

Lecture jungienne des contes des frères Grimm :

Là où littérature, mythologie et psychologie se rencontrent

Isabelle-Luce Levasseur

**Département d'études allemandes
Université McGill, Montréal
Août 2004**

**Un mémoire soumis à la Faculté d'études supérieures et de recherche
en réalisation partielle des exigences pour le diplôme de
maîtrise ès arts**

© Isabelle-Luce Levasseur, 2004



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 0-494-12735-X
Our file *Notre référence*
ISBN: 0-494-12735-X

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

REMERCIEMENTS

Dès mes études de premier cycle en allemand, une formation plus poussée en littérature et la recherche approfondie d'un thème m'ont attirée, la passion des professeurs du Département de l'Université McGill étant contagieuse. Ce n'est toutefois qu'après un détour qui dura quelques années que je suis revenue compléter ce perfectionnement.

Tous les membres du Département d'études allemandes, par le biais de cours et de séminaires, m'ont inspirée à compléter ce travail de recherche. Je dois cependant remercier tout particulièrement mon directeur, le professeur Josef Schmidt, sans qui Carl G. Jung ne serait qu'un autre de ces « psys » qu'il est bon d'évoquer, qui sont trop souvent mal cités, et dont on ne connaît en fait jamais vraiment les théories. M. Schmidt a su, tout au long de mon parcours universitaire et plus particulièrement durant mes études de deuxième cycle, me faire confiance, respecter mon rythme et me soutenir à tous moments. En fait, cet homme est pour moi un mentor : il me guide aussi bien en ce qui a trait à l'enseignement qu'à tout autre aspect de la vie.

Je suis aussi très reconnaissante à mes collègues et amies : Helga Rudolf, qui m'a incitée à entreprendre ces études de maîtrise, et Sylvie Lafleur pour ses corrections et son regard critique. Merci aussi à mes condisciples du Département, car la souffrance, comme la curiosité, ça se partage!

Je ne pourrais oublier le support moral et les encouragements de mon mari et de ma mère.

SOMMAIRE

Dans ce mémoire, nous visons à démontrer qu'il est possible de lire, à travers les contes recueillis par les frères Grimm, l'histoire de la psyché humaine. Afin d'arriver à faire une telle démonstration, avons consulté les écrits de Carl Gustav Jung mais aussi de chercheurs provenant de disciplines variées telles l'anthropologie, la mythologie, le folklore et la sociologie. Dans le premier chapitre, nous exposons brièvement les principaux concepts de la théorie jungienne, particulièrement celui des archétypes. Dans le deuxième chapitre, nous présentons une revue de la littérature qui met en lumière les similitudes et les contrastes entre les contes de fées et les mythes, nous énumérons les différentes théories quant à l'origine des contes et nous faisons état des théories interprétatives similaires et opposées à celle de Jung, tout en les discutant. Finalement, nous proposons dans le troisième chapitre une analyse de type jungien de trois contes tirés des Kinder-und Hausmärchen.

ABSTRACT

In this master's thesis, we wish to demonstrate that it is possible to read the history of the human psyche through the fairy tales collected by the Grimm brothers. In order to make such a demonstration, we have consulted the works of Carl Gustav Jung, but also of scholars from various disciplines such as anthropology, mythology, folklore and sociology. In the first chapter we briefly expose the main concepts of the Jungian theory, particularly that of the archetypes. In the second chapter, we present a survey of secondary literature which sheds light on the similarities and contrasts between fairy tales and myths, we enumerate the different theories regarding the origin of tales and we state and discuss interpretative theories similar or opposed to Jung's. In the third chapter we finally propose a Jungian type analysis of three Grimm tales from the Kinder-und Hausmärchen.

ABSTRAKT

In dieser Magisterarbeit wird demonstriert, dass es möglich ist, durch Märchen, die von den Brüdern Grimm gesammelt wurden, die Geschichte der menschlichen Psyche zu entziffern. Um dies zu zeigen, habe ich die Werke von Carl Gustav Jung konsultiert, aber auch Forscher verwandter Fächer - wie Anthropologie, Mythologie, Volkskunde und Soziologie - eingesehen. Im ersten Kapitel führe ich kurz die Hauptkonzepte von Jung, ein, vor allem die Theorie der Archetypen. Im zweiten Kapitel stelle ich eine Übersicht der einschlägigen Literatur zum Thema dar, die einerseits Ähnlichkeiten und Kontraste von Märchen und Mythos bestimmt, und andererseits verschiedene Märchenursprungstheorien betrachtet, die entweder der Jungschen Theorie folgen oder gegensätzlich sind. Im dritten Kapitel folgt die Probe aufs Exempel: drei sehr verschiedenartige Märchen werden einer Jungschen Interpretation unterzogen.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	2
Sommaire	3
Abstract	3
Abstrakt	4
Table des matières	5
INTRODUCTION	7
CHAPITRE 1 : CARL GUSTAV JUNG ET LES THÉORIES DE L'INCONSCIENT COLLECTIF ET DES ARCHÉTYPES	10
1.1 L'inconscient, la conscience et l'inconscient collectif	11
1.2 L'importance des rêves	13
1.3 Les archétypes	14
1.3.1 Le Soi	17
1.3.2 Le Moi	18
1.3.3 L'animus	19
1.3.4 L'anima	21
1.3.5 L'ombre	23
1.4 Le processus d'individuation	25
CHAPITRE 2 : REVUE DE LA LITTÉRATURE – L'INCONSCIENT COLLECTIF ET LES CONTES DE FÉES	28
2.1 Les mythes et les contes de fées	28
2.1.1 Marie-Louise von Franz	31
2.1.2 Joseph Campbell	35

2.1.3	Max Lüthi	37
2.1.4	Antoine Faivre	39
2.1.5	Linda Dégh	41
2.2	Théories sur l'origine des contes	43
2.3	Théories interprétatives similaires à celle de Jung	47
2.3.1	Vladimir Propp et l'approche formaliste	47
2.3.2	Lutz Röhrich	50
2.3.3	Erich Fromm	52
2.3.4	Maria Tatar	55
2.3.5	Alan Dundes	57
2.4	Théories interprétatives opposées à celle de Jung	58
2.4.1	Sigmund Freud	58
2.4.2	Bruno Bettelheim	61
2.4.3	Jack Zipes	64
2.5	Méthode d'interprétation jungienne	66
CHAPITRE 3 : ANALYSE JUNGienne DE CONTES DES FRÈRES GRIMM		68
3.1	<i>Jean-de-Fer</i> et l'interdépendance du Soi et du Moi	68
3.2	<i>Demoiselle Maleen</i> et l'intégration de l'ombre	75
3.3	<i>Jeannot et Margot</i> et l'assimilation de l'anima et de l'animus	81
CONCLUSION		92
BIBLIOGRAPHIE		95

INTRODUCTION

Lorsqu'en 1807 Wilhelm et Jacob Grimm entreprennent de recueillir des contes, leur but premier est de sauvegarder un patrimoine oral qui risque de se perdre. Ils espèrent aussi redonner aux Allemands une fierté nationale et à cet effet tentent de plusieurs manières d'insuffler à ces contes des caractéristiques bien allemandes. Ce projet, typiquement romantique, s'inscrit dans une démarche répandue à l'époque et qui vise à forger un « esprit allemand » chez la population par le biais, entre autres, de transcriptions de chants traditionnels ou des légendes, ou encore à uniformiser l'emploi de la langue par l'élaboration d'un tout nouveau dictionnaire allemand. Or, nous savons aujourd'hui que ces contes que l'on appelle « les contes des frères Grimm » n'appartiennent pas à une tradition orale purement allemande mais qu'on les retrouve plutôt tout autour du globe dans des versions plus ou moins semblables.

Près d'un siècle plus tard, le psychiatre Carl Gustav Jung voit dans l'interprétation des rêves de Sigmund Freud une approche de l'inconscient à laquelle il adhère. Après être devenu disciple de Freud et avoir vécu avec lui une amitié intense, les deux hommes se séparent, étant en désaccord au sujet de certaines théories. Mais c'est grâce à sa définition de l'inconscient collectif que Jung se démarque de ses prédécesseurs comme de ses contemporains. Il voit dans cet inconscient une possibilité pour l'Homme de se situer par rapport à ses ancêtres non seulement dans une période ou un espace limités, mais bien de pouvoir trouver sa place dans un continuum commun à tous. C'est ici que les contes de fées entrent en jeu : Jung a assez peu écrit à leur sujet, mais il les associe aux rêves et aux mythes qu'il perçoit aussi comme étant intemporels.

Dans ce mémoire, nous visons à démontrer qu'il est possible de lire, à travers les contes recueillis par les frères Grimm, l'histoire de la psyché humaine. Afin d'arriver à faire une telle démonstration, nous devons tenter de trouver réponse à de nombreuses questions : pourquoi les contes racontent-ils souvent les mêmes histoires? Comment se fait-il qu'on relève de nombreux éléments mythologiques dans les contes de fées? Pourquoi les héros sont-ils souvent stéréotypés? Comment peut-on expliquer que des contes de fées de pays et d'époques différents soient si semblables? Quel rôle la psychologie vient-elle jouer dans l'occurrence des motifs des contes?

Pour ce faire, nous avons choisi de baser nos recherches premièrement sur les contes eux-mêmes, les Kinder-und Hausmärchen des frères Grimm, ainsi que sur un ouvrage de Jung dans lequel il synthétise les aspects principaux de toutes ses recherches et qui est intitulé L'Homme et ses symboles. Deuxièmement, nous avons veillé à ce que notre approche ne soit pas uniquement psychanalytique et avons consulté les écrits de chercheurs provenant de disciplines variées. C'est ainsi qu'outre la psychologie, l'anthropologie, la critique littéraire, la mythologie, l'ethnologie, le folklore et la sociologie viennent éclairer les éléments de réponse que nous proposons.

Pour ce qui est de la structure de ce mémoire, nous avons cru bon d'amorcer notre démonstration en fournissant un résumé des principales composantes de la théorie jungienne. Ainsi, nous définissons brièvement ses concepts du conscient, de l'inconscient et de l'inconscient collectif, nous expliquons l'importance qu'il attribue aux rêves et nous exposons les archétypes principaux que l'on retrouve dans son approche ainsi que le processus d'individuation. Ce premier chapitre vise à faciliter la lecture des chapitres subséquents. Dans le deuxième chapitre, nous présentons une revue de la

littérature qui met en lumière les similitudes et les contrastes entre les contes de fées et les mythes, nous énumérons les différentes théories quant à l'origine des contes et nous faisons état des théories interprétatives similaires et opposées à celle de Jung, tout en les discutant. Finalement, nous proposons dans le troisième chapitre une analyse de type jungien de trois contes tirés des Kinder-und Hausmärchen, analyse qui englobe les notions et concepts cités dans les deux chapitres précédents.

