
von Franz, Marie-Louise 136
Freud, Anna 29, 38
Freud, Sigmund 18, 21, 29, 38, 88, 90, 97, 98, 99, 106, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 136, 142, 145, 268, 281, 289, 368

Frey, Liliane 149

G

Gandhi, Mohandas Karamchand 360
Gauchet, Marcel 217
Goethe, Johann Wolfgang von 51, 83, 358, 359, 361, 362
Görres, Joseph 77
Greene, Liz 308, 347
Guénon, René 318

H

Hagen, F.W. 90
Hall, Stanley 98
Hannah, Barbara 63, 137, 138, 149, 150, 151, 160
Hans 170
Hardenberg, Friedrich von (dit) Novalis 361
Hauffe, Friederike 89
Hayem, Judith 231
Hayem, Monique 231
Healy, Nan Savage 150
Hecker, J.F.K. 90
Hegel, G.W.F. 32
Héraclite 74
Herbert, Josette 300
Hesse, Hermann 25, 310, 311, 312, 313, 318, 322, 323,
324, 339, 344, 348, 352, 359, 360, 366, 374, 379, 380,
382, 384, 392, 396, 399, 403, 405, 406, 419
Hillman, James 174, 176, 182, 389, 390, 395
Hitler, Adolf 343
Hobbes, Thomas 355
Hoffmann, E.T.A. 359
Hölderlin, Friedrich 133
Homère 101
Hurwitz-Eisner, Lena 28

I

Iagher, Matei 13
Isaïe 258, 259, 274
Izdubar 294, 295, 322, 371

J

Jacques (apôtre) 293
Jaffé, Aniela 17, 18, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 42, 43, 56, 59,
62, 63, 64, 71, 73, 85, 86, 123, 133, 135, 143, 145,
146, 149, 165, 166, 172, 181, 272, 299, 389, 447
James, William 82, 109, 145, 174, 264, 265, 305
Janet, Pierre 90, 100, 167
Jean (apôtre) 256, 293
Jean le Baptiste 370, 371, 372
Jones, Ernest 117
Jung, C.G. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,

74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 226, 227,
228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 289,
290, 291, 292, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 305, 306,
307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 319, 320, 323,
327, 328, 330, 332, 333, 337, 339, 340, 342, 343, 344,
345, 347, 348, 349, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 360,
362, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 377,
378, 380, 382, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 394,
395, 396, 397, 399, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 408,
409, 410, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 429,
432, 435, 439, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453