C'est en tentant de prouver que malgré leurs différences et contrairement à ce qu'ils désirent, les hommes relèvent tous inconsciemment d'une même matrice que Jung sonnait le glas de l'unicité de l'individu. Par contre, il offrait en échange la possibilité à l'homme de se sentir non pas en lutte constante contre la vie afin de survivre, mais bien en union avec elle, et par conséquent avec lui-même. Il propose à l'homme de retourner à la source, à la simplicité afin de se retrouver et c'est en analysant des textes que plusieurs considèrent simples, élémentaire, naïfs, voire enfantins, que l'on retrouve l'homme et sa psyché, source de principes universels.

L'interprétation psychologique est la façon moderne de raconter des histoires, car nous éprouvons toujours le même besoin d'elles et nous aspirons toujours au nouveau que donne la compréhension des images archétypiques. Nous savons que l'interprétation moderne est simplement « notre » mythe.¹

CHAPITRE 1 :

CARL GUSTAV JUNG ET LES THÉORIES DE L'INCONSCIENT COLLECTIF ET DES ARCHÉTYPES

Le but de cette recherche n'est pas d'analyser les contes afin de trouver leur origine géographique ou littéraire, mais au contraire d'y découvrir, malgré toutes les modifications que les frères Grimm y ont apportées et les nombreuses recherches quant à leurs sources², des mythes originels que l'on retrouve non seulement dans les contes allemands des frères Grimm, mais de nombreux contes d'époques et de régions différentes; ces mythes que Jung appelle les archétypes que l'on retrouve dans l'inconscient collectif.

Avant de faire une revue de la littérature ou de tenter une analyse des contes, nous nous attarderons dans ce premier chapitre à l'analyse de certains concepts jungiens, qui serviront de base à ce travail et seront d'ailleurs la clé des chapitres qui suivront.

¹ Marie-Louise von Franz, L'Interprétation des contes de fées. Traduction française de Francine Saint René Taillandier. 2^e édition revue et corrigée (Paris : La Fontaine de Pierre, 1980) 60.

² Voir les articles de Heinz Rölleke, Jack Zipes et Walter Scherf dans The Brothers Grimm and Folktale, Ed. James McGlathery (Chicago : University of Illinois Press, 1988).

1.1 L'inconscient, la conscience et l'inconscient collectif

Le concept ouvrant la voie à l'analyse psychanalytique est celui de l'inconscient, que Jung décrit comme consistant "... en une multitude de pensées, d'impressions, d'images temporairement oblitérées qui, bien qu'elles soient perdues pour notre esprit conscient continuent à l'influencer".³ Bien que cette brève définition semble opposer le concept d'inconscient à celui de la conscience, il n'en demeure pas moins que leur interaction est vitale pour tout individu: "Pour sauvegarder la stabilité mentale, et même la santé physiologique, il faut que la conscience et l'inconscient soient intégralement reliés, afin d'évoluer parallèlement".⁴ Mais selon Jung et son disciple Joseph L. Henderson⁵, l'homme moderne a évolué et continue d'évoluer en limitant de plus en plus le rôle de l'inconscient, le réduisant, par exemple, à une croyance ni convaincue ni convaincante en un être supérieur ou à toutes autres manifestations dites occultes, sans se soucier du rôle que cet inconscient pourrait jouer dans sa vie et l'aide qu'il pourrait lui apporter dans une meilleure compréhension de ses réactions dans certaines de ses activités quotidiennes. Ce règne de la conscience, contrairement à ce que l'homme moderne peut croire, est en quelque sorte une régression comparativement à la pensée de l'homme primitif qui, elle, unissait l'inconscient à la conscience :

³ Carl Gustav Jung, "Essai d'exploration de l'inconscient." L'Homme et ses symboles (Paris : Robert Laffont, 1964) 34. On retrouve aussi dans ses œuvres complètes une description de l'inconscient comme "étant formé de contenus oubliés ou refoulés", Carl Gustav Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious. Trans. R.F.C. Hull. Ed. Sir Herbert Read et al. 2nd Ed. Vol 9, Part 1 (Princeton : Princeton University Press, 1968) 42.

⁴ Jung, Essai d'exploration 52.

⁵ Joseph L. Henderson, "Les mythes primitifs de l'homme moderne." L'Homme et ses symboles. Trad. inconnu. Conçu et réalisé par Gustav C. Jung et M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé (1964; Paris : Robert Laffont, 1990).

Au fur et à mesure que la conscience s'est développée, elle a perdu contact avec une partie croissante de cette énergie psychique créatrice [propre à l'inconscient]. En sorte que l'activité mentale consciente n'a jamais connu cette activité mentale originelle. Mais il semble que ce que nous appelons l'inconscient ait conservé les caractéristiques qui appartiennent à l'esprit humain originel. C'est à ces caractéristiques que se réfèrent constamment les symboles oniriques, comme si l'inconscient cherchait à ressusciter tout ce dont l'esprit s'est libéré au cours de son évolution, les illusions, les fantasmes, les formes de pensées archaïques, les instincts fondamentaux, etc.⁶

Il semble donc que malgré la volonté qu'a l'homme moderne de vouloir restreindre l'importance de l'inconscient, ce dernier arrive à se faire entendre à travers les rêves, par exemple.

Jung a toutefois établi une différence entre le bagage personnel de l'individu, qui forme l'inconscient personnel, et ce qu'il considère comme faisant partie de la mémoire universelle et qu'il nomme « inconscient collectif » :

[The] deeper layer [of the unconscious] I call the *collective unconscious*. I have chosen the term "collective" because this part of the unconscious is not individual but universal; in contrast to the personal psyche, it has contents and modes of behaviour that are more or less the same everywhere and in all individuals. It is, in other words, identical in all men and thus constitutes a common psychic substrate of a suprapersonal nature which is present in every one of us.⁷

Jung poursuit sa définition de l'inconscient collectif en ajoutant que "contrairement aux contenus de l'inconscient personnel, ceux de l'inconscient collectif n'ont jamais été conscients ou acquis individuellement, mais qu'ils doivent leur existence à l'hérédité seule".⁸

⁶ Jung, Essai d'exploration 98.

⁷ Jung, Archetypes 3-4.

⁸ Jung, Archetypes 42. Cette traduction et les suivantes sont les nôtres.

1.2 L'importance des rêves

On peut donc se demander par quels moyens ces contenus hérités et inconscients refont surface et viennent habiter notre conscience. C'est en étudiant ses propres rêves et les rêves de ses patients, comme l'avait fait Freud, que Jung a élaboré sa théorie. Nous avons plus tôt brièvement mentionné les rêves et Jung en décrit la fonction générale comme étant "d'essayer de rétablir notre équilibre psychologique à l'aide d'un matériel onirique qui, d'une façon subtile, reconstitue l'équilibre total de notre psychisme tout entier".⁹ Bien que l'homme moderne soit de moins en moins réceptif à ce matériel inconscient, il n'est toutefois pas tout à fait dépossédé des contenus de l'inconscient collectif : "Heureusement, nous n'avons pas perdu ces couches instinctives fondamentales. Elles font à demeure, partie de l'inconscient, bien qu'elles ne puissent plus s'exprimer autrement que par le langage des images oniriques"¹⁰ et c'est donc en analysant ses rêves que l'homme découvre cet univers inconscient qu'il possède en lui-même sans le savoir; le matériel inconscient véhiculé par le langage onirique fait dès lors partie de sa conscience, il ne s'agit plus que de le déchiffrer.

À cet égard, le matériel onirique est en partie formé d'éléments personnels au rêveur, éléments qui trouvent une résonance dans son vécu. Mais il est aussi composé de matériel inconnu et c'est ce dernier, qui lui semble étranger, qui a poussé Jung à vouloir analyser davantage les rêves afin de pouvoir définir plus clairement sa théorie de l'inconscient collectif. Il fait notamment la précision suivante :

... il nous faut prendre en considération le fait (que Freud observa et commenta le premier) qu'on trouve dans le rêve des éléments qui ne sont

⁹ Jung, Essai d'exploration 49-50.

¹⁰ Jung, Essai d'exploration 52.

pas individuels, et ne peuvent être tirés de l'expérience personnelle du rêveur. Ces éléments ... sont ce que Freud appelle : les « résidus archaïques », des formes psychiques qu'aucun incident de la vie de l'individu ne peut expliquer, et qui semblent être innées, originelles, et constituer un héritage de l'esprit humain.¹¹

C'est d'ailleurs à partir des récits des rêves de leurs patients et des interprétations qu'ils ont pu en faire que Jung et ses partisans ont découvert qu'un nombre importants d'éléments universels contenus dans les rêves correspondaient à des mythes largement répandus mais dont l'origine est inconnue. Le rêveur, de son côté, n'avait pu faire le lien entre ce qui *a priori* lui semblait personnel – son rêve – et ce que l'inconscient collectif lui suggérait par le biais de ce même rêve. Il semble donc, selon cette théorie, que nous soyons tous liés par les mêmes traces de mémoire collective que nous communiquons l'inconscient collectif à travers nos rêves.

1.3 Les archétypes

Dans sa plus brève définition, l'archétype “est à la fois image et émotion, présentent simultanément”¹² et correspond aux « résidus archaïques » de Freud.¹³ Chez chacun, les archétypes représentent le contenu de l'inconscient collectif, mais bien que celui-ci soit le fruit d'un héritage commun, la signification de ces archétypes est personnelle à chaque individu : “ [les archétypes] sont des fragments de la vie même, des images qui font partie intégrante d'un individu vivant et ceci par le truchement des émotions. C'est pourquoi il est impossible de donner une interprétation arbitraire (ou

¹¹ Jung, Essai d'exploration 66.

¹² Jung, Essai d'exploration 96.

¹³ Jung les appelle aussi « images primordiales » Essai d'exploration 67.

universelle) d'un archétype. Il faut l'expliquer conformément à la situation psychologique totale de l'individu particulier qui l'utilise".¹⁴ De plus, à cette qualité évasive de sa définition s'ajoute un autre élément. Comme le note Jung, n'ayant rien de statique, les archétypes seraient "des éléments dynamiques qui se manifestent par des impulsions tout aussi spontanément que les instincts".¹⁵

Ce concept étant très difficile à définir, Jung a cru bon de le lier au vocabulaire d'autres disciplines et de l'associer au terme « motif » employé en mythologie, dans les domaines de la psychologie des primitifs et de la religion comparée¹⁶, rendant ainsi son concept plus facile à comprendre et donc moins rébarbatif. Adolf Bastian avait lui aussi émis une théorie semblable à celle de Jung selon laquelle, dans les mots de Marie-Louise von Franz "tous les thèmes mythologiques fondamentaux seraient les « pensées élémentaires » de l'humanité", en ajoutant que "... l'homme possède une réserve d'*Elementargedanken* qui n'émigrent pas mais sont innés en chaque individu".¹⁷ Von Franz compare cette théorie à celle de Jung ainsi : "Pour nous, par contre, l'archétype n'est pas seulement une « pensée élémentaire »; il est aussi une image poétique élémentaire, un phantasme, une émotion élémentaire, et même une pulsion élémentaire vers une action typique"¹⁸ ce qui ramène évidemment l'individu au centre du concept, faisant de lui non seulement le médium par lequel l'inconscient collectif atteint la conscience mais aussi le rendant en partie créateur de cet archétype qui ne peut voir le

¹⁴ Jung, Essai d'exploration 96.

¹⁵ Jung, Essai d'exploration 76.

¹⁶ Jung, Archetypes 42-43.

¹⁷ Von Franz, Interprétation 17-18.

¹⁸ Von Franz, Interprétation 18.

jour qu'à travers ses instincts, émotions et phantasmes, et en étant d'ailleurs l'être unique à partir duquel l'inconscient collectif et l'archétype sont interprétables.

De ce fait découle en partie la multitude de significations pouvant être attribuées aux archétypes : chaque individu lui donne une signification propre : "The discriminating intellect naturally keeps on trying to establish their singleness of meaning and thus misses the essential point: for what we can above all establish as the one thing consistent with their nature is their manifold meaning, their almost limitless wealth of reference, which makes any unilateral formulation impossible".¹⁹ Le deuxième élément qui fait foisonner la possibilité de significations des archétypes est le type de situation qu'ils tentent de représenter : "There are as many archetypes as there are typical situations in life. Endless repetition has engraved the experiences into our psychic constitution, not in the form of images filled with content, but at first only as *forms without content*, representing merely the possibility of a certain type of perception and action"²⁰, donc l'image et l'émotion de base, sans artifice ou détail, liées à une situation tirée de la vie quotidienne, et dans lesquelles toute autre situation similaire se reflétera.

L'interdépendance entre l'inconscient collectif et l'archétype est par ailleurs si complète que Marie-Louise von Franz définit ces deux concepts ainsi: "...chaque archétype est, dans son essence, l'un des aspects de l'inconscient collectif en même temps qu'il représente toujours la totalité de ce dernier...". De plus, "dans l'inconscient, tous les archétypes se contaminent les uns les autres".²¹ Leur étude spécifique devient par ce

¹⁹ Jung, Archetypes 38.

²⁰ Jung, Archetypes 48.

²¹ Von Franz, Interprétation 11, 26.

fait même très difficile mais n'est pas selon elle impossible. Toutefois, elle donnera toujours un aperçu plus large des contenus inconscients de l'individu : "Ce n'est que lorsque l'esprit conscient l'examine qu'un thème est sélectionné; c'est comme si l'on avait braqué un projecteur : tout dépend du point vers lequel on le dirige en premier, car on atteint, en quelque sorte, l'inconscient collectif dans son ensemble".²²

On peut finalement se demander à quoi peut servir l'étude de concepts si abstraits? Selon elle, "[les archétypes] déterminent les émotions [d'un individu], ses perspectives morales et mentales, influencent ses relations avec autrui et agissent ainsi sur toute sa destinée"²³ : cette explication ne peut fournir meilleure raison de s'attarder à comprendre de tels processus psychiques.

1.3.1 Le Soi

Le Soi est le premier archétype que nous décrivons car, aux yeux de Jung et de ses adeptes, c'est lui qui joue le rôle le plus important en étant " la totalité psychique de l'individu en même temps qu'il est aussi, paradoxalement, le centre régulateur de l'inconscient collectif"²⁴ vers lequel "toute la réalité psychique intérieure de l'individu est orientée...".²⁵ Dans le développement de la psyché personnelle, Marie-Louise von Franz avance que l' "on peut considérer le Soi comme un guide intérieur qui est distinct de la personnalité consciente, et qu'on ne peut saisir qu'à travers l'analyse de ses propres

²² Von Franz, Interprétation 26.

²³ Marie-Louise von Franz, "Le processus d'individuation." L'Homme et ses symboles. Trad. inconnu. Conçu et réalisé par Gustav C. Jung et M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé (1964; Paris : Robert Laffont, 1990) 304.

²⁴ Von Franz, Interprétation 11.

²⁵ Von Franz, "Le processus d'individuation" 202.

rêves. Et ces rêves nous le montrent comme le centre régulateur qui provoque une extension et une maturation croissante de la personnalité”.²⁶ Concrètement, le Soi représente “un renouveau de vie, un *élan vital* créateur, et une nouvelle orientation spirituelle grâce à laquelle tout déborde de vie et d’initiative”²⁷ et dans la vie quotidienne, si l’homme “suit les instructions de son inconscient, il peut en recevoir ce don qui permet à sa vie, jusque là ennuyeuse et morne, de se transformer en une aventure intérieure sans fin, pleine de possibilités créatrices”.²⁸

Il existe toutefois un aspect négatif du Soi²⁹ qui est symbolisé par des archétypes tels « l’ombre » que nous décrirons sous peu, mais il n’en demeure pas moins que “la fonction du symbole du Soi est d’unir les aspects sombres et lumineux de la psyché...”³⁰

1.3.2 Le Moi

Contrairement au Soi qui correspond au côté inconscient de la psyché, le Moi répond à son côté conscient et c’est à travers lui que l’inconscient, le Soi, peut se réaliser pleinement. C’est en fait lui qui filtre les contenus inconscients dans le but de permettre au Soi de s’épanouir. Ainsi, “tout se passe même comme si le Moi n’avait pas été créé par la nature pour suivre indéfiniment ses impulsions propres, mais pour contribuer à la

²⁶ Von Franz, “Le processus d’individuation” 162.

²⁷ Von Franz, “Le processus d’individuation” 199.

²⁸ Von Franz, “Le processus d’individuation” 199.

²⁹ “Le côté ténébreux du Soi représente le danger le plus grand, précisément parce que le Soi est la plus grande des forces psychiques. Il peut amener les gens à fabriquer des fantasmes mégalomaniaques, ou d’autres aussi illusoire dont ils seront « possédés »”, von Franz, “Le processus d’individuation” 216.

³⁰ Von Franz, Interprétation 198.

réalisation de la totalité de la psyché. C'est le Moi qui illumine le système entier, parce qu'il lui permet de devenir conscient, et donc de se réaliser".³¹

En termes temporels, "c'est lorsque l'enfant a atteint l'âge scolaire que son Moi se constitue, en même temps que commence le processus d'adaptation au monde extérieur".³² Émergeant ainsi du Soi, le Moi "doit constamment revenir en arrière pour rétablir sa relation avec le Soi, afin de conserver la santé psychique"³³, mais ce va-et-vient n'est pas spécifique à l'enfance mais bien caractéristique de tout rite d'initiation qui est, en termes concis, le passage de l'individu à une étape autre de sa vie et est généralement vu comme une renaissance. Selon Henderson, "les événements d'un caractère initiatique ne sont pas, bien entendu, limités à la psychologie de la jeunesse. Chaque phase de l'évolution de l'être humain s'accompagne de la répétition du conflit initial entre les exigences du Soi et celles du Moi"³⁴, qui idéalement se règlera en équilibrant ces exigences pour ainsi permettre à l'individu de s'épanouir dans cette étape précise de sa vie.

1.3.3 L'animus

La description la plus brève que l'on puisse donner de l'animus est la suivante : il représente l'élément masculin chez la femme qu'elle doit tenter d'apprivoiser et d'inclure dans sa vie. L'animus est "fondamentalement influencé par le père".³⁵ Dans les rêves

³¹ Von Franz, "Le processus d'individuation" 162.

³² Von Franz, "Le processus d'individuation" 165.

³³ Henderson, "Les mythes primitifs de l'homme moderne" 129.

³⁴ Henderson, "Les mythes primitifs de l'homme moderne" 131.

³⁵ Von Franz, "Le processus d'individuation" 189.

ainsi que dans toutes autres manifestations de l'inconscient, l'animus apparaît souvent sous la forme d'un personnage masculin qui représente alors "une conviction cachée et « sacrée » que l'on peut rarement contredire, car elle est d'ordinaire vraie, d'une vérité très générale".³⁶ L'animus peut toutefois se manifester de manière négative, "entraîner la femme hors de l'existence et tuer la vie en elle".³⁷ Ainsi, l'animus négatif peut agir sur la femme de sorte que d'une part "elle se sent torturée, coupée de toute participation à la vie et incapable de continuer à exister"³⁸ et d'autre part "la rendre très agressive [voire] masculine et dominatrice".³⁹

La solution résiderait dans une acceptation de l'animus :

La pression de l'animus peut l'amener [la femme] à une féminité plus profonde, moyennant qu'elle accepte le fait qu'elle est possédée par l'animus et qu'elle entreprenne quelque chose pour amener celui-ci dans la vie réelle. Si elle lui offre un champ d'action, c'est-à-dire si elle s'applique à un sujet d'étude ou à quelque travail « masculin », cela donne à l'animus une possibilité de vivre positivement. Du même coup, son sentiment se trouvera revivifié et elle pourra revenir à des activités dites « féminines »⁴⁰

tout en ayant mis à jour les aspects positifs de la personnalité masculine qu'elle ne possédait qu'inconsciemment. Ainsi l'animus "peut devenir un compagnon intérieur précieux, qui lui communiquera les qualités masculines d'initiative, de courage, d'objectivité, et de sagesse spirituelle"⁴¹ et feront de la femme un être plus complet.

³⁶ Von Franz, "Le processus d'individuation" 189.

³⁷ Von Franz, Interprétation 203.

³⁸ Von Franz, Interprétation 204.

³⁹ Von Franz, Interprétation 205.

⁴⁰ Von Franz, Interprétation 208.

⁴¹ Von Franz, "Le processus d'individuation" 194.

Selon Jung, il existe quatre stades de développement de l'animus, qui vont d'une représentation humaine très instinctive à une représentation spirituelle élevée :

Il apparaît d'abord comme la personnification de la simple force physique, par exemple sous les traits d'un athlète. Au stade suivant, il possède l'esprit d'initiative, et la capacité d'agir d'une façon organisée. Au troisième stade, l'animus devient le « verbe » et apparaît fréquemment sous les traits d'un professeur ou d'un prêtre. Finalement, dans sa quatrième manifestation l'animus est l'incarnation de la *Pensée*. À ce stade – le plus élevé – il est ... le médiateur de l'expérience religieuse qui donne un sens nouveau à la vie.⁴²

Étant donné que chacun de ces stades représente des caractéristiques d'évolution bien différentes, on peut concevoir qu'ils servent, chacun à sa manière, à guider la femme dans la direction qui lui permettra de mieux amener à la conscience cet élément masculin qu'elle possède.