Jung, Emilie 42

Jung, Emma 121, 174, 179, 281

Jung, Johanna Gertrud 34

Jung, Paul Achilles 33, 47

K

Kant, Immanuel 33, 74, 75, 107, 279, 362

Kardec, Alan 77, 81

Keller, Tina 134, 149, 150, 170

Kempis, Thomas a 216, 218, 261, 264

Kerner, Justinus 77, 89

Knox, Ollie 13

Kraepelin, Emil 95, 96

Krafft-Ebing, Richard von 33, 85, 88

Krishnamurti, Jiddu 381

L

Lang, J.B. 160, 311, 312, 313, 323, 339, 348, 349, 359,
366, 387, 406

Lavielle, Catherine 14

Le Lay, Yves 17, 38

Lévi, Éliphas 302

Liard, Véronique 69

Liebscher, Martin 13

Linse, Ulrich 354

Locke, John 355

Loewenfeld, L. 90

Loyola, Ignatius de 169, 199

Luc (apôtre) 293
Luther, Martin 67

M

Maeder, Alphonse 126, 136, 147, 148, 149, 160
Magnússon, Gísli 392
Magus, Simon 307
Maier, Emanuel 313
Maillard, Christine 13, 17, 19, 44, 45, 123, 133, 135, 143,
146, 153, 203, 213, 214, 215, 220, 230, 242, 248, 249,
255, 261, 262, 275, 289, 295, 298, 300, 302, 305, 306,
307, 317, 318, 347, 363, 396, 447
Maillart, Olivier 318
Matthieu (apôtre) 293
Maury, Alfred 90
Meredith-Owen, William 135
Meyrink, Gustav 25, 307, 310, 315, 316, 322, 327, 328,
329, 330, 331, 335, 341, 344, 348, 352, 357, 359, 360,
363, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 380, 384, 388, 395,
396, 399, 409, 419, 422, 428
Mileck, Joseph 311, 359
Miss Miller 99, 100, 110, 111, 112, 114, 155, 158, 160,
177, 187, 267
Moïse 293
Möller, Horst 317
Moltzer, Maria 154, 160
Mookerjee, Ajit 361
Morgan, Christiana 53
Moser, Fanny 167
Moyi, Ma Ananda 300
Müller, Friedrich von 85
Musil, Robert 66, 67, 69, 392, 393
Myers, F.W.H. 90

N

Naplouse, Justin de 256
Niehus-Jung, Marianne 28
Nietzsche, Friedrich 82, 83, 84, 131, 133, 134, 185, 207,
208, 209, 214, 217, 224, 234, 235, 238, 249, 265, 324,
326, 329, 352, 358, 359, 361, 362, 363, 378, 426
Noll, Richard 117, 138

O

Oeri, Albert 77
Osho 195
Otto, Rudolf 29, 36, 39, 52, 67

P

Pannwitz, Rudolf 318
Paracelse 256, 302
Passavant, Johann Karl 77
Pauli, Wolfgang 397
Peltier, Armelle 13
Perry, J.W. 96

Pfister, Oskar 136
Phanês 251
Philémon 22, 142, 153, 161, 175, 212, 240, 245, 295,
299, 302, 304, 305, 306, 307, 337, 338, 352, 397, 419,
423, 424, 439, 451
Picasso, Pablo 231
Pick, A. 90
Pierre (apôtre) 293
Platon 336
Plon, Michel 121
Preiswerk, Emilie 33, 34, 43, 80
Preiswerk, Helene 34, 42, 43, 79, 80, 81, 83, 84, 89, 92,
158
Preiswerk, Louise 80
Preiswerk, Samuel 33, 80, 83
Prince, Morton 90
Priviero, Tommaso 13
Probst, Rudolf 312
Putnam, J.J. 120, 122, 137, 289

R

Reinhart, Georg 312
Ribot, Théodule 90
Richet, Charles 90
Riklin, Franz 28, 97, 126
Rilke, Rainer Maria 392
Roudinesco, Elisabeth 14, 121
Rousseau, J.J. 355
Rowland, Susan 146

S

Saint Augustin 185
Salomé 41, 125, 138, 157, 159, 193, 201, 209, 212, 214,
215, 230, 231, 233, 234, 258, 293, 295, 340, 370, 372,
397, 403, 409, 450
Sander, Daniel 38
Satinover, Jeffrey 139
Schiller, Friedrich von 67, 275
Schmid-Guisan, Hans 148, 152, 265
Schneider, Kurt 218, 429
Schopenhauer, Arthur 74, 75, 105, 362
Schreber, Daniel Paul 133, 229
Schubert, Gotthilf Heinrich von 180, 359
Schucman, Helen Cohn 307
Sedgwick, David 135
Sénèque 20
Serina, Florent 13
Shakespeare, William 211
Shamdasani, Sonu 13, 17, 33, 78, 80, 81, 85, 89, 90, 93,
103, 109, 111, 112, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 128, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 145, 160,
162, 170, 171, 174, 176, 182, 206, 224, 249, 264, 265,
347, 349, 389, 390, 395
Siegfried 120, 125, 127, 137, 182, 193, 271, 272, 278,
279, 286, 290, 382, 387