1.3.4 L'anima

De son côté l'anima représente l'élément féminin chez l'homme et "est en général déterminé par la mère".⁴³ Contrairement à ce que l'on pourrait croire, une relation mère/fils positive peut avoir une influence négative sur la personnalité de l'homme. Selon Marie-Louise von Franz, "...soit que l'homme devienne efféminé, ou le jouet des femmes et aussi incapable de faire face aux difficultés de la vie. Une anima de cette sorte peut faire de l'homme un sentimental, le rendre susceptible comme une vieille fille, ou hypersensible..."⁴⁴ Par ailleurs, une relation mère/fils négative fera en sorte que "son

⁴² Von Franz, "Le processus d'individuation" 194.

⁴³ Von Franz, "Le processus d'individuation" 178.

⁴⁴ Von Franz, "Le processus d'individuation" 179.

anima s'exprimera par de l'irritabilité, des dépressions, de l'incertitude, une impression d'insécurité, de la susceptibilité. Si toutefois il est capable de surmonter ces tendances négatives, elles pourront au contraire servir à renforcer sa masculinité".⁴⁵ Tout comme pour la femme et son animus, l'homme doit apprendre à intégrer ce côté féminin à sa vie afin d'éviter d'être manipulé par un sentiment d'oppression féminine.⁴⁶

Les représentations inconscientes de l'anima surgissent souvent sous "une forme terrifiante"⁴⁷ voire même "dangereuse"⁴⁸: dans ce cas, "il importe de garder une certaine distance par rapport à l'inconscient; c'est pourquoi, à titre d'avertissement, celui-ci se manifeste comme un danger mortel".⁴⁹ Mais outre sa nature terrestre négative, l'anima serait, selon Jung, *l'archétype de la vie*.⁵⁰ Ce dernier décrit sa double nature ainsi : "...behind all her cruel sporting with human fate there lies something like a hidden purpose which seems to reflect a superior knowledge of life's laws. It is just the most unexpected, the most terrifying chaotic things which reveal a deeper meaning".⁵¹

Ce principe de vie est d'ailleurs très bien représenté dans les quatre stades de développement de l'anima à travers des éléments biologiques et spirituels vitaux :

Le premier pourrait être parfaitement symbolisé par Ève, qui représente des relations purement instinctuelles et biologiques. Le second est incarné par l'Hélène de Faust : elle personnifie le niveau romantique et esthétique,

⁴⁵ Von Franz, "Le processus d'individuation" 178.

⁴⁶ L'auteure affirme de plus qu'une répression de l'anima "résulte en une véritable mutilation psychique", von Franz, Interprétation 172.

⁴⁷ Von Franz, Interprétation 174.

⁴⁸ Von Franz, "Le processus d'individuation" 178.

⁴⁹ Von Franz, Interprétation 174.

⁵⁰ Jung, Archetypes 32.

⁵¹ Jung, Archetypes 31.

encore caractérisé cependant par des éléments sexuels. Le troisième pourrait être représenté par la Vierge Marie, une figure dans laquelle l'amour (Éros) atteint à l'altitude de la dévotion spirituelle. Le quatrième est la sagesse, qui transcende même la sainteté et la pureté, symbolisée entre autre par la Sulamite du Cantique des Cantiques. (Ce stade est rarement atteint dans le développement psychique de l'homme moderne...)⁵².

Jung semble donc opposer les archétypes typiquement masculin et féminin que sont l'animus et l'anima; l'un représentant la mort, l'autre la vie. Marie-Louise von Franz résume cette opposition ainsi : "L'homme, de par ses qualités primitives de chasseur et de guerrier, est conduit à tuer, et tout se passe comme si l'animus, étant masculin, partageait cette propension. La femme, au contraire, est au service de la vie, si bien que l'anima rattache l'homme à la vie".⁵³

En un mot, en assimilant leur contraire véhiculé par l'inconscient, l'homme et la femme se voient donc sur la voie de devenir des êtres psychologiquement complets.

1.3.5 L'ombre

L'ombre, tout comme les archétypes précédents, fait partie de notre personnalité psychique inconsciente. Jung la définit comme étant "le côté ténébreux de notre nature"⁵⁴, un côté qui "fait partie entière de notre personnalité au point de vouloir vivre d'une certaine manière avec elle".⁵⁵ Il est toutefois important de préciser que l'ombre ne reflète pas seulement le côté personnel de l'individu, constitué "par les attributs et les qualités

⁵² Von Franz, "Le processus d'individuation" 185.

⁵³ Von Franz, Interprétation 203.

⁵⁴ Jung, Essai d'exploration 85.

⁵⁵ Jung, Archetypes 20.

inconnus ou peu connus du Moi, qui font partie des aspects personnels de la psyché”⁵⁶ mais peut aussi refléter “des facteurs collectifs provenant d’une source qui se situe en dehors de la vie personnelle de l’individu”.⁵⁷

L’homme prend souvent conscience de son ombre dans ses relations avec autrui. Qu’elle surgisse dans un rêve ou dans toute autre manifestation de l’inconscient, “la fonction de l’ombre est de présenter le côté opposé du Moi et d’incarner précisément les traits de caractère que nous détestons le plus chez les autres”.⁵⁸ Mais même si un comportement précis chez autrui semble insupportable à l’homme, il n’en demeure pas moins que cet aspect-même pourrait lui être bénéfique, car il peut représenter un manque. D’ailleurs, si deux individus semblent représenter deux extrêmes, Marie-Louise von Franz affirme que chacun “aspire secrètement à rejoindre l’autre, car ce sont en réalité les deux faces complémentaires de l’*Anthropos*, « l’Homme Primordial »”⁵⁹, qui représentent “des valeurs nécessaires à la conscience”⁶⁰ de l’homme moderne.

Afin de pouvoir vivre en compagnie de son ombre mais que celle-ci ne jette pas, comme son nom l’indique, une ombre constante sur la personnalité consciente de l’individu, nous devons la considérer comme “tout être humain avec lequel nous vivons, auquel il nous faut quelquefois céder, quelquefois résister, qu’il nous faut aimer, selon les

⁵⁶ Von Franz, “Le processus d’individuation” 168.

⁵⁷ Von Franz, “Le processus d’individuation” 168.

⁵⁸ Von Franz, “Le processus d’individuation” 173. L’auteure précise d’ailleurs que “c’est plus particulièrement lorsqu’on est en contact avec des gens du même sexe qu’on se heurte à son ombre propre en même temps qu’à celle des autres. ...C’est pourquoi l’ombre, dans les rêves et les mythes, apparaît toujours sous la forme d’une personne du même sexe”, 169.

⁵⁹ Von Franz, *Interprétation* 169.

⁶⁰ Von Franz, “Le processus d’individuation” 170.

exigences de la situation. L'ombre ne devient hostile que si on l'ignore, ou si on la traite sans compréhension"⁶¹, ce qui revient à dire que tous les archétypes décrits ici doivent premièrement être reconnus par l'homme pour ensuite être intégrés à sa personnalité de manière à faire de lui un individu conscient du rôle que l'inconscient peut jouer dans ses activités quotidiennes conscientes pour améliorer sa destinée, ce qui caractérise en partie le processus d'individuation.

1.4 Le processus d'individuation

Comme nous l'avons précisé plus tôt, le Soi est le centre régulateur qui permet à l'homme de vivre une vie intérieure plus riche, et ce "par l'intégration de l'inconscient dans la conscience"⁶², modification psychique appelée « processus d'individuation ». De ce processus "une personnalité plus riche, plus mûre émerge progressivement, qui s'affirmant toujours davantage, devient apparente même pour autrui"⁶³, mais cette personnalité met aussi à jour "une nature humaine innée"⁶⁴ qui est personnelle à chaque individu.

Cette modification psychique n'est toutefois pas inconsciente; l'homme joue un rôle actif dans le développement de sa psyché : "[il] est indéniablement capable de participer consciemment à son propre développement. Il sent même que de temps à autre, il peut, par de libres décisions, y intervenir activement. C'est le processus

⁶¹ Von Franz, "Le processus d'individuation" 173.

⁶² Jung, Archetypes 40.

⁶³ Von Franz, "Le processus d'individuation" 161.

⁶⁴ Von Franz, "Le processus d'individuation" 162.

d'individuation dans le sens le plus étroit du mot".⁶⁵ Ce processus ne s'enclenche toutefois pas sans raison apparente; à sa source on trouve "une blessure infligée à la personnalité, et la souffrance qui l'accompagne"⁶⁶, ce qui peut en effet jeter de la lumière sur un des archétypes décrits plus haut, sur son aspect négatif, et ainsi pousser l'individu à comprendre sa douleur pour ensuite modifier son comportement. Face à cette douleur, Marie-Louise von Franz propose le traitement suivant : "une seule attitude semble donner un résultat : celle qui consiste à se tourner vers ces ténèbres qui progressivement vous environnent, sans préjugé, avec une naïveté totale, en essayant de découvrir leur fin cachée et la nature de leur sollicitation"⁶⁷. Le processus ainsi décrit semble aussi affligeant que la douleur qui a suscité son déclenchement, ce qui semble par contre normal : "le devoir que représente le processus d'individuation est souvent ressenti comme un lourd fardeau plutôt que comme un bienfait immédiat"⁶⁸ mais l'individu en sort plus fort, plus assuré, d'où son nom.⁶⁹ Suite à ces changements, ou plutôt à cette évolution, l'individu est plus autonome, moins dépendant des gens qui l'entourent, il sait qu'il peut dorénavant compter davantage sur lui-même. Ainsi, "le processus d'individuation consciemment réalisé change donc les relations humaines de l'individu. Les liens habituels, tels que la parenté, la communauté d'intérêt sont remplacés par un

⁶⁵ Von Franz, "Le processus d'individuation" 162.

⁶⁶ Von Franz, "Le processus d'individuation" 166.

⁶⁷ Von Franz, "Le processus d'individuation" 167.

⁶⁸ Von Franz, "Le processus d'individuation" 218.

⁶⁹ "...paradoxalement, l'individuation signifie aussi bien devenir plus individuel que plus généralement humain", von Franz Interprétation 169.

autre genre de solidarité, celle qui vient du Soi”⁷⁰ et ce renouveau génère une meilleure acceptation de soi et une relation avec soi-même plus sincère.

Comme nous l’avons vu, les archétypes sont difficilement dissociables les uns des autres. Certains de leurs aspects ont pour source l’inconscient collectif, d’autres aspects sont personnels à chaque individu. Jung et ses disciples ont soutenu que, bien que l’homme moderne se soit avec le temps distancié de son inconscient, il peut y accéder, et ce, en analysant entre autres ses rêves. Cette analyse le mènera à mieux se comprendre car il intégrera, par le biais de cette analyse personnelle, des aspects de sa personnalité qui jusque-là lui étaient inconnus parce qu’inconscients. Cette meilleure compréhension de soi, à laquelle il accédera à travers le processus d’individuation, fera de lui un homme plus complet, car il aura laissé des éléments inconscients importants pénétrer sa conscience.

Dans le chapitre qui suit, nous nous proposons d’explorer des textes exposant le rôle de l’inconscient collectif et des archétypes dans l’analyse des contes de fées et de voir comment certains chercheurs, qui ne sont pas jungiens, ont, malgré un vocabulaire et une approche différents, soulevé les mêmes questions et proposé des réponses similaires à celle que Jung et ses disciples ont présentées.

⁷⁰ Von Franz, “Le processus d’individuation” 221.

CHAPITRE 2 :

REVUE DE LA LITTÉRATURE – L'INCONSCIENT COLLECTIF ET LES CONTES DE FÉES

Le présent chapitre a pour but d'exposer l'état des recherches sur le conte du point de vue psychanalytique. Nous présenterons premièrement les perspectives de différents chercheurs influents relativement aux contes de fées et des liens qui les unissent aux mythes. Deuxièmement, nous proposerons un survol de quelques théories sur l'origine des contes. Viendront en troisième et quatrième parties un résumé des principales théories interprétatives similaires à celle de Jung ou lui étant opposées. Nous terminerons en présentant la méthode interprétative jungienne qui sera employée dans le troisième chapitre qui portera lui-même sur des interprétations de contes.

2.1 Les mythes et les contes de fées

Tout au cours de sa vie, Jung a essayé d'identifier le lien entre ce qui touche l'individu personnellement et ce qui chez l'individu le rapproche des sentiments collectifs de l'humanité : en d'autres mots, ce qui fait que l'Homme sente qu'il fait partie intégrante de la collectivité. Dans ses recherches sur les rêves, il a découvert "qu'on [y] trouve des images et des associations analogues aux idées, aux mythes et aux rites des primitifs"⁷¹ et qu'à partir de ce fait il est donc possible de croire que les rêves de l'homme moderne ne sont peut-être pas aussi différents de ceux de l'homme primitif, que le matériel onirique inconscient de ces hommes de différentes époques est similaire, sinon identique. Or, certaines de ces images qui meublent nos rêves nous touchent d'une façon souvent

⁷¹ Jung, Essai d'exploration 47.

difficile à comprendre. Pourquoi nous sentons-nous attirés par celles-ci, même si quelquefois nous n'arrivons pas à en comprendre le sens? À cela, Jung répond que ces images qu'il qualifie d'*historiques*

constituent un pont entre la manière dont nous exprimons notre pensée de façon consciente, et un mode d'expression plus primitif, plus coloré, plus imagé. De plus ce mode d'expression s'adresse directement à nos sentiments et à nos émotions. Ces associations historiques sont le lien entre l'univers rationnel de la conscience, et le monde de l'instinct.⁷²

Il semble donc clair que peu importe l'époque, les individus sont marqués par des événements qui s'inscrivent de la même manière dans leur inconscient et que, véhiculés par celui-ci, ces événements accèdent à la conscience à travers ces images rêvées. Cette similitude des vécus conscient et inconscient expliquerait alors l'émotion qui nous gagne lorsque nous sommes exposés par exemple à des écrits ou des œuvres visuelles qui appartiennent à d'autres âges ou sociétés : nous voyons en eux ce que nous vivons, ressentons ou pressentons aujourd'hui. D'ailleurs, on pourrait dire que ces images sont plus qu'historiques, elles sont intemporelles.

Les images que nous décrivons sont aussi appelées symboles. À leur sujet Jung écrit que

le symbole renvoie toujours à un contenu plus vaste que son sens immédiat et évident ... [et que parfois il] suggère quelque chose qui n'est pas encore connu. [Parmi les nombreux symboles] les plus importants ne sont pas individuels mais collectifs, à la fois dans leur nature et leur origine ... ils sont des manifestations involontaires, spontanées, qui ne doivent rien à l'invention délibérée.⁷³

⁷² Jung, Essai d'exploration 47.

⁷³ Jung, Essai d'exploration 55.

Nous reconnaissons ici une définition de l'archétype de l'inconscient collectif qui malgré ses nombreuses variantes gardera toujours, une fois démystifié, sa signification fondamentale.

Nous avons brièvement mentionné que certains écrits éveillent parfois en nous de très fortes émotions. Parmi ces écrits nous retrouvons les contes de fées et les mythes. Ces « histoires » merveilleuses ou mythologiques sont considérées par plusieurs, dont Jung, comme étant l'expression consciente de phénomènes psychiques universels, et c'est pour cette raison que leur public est constant. Chacun s'y retrouve et s'y reconnaît. Jung illustre bien ce point de vue lorsqu'il s'attarde à décrire les archétypes :

Another well-known expression of the archetypes is myth and fairytale. But here too we are dealing with forms that have received a specific stamp and have been handed down through long periods of time... [The] immediate manifestation [of archetypes], as we encounter it in dreams and visions, is much more individual, less understandable, and more naïve than in myths, for example... myths are first and foremost psychic phenomena that reveal the nature of the soul...⁷⁴

Nous verrons plus tard comment divers chercheurs différencient les contes de fées des mythes, mais pour l'instant notons la différence que Jung fait entre le caractère plus individuel des rêves et le caractère plus universel des mythes qui sont, selon lui, plus faciles à comprendre. La signification des archétypes représentés dans les mythes est peut-être plus facilement reconnaissable car il s'agit pour la plupart d'aventures auxquelles nous avons été exposés depuis notre plus jeune âge. Il n'en demeure pas moins que certains aspects des mythes nous sont inconnus ou ne correspondent à aucun événement de notre vie quotidienne, c'est pourquoi ils nous semblent parfois mystérieux. Par contre, cela n'exclut pas que ces mêmes aspects peuvent trouver une résonance dans

⁷⁴ Jung, *Archetypes* 5-6.

notre inconscient personnel. Cette résonance inconsciente ne sera peut-être jamais mise à jour par la conscience, mais un lien a été fait : celui qui unit l'individu à une collectivité qui le dépasse temporellement et géographiquement. À cet effet, Jung donne dans ses recherches sur le personnage du vieux sage dans les contes de fées⁷⁵ l'explication suivante : "In myths and fairytales, as in dreams, the psyche tells its own story, and the interplay of the archetypes is revealed in its natural setting as "formation, transformation/the eternal Mind's eternal recreation"."⁷⁶ Nous croyons donc que l'histoire propre de la psyché n'est pas une histoire individuelle, mais bien une histoire collective partagée par tous, car c'est bien de la psyché personnelle de tous que la psyché universelle est formée, créée, pour être transformée et recréée éternellement, d'ailleurs c'est ce qui permet à chacun de nous de pouvoir trouver notre propre place dans un espace psychologique conscient commun.

2.1.1 Marie-Louise von Franz

Proche collaboratrice de Jung, Marie-Louise von Franz distingue bien les contes de fées des mythes car ils correspondent selon elle à deux fonctions psychologiques bien distinctes. En premier lieu, voyons comment elle perçoit les contes de fées.

Dans un ouvrage très complet portant sur l'interprétation jungienne de contes de fées, elle affirme d'entrée de jeu que ces récits "expriment de façon extrêmement sobre et directe les processus psychiques de l'inconscient collectif"⁷⁷ mais ils décriraient tout

⁷⁵ Voir plus particulièrement les chapitres intitulés "The phenomenology of the Spirit in Fairytales" 207-254 et "Theriomorphic Spirit Symbolism in Fairytales" 230-242, Archetypes.

⁷⁶ Jung, Archetypes 208.

⁷⁷ Von Franz, Interprétation 9.

particulièrement le Soi, qui est “un facteur tellement complexe et significatif, si difficile à représenter sous tous ses différents aspects, que des centaines de contes et des milliers de versions sont nécessaires pour que ce facteur inconnu pénètre dans la conscience, sans pour autant que le thème en soit épuisé.”⁷⁸ Nous avons dans cette définition ce qui semble être, selon son auteure, une explication du nombre incommensurable de contes de fées. D’ailleurs, ce nombre s’explique aussi de la manière suivante : “les divers contes de fées offrent des esquisses générales des différentes phases de [la découverte du Soi]”⁷⁹ mais malgré toutes les versions différentes de contes, étant donné qu’elles tentent toujours d’explicitier un même phénomène psychique, “les thèmes de base n’ont pas beaucoup changé”⁸⁰ et ce, universellement.

De plus, étant donné que les phénomènes psychologiques ne sont pas issus d’une région géographique particulière, l’histoire qui les décrit est “coupée de ses racines, devient errante et acquiert davantage le caractère abstrait d’un conte de fées.”⁸¹ L’adjectif abstrait veut ici dire que les péripéties des personnages d’un conte expriment de manière abstraite les changements psychologiques chez ces mêmes personnages, changements qui sont par contre bien concrets lorsqu’ils surviennent chez un individu. Ce terme peut aussi désigner pour von Franz un phénomène si vaste qu’il est difficile à définir précisément, mais dont l’analyse est toutefois essentielle : “l’étude des contes de fées est donc essentielle au psychologue, qui découvrira en elle les structures universelles

⁷⁸ Von Franz, Interprétation 11.

⁷⁹ Von Franz, Interprétation 11.

⁸⁰ Von Franz, Interprétation 13.

⁸¹ Von Franz, Interprétation 36.

de l'âme humaine".⁸² Mais l'étude de l'âme humaine serait pourtant incomplète si elle n'incluait pas celle des mythes. Voyons en second lieu quelles qualités von Franz attribue au mythes.

Les mythes jouent pour elle un rôle bien différent de celui des contes et lui semblent d'une valeur psychologique moins importante. Mais avant d'aborder ce côté psychologique, regardons les deux théories opposées qu'elle cite en ce qui a trait à la valeur littéraire de ces deux types de récits et aux liens qui pourraient les unir. Premièrement, celle de E. Schweizer qu'elle décrit ainsi : "D'après lui, le récit [mythique] avait probablement commencé comme un conte, s'enrichissant progressivement jusqu'à s'élever au niveau littéraire du mythe" et deuxièmement la théorie du *mythe décadent* dont elle donne la définition suivante : "À l'origine, seuls les mythes existaient; quand l'ordre social et religieux d'un peuple tombait en décadence, les restes de ces mythes survivaient sous la forme de contes de fées".⁸³ Von Franz ne dit pas à quelle théorie elle adhère personnellement, mais ces théories pourraient en fait toutes deux décrire un récit dans lequel on retrouve une représentation des phénomènes psychologiques universels. Par contre, von Franz est à la recherche de récits qui ne sont pas empreints de touches pouvant être attribuables à un peuple en particulier, et c'est ce qui, selon elle, distingue le conte du mythe et le rend plus adéquat à la recherche psychologique :

Dans les mythes, les légendes ou dans tout autre matériel mythologique plus élaboré, l'on atteint les structures de base de la psyché humaine qu'à travers une couche d'éléments culturels qui les recouvre. Les contes de fées, par contre, contiennent bien moins de matériel culturel conscient

⁸² Von Franz, *Interprétation* 39.