Silberer, Herbert 160
Smith, Helene 89
Sorge, Giovanni 299
Spengler, Oswald 318
Spillmann, B. 139
Staudenmaier, Ludwig 160
Stein, Murray 55, 64, 262, 432
Steiner, Gustav 81
Steiner, Rudolf 300, 360, 365
Stern, Paul 138, 139, 408
Stolorow, Robert 138
Strubel, R. 139
Swain, Gladys 217
Swan, Wendy 134, 150
Swedenborg, Emanuel 77

T

Tauber, Ignaz 174
Taylor, Charles 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 139, 446
Tomberg, Valentin 175, 275
Torabi, Josh 13

V

van der Post, Laurens 137

W

Wagner, Richard 363
Wagner-Egelhaaf, Martina 354, 391, 392
Wallace, Alfred Russell 78
Weber, Max 67, 68, 69, 325, 446
Wehr, Gerhard 120, 123, 138, 139
Wenger, Ruth 312
Wilhelm, Richard 169
Winnicott, D.W. 19, 135, 139
Winston, Clara 38
Winston, Richard 38
Wolff, Toni 41, 45, 134, 137, 138, 147, 149, 150, 160,
170, 174, 281
Wundt, Wilhelm 97

Y

Yeats, W.B. 307, 308

Z

Zinsstag, Emmy 80
Zola, Émile 166
Zöllner, J.K.F. 78
Zschokke, J.H.D. 43
Zumstein-Preiswerk, Stephanie 33, 34, 80, 81, 82, 83

Résumé

Cette thèse se concentre sur le discours *sur* la folie dans le *Livre Rouge* de C.G. Jung, tout en interrogeant les circonstances qui ont donné lieu à sa production. La biographie de Jung est étudiée pour cerner les ruptures et les continuités dans son vécu intérieur et extérieur jusqu'à la période de crise transcrite dans le *Livre Rouge* (1913-1930), puis est démontrée la non-scientificité des divers diagnostics faits à son encontre. L'étude de la narration du *Livre Rouge* donne lieu à l'établissement d'une typologie de la folie dans son discours, constituée de deux folies profanes et d'une folie dite « divine », cette dernière étant associée à la logique de transformation de la personnalité plus tard théorisée sous le terme d'individuation. Une relecture de la crise personnelle de Jung est ainsi proposée, indiquant que son expérience relèverait bien plutôt d'une souffrance inhérente au mouvement psychique qu'il décrit sous le terme de métanoïa et, intrinsèques à cette dernière, d'une quête religieuse et d'un vécu conscient de la fonction créatrice de l'inconscient. Une analyse littéraire comparative avec des productions d'auteurs contemporains de Jung, Hermann Hesse, Hermann Broch et Gustav Meyrink, démontre la présence de nombreuses similitudes significatives entre ces différents discours.

Mots-clés : littérature, psychologie, C.G. Jung, *Livre Rouge*, folie, crise, individuation, Fin-de-Siècle, souffrance, religion, inconscient, Hesse, Broch, Meyrink.

Résumé en anglais

This thesis focuses on the discourse on madness in C.G. Jung's *Red Book*, and questions the hypothesis of Jung's madness. The study of Jung's biography establishes the breaks and continuities in his inner life up to the period which is reflected in the *Red Book* (1913-1930), and the lack of scientific foundation of the various diagnoses made about him is demonstrated. The study of the *Red Book's* narrative leads to the establishment of a typology of madness, comprised of two profane madresses and one "divine madness" – the latter is linked to the logic of transformation of personality, which Jung later theorized as "individuation". A new reading of Jung's personal crisis is thus suggested, which shows that his experience was in reality an experience of suffering inherent to the psychical movement he later describes as "metanoïa" and an experience of religious quest and conscious living of the creative function of the unconscious. A literary comparative analysis with novels from authors contemporaneous with Jung, Hermann Hesse, Hermann Broch and Gustav Meyrink, shows the presence of a number of significant similarities between these different discourses.

Key-words: literature, psychology, C.G. Jung, Red Book, madness, crisis, individuation, Fin-de-Siècle, suffering, religion, unconscious, Hesse, Broch, Meyrink.