⁸³ Von Franz, *Interprétation* 37.

spécifique, aussi reflètent-ils avec plus de clarté les structures psychiques fondamentales.⁸⁴

Il est par contre surprenant qu'elle n'associe par certains éléments culturels à ce qui forme l'inconscient collectif, car chacun de nous possède ce que l'on pourrait appeler une appartenance inconsciente à sa culture propre et à la culture universelle, et selon nous, notre bagage inconscient ne peut qu'en être enrichi. Au contraire, il semble que von Franz perçoive les mythes comme provenant de la conscience d'un peuple et ne soient pas des récits formés à partir de matériel inconscient :

Le mythe est une production culturelle... Si l'on étudie les implications psychologiques des mythes, on voit qu'ils reflètent fortement le caractère national de la civilisation d'où ils tirent leur origine et où ils sont restés vivants... Dans le mythe, la structure de base entre les éléments archétypiques s'est également élaborée en une expression formelle qui le relie au conscient collectif culturel du pays dont il est originaire; par suite, il est en un sens plus proche de la conscience et des matériaux connus.⁸⁵

Nous verrons dans les sections qui suivent des définitions qui viennent contredire celle de von Franz, mais nous tenons à insister sur le fait que, selon nous, les contes de fées, tout comme les mythes, sont formés d'aspects autant individuels que culturels, et que tous deux contribuent à la compréhension de la psyché humaine, consciente et inconsciente. Il est faux de prétendre que seuls les mythes nous donnent des indications sur l'appartenance ou la provenance d'un récit, car comme nous le verrons brièvement plus tard, beaucoup d'éléments des contes en disent long sur leur dite « source ».

⁸⁴ Von Franz, Interprétation 10.

⁸⁵ Von Franz, Interprétation 38.

2.1.2 Joseph Campbell

Mythologue de renommée internationale, Joseph Campbell a étudié en mythologie ce que Jung a étudié en psychologie : le lien qui unit l'homme à l'humanité. Par contre, Campbell est le premier à avouer que les deux disciplines sont souvent liées l'une à l'autre, comme le sont l'homme et l'humanité : “la mythologie, c'est de la psychologie que l'on méprend souvent pour de la cosmologie, de l'histoire ou de la biographie.”⁸⁶ En effet, à la source des mythes on trouve l'homme et c'est lui qui jette les bases de ce qui l'unit à l'univers : “les symboles de la mythologie sont des productions de la psyché.”⁸⁷ À partir de cet inconscient personnel on peut jeter un pont vers l'inconscient collectif parce que bien que “les motifs des contes populaires et des mythes proviennent du réservoir des rêves et des visions, une fois entre les mains des poètes, des prophètes et des visionnaires qui les nettoient de leur caractère personnel, ils symbolisent l'Homme.”⁸⁸ C'est donc en étant exposé aux mythes que l'homme découvre que ses rêves contiennent bel et bien des éléments qui sont propres à son vécu personnel⁸⁹ mais d'autres éléments qui correspondent au vécu du commun des mortels.

Mais à quoi servent les mythes? Selon Campbell, les mythes doivent être perçus comme “une expérience de vie”⁹⁰ et cette vie prend toute son importance dans le rapport

⁸⁶ Joseph Campbell, The Flight of the Wild Gander : Explorations in the Mythological Dimension (New York : Harper Perennial, 1951) 33. Cette traduction et les suivantes sont les nôtres.

⁸⁷ Joseph Campbell, The Hero with a Thousand Faces (New York : Bollingen by Pantheon Books, 1949) 4. Cette traduction et les suivantes sont les nôtres.

⁸⁸ Campbell, Flight 34.

⁸⁹ Selon Campbell “nous possédons tous à travers nos rêves une mythologie propre; un rêve est un mythe personnalisé”, Hero 4 et 19.

⁹⁰ Joseph Campbell, The Power of Myth, Interview in Six Parts with Bill Moyers (New York : Mystic Fire Video, 1988) Part Two : “The Message of the Myth” .

qu'a l'homme à l'univers : "When one can feel oneself in relation to the universe in the same complete and natural way as that of the child with the mother, one is in complete harmony and tune with the universe. Getting into harmony and tune with the universe and staying there is the principal function of mythology."⁹¹ Concrètement, dans les mythes comme dans les contes, le héros est appelé à se lancer à l'aventure afin de résoudre un problème qui lui permettra de se réconcilier avec une partie de lui-même et par la même occasion, de trouver sa place dans l'univers. Psychologiquement par contre, dans ces récits on a affaire à "une manifestation métaphorique d'énergies intérieures en conflit"⁹² et ces énergies sont ce que Jung a appelé les archétypes. Comme nous l'avons vu plus tôt, tout individu doit essayer, afin de devenir un être plus complet, d'appivoiser diverses parties de sa psyché personnelle – les archétypes – qui surgissent de l'inconscient à travers ses rêves. Dans les contes et les mythes, afin d'y arriver, le héros quitte habituellement un milieu confortable ou devenu inconfortable :

The first work of the hero is to retreat from the world scene of secondary effects to those causal zones of the psyche where the difficulties really reside, and there to clarify the difficulties, eradicate them in his own case... and break through to the undistorted, direct experience and assimilation of what C.G. Jung has called "the archetypal images".⁹³

⁹¹ Joseph Campbell, Transformations of Myth through Time (New York : Harper and Row Publishers, 1990) 1-2.

⁹² Campbell, Power, Part Two : "The Message of the Myth".

⁹³ Campbell, Hero 17-18.

Ces images archétypales, comme nous le verrons plus tard, sont présentes sous différentes formes dans les récits de toutes les nations, car on doit se souvenir que c'est la psyché humaine⁹⁴ qui est à leur base.

Finalement, attardons-nous brièvement sur la façon dont Joseph Campbell perçoit les contes de fées. Contrairement à l'avis de Marie-Louise von Franz, il affirme que "les mythes et légendes peuvent fournir de l'amusement, mais ils ont surtout des buts pédagogiques. Le conte de fées, lui, est vraiment une forme de divertissement."⁹⁵ Dans tous ses ouvrages il admet par contre, tout comme Jung et bien d'autres, que l'homme moderne n'arrive plus à comprendre ces images, ces mythes. Selon lui, "les mythes et légendes ont fourni le matériel brut aux contes de fées, aux contes d'animaux, etc."⁹⁶ et c'est sous cette forme que l'homme moderne a accès à ce qui le perturbe, le fascine et le pousse à se questionner depuis toujours.

2.1.3 Max Lüthi

Dans son ouvrage sur les contes très bien documenté et qui est devenu au fil des ans une référence en la matière, Max Lüthi fait un inventaire et donne une description uniforme des types de récits qui sont souvent perçus comme des contes de fées ou qui, à tout le moins, en possèdent certaines caractéristiques.⁹⁷ Il y propose une description du

⁹⁴ "Les incidents des mythes et des contes de fées sont fantastiques et « irréels »; ils représentent des triomphes psychologiques et non physiques", Hero 29.

⁹⁵ Campbell, Flight 16-17 et 34.

⁹⁶ Campbell, Flight 17.

⁹⁷ Max Lüthi, Märchen. Neunte durchgesehene und ergänzte Auflage. Bearbeitet von Heinz Rölleke (Stuttgart und Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1996). Les types de récit décrits sont la légende, la légende religieuse, le mythe, la fable et la farce.

mythe qui vient en partie contredire l'affirmation que fait Marie-Louise von Franz à ce sujet. Rappelons qu'elle voit dans les mythes des détails plutôt culturels qu'individuels ou psychologiques. Lüthi quant à lui les dépeint ainsi : "Im Märchen werden die Vorgänge auf den Menschen gezogen ... Im Mythos aber braucht vom Menschen nicht die Rede zu sein ... Das in ihm wesentliche Geschehen modelliert Grundvorgänge, welche die natürliche und die menschliche Welt strukturieren und grundsätzlich nachvollzogen werden können, im Verhalten oder im Ritus,,"⁹⁸ On voit ici que contrairement à von Franz, Lüthi considère que les événements relatés dans les mythes dépassent l'homme, que ce dernier ne pourra qu'essayer de les recopier. Il poursuit sa définition : "...der Mythos hebt das Geschehen aus dem Irdischen und aus der Zeitlichkeit heraus,,"⁹⁹ ce qui se rapproche de l'avis de Joseph Campbell qui soulève l'antériorité des mythes, tant par leur contenu que par leur création. Lüthi énonce un dernier trait caractéristique par le biais d'une citation de Walter Burkert : "Mythos beschreibt bedeutsame, überindividuelle, kollektiv wichtige Wirklichkeit,,"¹⁰⁰ ce qui correspond aux conceptions de Jung et de Campbell, bien que l'aspect inconscient ne soit pas mentionné.

Dans cet ouvrage, Lüthi ne se prononce pas clairement au sujet de l'approche psychologique qu'il préconise, mais contrairement aux descriptions des autres méthodes d'analyse psychologique qu'il fait, la longueur et le détail de son compte-rendu de l'approche jungienne pourrait laisser croire qu'il y adhère en grande partie.

⁹⁸ Lüthi, Märchen 11. Dans les contes, les événements surviennent par rapport aux humains... Mais dans les mythes, il n'est pas nécessairement question des humains,,L'action essentielle du mythe sert de modèle à des événements fondamentaux qui pourront structurer et en principe concevoir le monde naturel et humain, sa conduite ou ses rites.

⁹⁹ Lüthi, Märchen 11. Le mythe élève l'action au-delà du terrestre et du temporel.

¹⁰⁰ Lüthi, Märchen 11. Le mythe décrit une réalité significative, supra-humaine, collective, importante.

2.1.4 Antoine Faivre

Dans un ouvrage présentant de manière approfondie les approches psychanalytiques de Freud et de Jung ainsi que l'approche des structuralistes, Antoine Faivre se propose aussi d'exposer brièvement la position des frères Grimm en ce qui a trait à la nature des contes.¹⁰¹ Mais c'est le travail de recherche que l'auteur accomplit sur les ressemblances entre mythes et contes de fées qui est fascinant.

La première ressemblance qu'il relève est celle qui a trait à leur réception : “ ... les contes auraient ainsi une fonction magico-religieuse; leur parenté avec le mythe ne repose donc pas seulement sur une ressemblance extérieure, purement « littéraire ». Dit dans certaines circonstances, un conte peut être reçu comme un mythe ou avoir un effet comparable”¹⁰²; ils seraient donc interchangeables pour ce qui est de la portée de leur message. La deuxième ressemblance relève du contenu, qu'il associe au problème de la préséance d'un récit par rapport à l'autre. Qu'est-ce qui dans un conte appartient au mythe, ou l'inverse? Lequel des deux est le plus ancien? À ces questions, Faivre donne la réponse suivante : “Il paraît également difficile de déterminer l'antériorité [du conte, du geste et du mythe], projet qui peut-être n'a même pas de sens. On n'a jamais pu établir qu'un conte entier soit issu d'un mythe bien précis, pas plus qu'on n'a pu établir la filiation inverse.”¹⁰³ À ce sujet, il contredit bien des chercheurs, comme Joseph Campbell par exemple, qui considère le mythe antérieur à toute forme plus populaire de récit.

¹⁰¹ Antoine Faivre, Les Contes de Grimm : mythes et initiation, Cahiers de recherche sur l'imaginaire 10-11 sous la direction de Jean Burgos. Paris : Lettres modernes, 1978. Nous résumons la position des frères Grimm selon les recherches de Faivre ainsi: Les contes, que l'on retrouve partout, sont des restes de légendes anciennes, 47-48. Dans la section suivante, nous présenterons le travail de Linda Dégh qui expose cette position de manière plus détaillée.

¹⁰² Faivre, Contes 53.

¹⁰³ Faivre, Contes 54-55.

Faivre poursuit sa pensée en établissant ce que certains considèrent comme étant l'élément distinctif entre le mythe et le conte : "Historiquement, tant pour l'Antiquité que pour le Moyen Âge, on ne saurait toutefois dire ce qui est conte et ce qui est mythe. Chez les primitifs, mythe, geste, fable, récit facétieux et conte coexistent d'autant plus facilement qu'il est difficile de séparer le sacré et le profane."¹⁰⁴ Mais étant donné sa préférence pour une explication psychanalytique se rapprochant de celle de l'inconscient collectif de Jung, cette distinction sacré/profane n'est pas ce qui selon lui pourrait distinguer ces deux types de récits qu'il considère comme n'étant qu'un.¹⁰⁵ Faivre évoque un troisième élément qui n'est pas non plus ce qui pourrait distinguer le mythe du conte; il s'agit de l'opposition collectif/individuel.¹⁰⁶ Von Franz et Campbell voyaient dans cette opposition une explication qui se rapprochait en partie de ce qu'ils considéraient, comme Jung, comme étant une participation de l'Homme à ce qui le dépasse, un lien entre l'inconscient personnel et l'inconscient collectif.

Selon nous, bien que la recherche de Faivre soit exhaustive, nous nous permettons d'en faire la critique suivante : il n'arrive pas à proposer ses propres définitions du mythe ou du conte. Tout son propos vise à prouver que le conte peut être considéré comme un mythe, mais il continue toutefois de les distinguer sans les définir. D'après lui, la distinction se situe à un tout autre niveau, celui de la spiritualité, du besoin de voir le

¹⁰⁴ Faivre, Contes 56.

¹⁰⁵ À cet égard, Faivre ajoute un autre élément convainquant : "Au fond, tout se passe comme si la distinction du mythe et du conte avait lieu chaque fois que l'on séparait le sacré du profane, séparation qui ne s'effectue pas en même temps chez tous les peuples", 56-57. Il évoque aussi une forme hybride des deux récits, le « *Mythenmärchen* » qui selon lui pourrait être "la forme la plus ancienne du conte et du mythe, et même de tout récit", 56.

¹⁰⁶ Faivre, Contes 92.

spirituel entrer dans la sphère du quotidien, et c'est de cela que les récits de type fabuleux tireraient leur existence :

Il est bien possible que les contes de type *Kinder- und Hausmärchen* aient été en Occident le moyen de remplir le vide mythique laissé par une religion de salut qui transforme en mystères les éléments du mythe et ne suffit pas à résoudre les problèmes de la vie quotidienne ... Une des fonctions du conte serait alors de transformer un univers devenu plus ou moins unidimensionnel en lui rendant la mobilité, la pluriété du « multivers » originel, celui des grands mythes traditionnels."¹⁰⁷

Mais comme nous l'avons mentionné, il distingue ici le mythe du conte à l'aide d'éléments qui ne nous sont pas fournis.

Pour conclure, Faivre ne considère ni l'antériorité, ni les distinctions sacré/profane ou collectif/individuel comme étant des éléments qui distingueraient valablement les mythes et les contes. Il semble les considérer tous deux comme étant des récits-frères qui s'alimentent l'un l'autre. En parlant du conte, il cite Jean Burgos qui voit dans le conte une lecture du mythe. Si l'on associe cette vision à celle de Jung et à ses recherches sur l'inconscient, on peut y voir une façon d'aborder, sous un autre angle, une chose qui sans cela nous serait incompréhensible.

2.1.5 Linda Dégh

C'est à titre d'ethnologue et de folkloriste que Linda Dégh a cherché à savoir comment les frères Grimm percevaient leur travail en tant que « transcripteurs » de contes. À partir des nombreuses préfaces aux diverses éditions des recueils et de leur

¹⁰⁷ Faivre, Contes 109.

correspondance, elle présente dans un article¹⁰⁸ leur vision de la mythologie et comment celle-ci se retrouve dans leur travail.

Il semble en effet que les frères Grimm pensaient que “les contes, chansons et croyances des paysans allemands étaient des vestiges fragmentés de la mythologie d’ancêtres païens, réprimée par l’église médiévale” et que leur mission de retranscription avait pour but de “reconstruire cette mythologie en rassemblant tous ces fragments afin d’éduquer le peuple”.¹⁰⁹ Cette notion pédagogique est bien présente, surtout dans les préfaces des éditions de 1812 et de 1819, et est aussi claire dans tous les travaux qu’ils ont entrepris, mais tout particulièrement dans leur projet de dictionnaire de la langue allemande.

Outre cet aspect pédagogique, les frères Grimm avaient aussi en tête de revaloriser les Allemands et l’opinion qu’ils avaient d’eux-mêmes. À cette fin, ils présentaient leurs personnes-sources, et tout particulièrement Frau Viehmann¹¹⁰, comme étant les dignes porte-parole d’une sagesse collective : “Both Jacob, the scholar, and Wilhelm the sensitive poet felt that folktales were not so much the original creations of individuals whom they consulted but rather those of the “communal folk genius”.”¹¹¹ Cependant, bien qu’ils aient écrit à maintes reprises qu’ils ne modifiaient pas les contes

¹⁰⁸ Linda Dégh, “Grimm’s Household Tales and its Place in the Household: The Social Relevance of a Controversial Classic,” Fairy Tales as Ways of Knowing: Essays on Märchen in Psychology, Society and Literature. Ed. Michael M. Metzger and Katharina Mommsen. Berne: Peter Lang Publishers Ltd., 1981.

¹⁰⁹ Dégh, “Grimm’s” 23. Cette traduction et les suivantes sont les nôtres.

¹¹⁰ À cet effet, voir la préface de 1819 in Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Jubiläumsausgabe mit den Originalbemerkungen der Brüder Grimm, Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm, mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen herausgegeben von Heinz Rölleke. 3 Bände. (Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1982) Volume 1, 19.

¹¹¹ Dégh, “Grimm’s” 28.

qu'ils retranscrivaient, les contes changeaient pourtant d'une édition à l'autre et certaines de ces modifications avaient pour but de les rendre plus allemands : "... the brothers and their collaborators did not hesitate to "Germanize" good stories from foreign sources. One glance at the Bolte-Polívka catalog or the Aarne-Thompson international tale typology shows that even the tales recorded from German informants are international."¹¹² C'est ce qui s'est en effet produit et bien des dictons et tournures de phrases employés couramment de nos jours proviennent directement des contes des frères Grimm; nous croyons donc que les contes ont servi les résultats qu'ils avaient escomptés.

2.2 Théories sur l'origine des contes

De nombreux chercheurs, et principalement Heinz Rölleke¹¹³, se sont penchés sur les sources des frères Grimm, à savoir ce que ces derniers voulaient vraiment dire lorsqu'ils affirmaient dans les préfaces de leurs recueils que les contes qu'ils recopiaient venaient du peuple allemand. On a depuis longtemps prouvé que la plus grande partie de ces contes leur avaient été racontés par des bourgeoises d'origine huguenote, donc française. Mais ces contes n'étaient pas non plus purement français. Comment fait-on alors pour attribuer une origine à un conte? Plusieurs théories ont été proposées, les principales étant les théories monogénique, migratoire, polygénique ou psychologique.

¹¹² Dégh, "Grimm's" 37. L'auteure poursuit: "It could also have been ascertained that nations have always been interested in their roots and past greatness, and that, like the Grimms in Germany, other scholars of the nineteenth century also saw the vestiges of their lost myth in folktales and legends.", 38.

¹¹³ Grimm, Kinder- und Hausmärchen Volume 3, 590-617. Le chercheur nous fait aussi part de ses nouvelles découvertes dans Heinz Rölleke, "New Results of Research on *Grimm's Fairy Tales*" The Brothers Grimm and Folktale, Ed. James M. McGlathery, (Urbana: University of Illinois Press, 1988) 101-111.

La théorie monogénique veut que tous les contes aient à leur source un seul conte duquel tous descendraient. Les frères Grimm auraient même à cet effet déjà parlé d'un conte basique, d'un « Ur-Märchen » “une forme pure de laquelle tous les contes en circulation ne seraient qu'une variation, parmi les peuples”.¹¹⁴ On pourrait ainsi expliquer la ressemblance entre les contes, mais il est toutefois impossible de savoir d'où viendrait ce *conte des contes*. De plus, bien que certains contes soient similaires, d'autres sont tout à fait inusités, il est donc impossible de concevoir qu'il puisse n'y avoir qu'un seul conte comme origine.

Deuxièmement, la théorie migratoire explique, comme son nom l'indique, que les ressemblances entre les contes sont dues à leur migration.¹¹⁵ Maria Tatar, dans un ouvrage dont un chapitre traite des différentes théories sur l'origine des contes, décrit cette théorie ainsi :

One specific locale...served as the generating matrix for all fairy tales. During the random process of transmission via oral and literary traditions, variant forms of the tales surfaced in other, often remote regions. The original content and underlying structure of the tales, however, remained intact in all the essentials throughout the tale's travels.¹¹⁶

Cette théorie se distingue de la première en ne voyant pas à l'origine un seul conte, mais bien différents contes originaux. Une autre chercheuse, Linda Dégh cette fois, décrit à son tour la théorie:

¹¹⁴ Reinhold Steig, Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm, 79, cité dans Maria Tatar, “Folkloristic Phantasies : Grimms' Fairy Tales and Freud's Family Romance,” Fairy Tales as Ways of Knowing: Essays on Märchen in Psychology, Society and Literature. Ed. Michael M. Metzger and Katharina Mommsen (Berne: Peter Lang Publishers Ltd. 1981). La traduction est la nôtre.

¹¹⁵ Cette théorie est aussi appelée *théorie de l'emprunt*.

¹¹⁶ Maria Tatar, The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales (Princeton and New Jersey : Princeton University Press, 1987) 64.

If nothing else, [the] variety of uses, appreciation, longevity and extensive dissemination indicates that the tale, as we know it, in the Western World (or more accurately, in its original homeland between Ireland and India, from where it was carried by waves of migration to other continents) must be the most appropriate vehicle of essential meanings of humankind.¹¹⁷

Bien que sa définition ne se limite pas à la migration mais touche aussi la psychologie, Dégh établit d'où viendraient les contes, sans toutefois expliquer pourquoi le berceau du conte se trouverait entre l'Irlande et l'Inde ou comment elle peut prouver ce qu'elle avance. La deuxième faille de cette théorie est la suivante : une quantité innombrable de contes similaires étaient racontés partout dans le monde bien avant que les migrations des peuples ne commencent, comment alors ces contes similaires peuvent-ils faire partie de la tradition orale de tant de peuples partout autour du globe?

C'est la question à laquelle répond la troisième théorie, que certains chercheurs appellent polygénique, d'autres psychologique. Tous s'entendent par contre pour dire que "dans les endroits qui sont isolés, faute de routes commerciales ou de voyage, les ressemblances entre les contes peuvent être attribuées à une invention indépendante"¹¹⁸. Ce sont toutefois les défenseurs de la théorie dite psychologique qui définissent cette *invention indépendante*. Selon eux, le lieu commun d'invention n'est pas physique mais bien psychique, c'est pourquoi les contes relatent universellement les mêmes thèmes. À ce sujet Maria Tatar écrit ce qui suit:

On a more sophisticated level, critics have argued that fairy tales translate the external truths of mental life into concrete actions and images. They may incarnate the highest hopes and the deepest fears of every childhood, or they may preserve the fantasies and phobias of an earlier age, of the

¹¹⁷ Linda Dégh, "The Magic Tale and its Magic," *Fairy Tales as Ways of Knowing: Essays on Märchen in Psychology, Society and Literature*. Ed. Michael M. Metzger and Katharina Mommsen (Berne: Peter Lang Publishers Ltd. 1981) 56.

¹¹⁸ Tatar, *Hard Facts* 64. La traduction est la nôtre.

childhood of mankind. [Such views] suggest that fairy tales traffic in truths so fundamental to life and so universal in their application that they are necessarily alike everywhere.¹¹⁹

Par ailleurs, certains défenseurs de cette théorie admettent le rôle important qu'a joué la migration dans la dissémination des contes. Joseph Campbell expose son point de vue ainsi :

By and large, it is now fairly agreed that the general continuity, and an occasional correspondence in detail, can be referred to the psychological unity of the human species, but that over this ground a profuse and continuous passing along of tales from mouth to ear – and by book – has been taking place, not for centuries but for millenniums, and over immense reaches of the globe.¹²⁰

Marie-Louise von Franz, celle qui dans l'entourage de Jung a le plus exploré l'inconscient à travers les contes de fées, a deux points de vue à ce sujet. Premièrement, comme tous les autres psychanalystes jungiens, elle affirme que les thèmes rencontrés dans les contes sont issus de la psyché et appartiennent à l'inconscient collectif : "C'est parce que le conte de fées se situe au-delà des différences culturelles et ethniques qu'il peut voyager aussi facilement: les contes semblent être un langage international, quels que soient l'âge, la race ou la culture".¹²¹ Deuxièmement, elle propose une explication très concrète sur l'origine de certains contes :

Ma propre hypothèse est que les formes les plus originales de contes folkloriques sont probablement les sagas locales, les récits parapsychologiques ou les histoires miraculeuses provoquées par des invasions de l'inconscient collectif sous la forme d'hallucinations à l'état de veille... Ces expériences sont à la base des ces croyances populaires. Quand quelque chose d'étrange se produit, on en bavarde et la chose est répétée, à la façon de toutes les rumeurs, et, si les circonstances sont

¹¹⁹ Tatar, Hard Facts 65.

¹²⁰ Campbell, Flight 20.

¹²¹ Von Franz, Interprétation 39.

favorables, le récit se trouve enrichi de représentations archétypales déjà existantes, et devient progressivement un conte.¹²²

Il semble toutefois qu'ici von Franz englobe plusieurs types de récits dans sa définition du « conte »¹²³ et bien qu'elle explique un phénomène à l'échelle locale, on peut facilement s'imaginer qu'une de ces sagas soit transmise à des habitants d'autres régions ou encore que les mêmes phénomènes parapsychologiques surviennent un peu partout dans le monde.

En somme, on remarque que la théorie psychologique peut englober en quelque sorte toutes les théories précédentes, car à la base, elle suggère comme lieu de création la psyché humaine. Bien qu'il est peu probable qu'un seul conte ait existé à la source, on remarque toutefois en analysant un conte que plusieurs lectures psychanalytiques peuvent en être faites, que plusieurs phénomènes psychologiques peuvent être évoqués dans un seul conte et qu'il n'existe pour ainsi dire pas d'interprétation unique possible. Ainsi la théorie psychologique pourrait-elle expliquer la théorie monogénique, et les migrations qui ont bel et bien existé, n'auraient servi qu'à enrichir les patrimoines nationaux de contes traitant de phénomènes psychologiques universels que Jung a défini comme étant les archétypes de l'inconscient collectif.

2.2 Théories interprétatives similaires à celle de Jung

2.3.1 Vladimir Propp et l'approche formaliste

Dans sa tentative d'établir un système qui structurerait tous les développements possibles des motifs des contes de fées russes d'Afanassiev, l'approche formaliste qui est

¹²² Von Franz, Interprétation 32.

¹²³ À ce sujet, voir l'exposé de Max Lüthi sur les différents types de récits populaires, Märchen 6-15.

celle de Vladimir Propp se rapproche en plusieurs points de la conception que se fait Jung des contes de fées, mais principalement en ce qui confère à tout conte une valeur de base commune. Et malgré les failles du système que Propp a établi, il s'en dégage une idée de collectivité universelle.

Selon ce formaliste, les chercheurs font fausse route en essayant d'étudier le conte merveilleux sans connaître les éléments qui le structurent : il affirme que cette structure doit être à la base de toute autre étude :

Si nous ne savons pas décomposer un conte selon ses parties constitutives, nous ne pouvons pas établir de comparaison justifiée. Et si nous ne pouvons faire de comparaisons, comment pourrions-nous jeter quelque lumière, par exemple, sur les rapports indo-égyptiens... Si nous ne savons pas comparer deux contes entre eux... comment comparer les contes et les mythes? Et enfin, de même que tous les fleuves vont à la mer, tous les problèmes de l'étude des contes doivent finalement aboutir à la solution de ce problème essentiel qui reste toujours posé, celui de la similitude des contes du monde entier.¹²⁴

Des chercheurs de toutes les disciplines ont tenté de répondre à cette dernière question. Il est cependant surprenant que Propp trouve une réponse dans une analyse abstraite de la structure des contes. Bien que les trente et une fonctions, les sphères d'action, les éléments auxiliaires, les motivations et les personnages qu'il a identifiés et qui sont tous d'un nombre précis et limité, fassent en sorte que le conte mais surtout l'analyse, ressemblent plus à une formule mathématique qu'à une étude littéraire, il n'en demeure pas moins qu'il illustre par cette approche que peu importe le message que le conte porte, il sera toujours véhiculé par le biais des composants cités plus haut.

¹²⁴ Vladimir Propp, Morphologie du conte suivi de "Les transformations des contes merveilleux" et de "L'étude structurale et typologique du conte", traduction de Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn (Paris : Seuil, 1970) 26-27.

Il est toutefois très important de noter que sa structure est parfois déficiente : il s'agit simplement de tenter l'analyse de n'importe quel conte à partir de cette structure pour se rendre compte que de nombreux éléments ne peuvent être classés selon sa méthode.¹²⁵ Malgré cela, ce qui nous importe, c'est que son analyse est la plus exhaustive : selon celle-ci, quels que soient sa provenance, son contenu, son âge, tout conte sera composé *en très grande partie* des éléments qu'il a identifiés.¹²⁶ De plus, en ajoutant que "les contes ont une particularité : les parties constitutives d'un conte peuvent être transportées sans aucun changement dans un autre conte"¹²⁷, et malgré que cette affirmation ne soit pas toujours incontestable, il soutient que les contes peuvent porter différents messages mais que tous les portent selon des schémas prédéterminés.

Plusieurs chercheurs s'entendent pour souscrire à la théorie de Propp. Maria Tatar la commente ainsi:

Although Propp's full model of the fairy tale's specific components tallies best with Eurasian narratives, it can be applied with some modification to African and North American Folklore. Just as certain motifs occur with astonishing regularity (often with a unique twist) at every point on the folkloric map, certain fundamental patterns emerge as one studies the way in which those motifs are ordered in a specific narrative. Fairy Tales have many marvelous features, but none perhaps so disarming as their persistent thematic and structural uniformity... Reading fairy tales from the world over, one is struck time and time again by a feeling of *déjà lu* or *déjà entendu*.¹²⁸

¹²⁵ Ce que fait Antoine Faivre dans son Contes 81-97. Selon lui, la plus grande faille de sa recherche se trouve dans la séquence fixe des fonctions.

¹²⁶ Propp poursuit sa pensée dans Les transformations des contes merveilleux et affirme que "ce système se trouve être extrêmement stable et répandu. Le chercheur peut établir avec la plus grande précision que des contes différents, tels le conte égyptien des deux frères, le conte de l'oiseau de feu, le conte de Morozko, le conte du pêcheur et du poisson, aussi bien qu'un certain nombre de mythes, se laissent inscrire dans le même schème.", Morphologie, 174.

¹²⁷ Propp, Morphologie 15.

¹²⁸ Tatar, Hard Facts 63-64.

On peut même voir que Tatar va plus loin que Propp en avançant que non seulement la même structure, mais aussi les mêmes thèmes ressurgissent dans les contes, peu importe leur provenance. Elle se rapproche donc de la vision de Jung, mais aussi de celle de Joseph Campbell qui écrit ce qui suit, relativement au héros :

Whether the hero be ridiculous or sublime, Greek or barbarian, gentile or Jew, his journey varies little in essential plan. Popular tales represent the heroic action as physical; the higher religions show the deed to be moral; nevertheless, there will be found astonishingly little variation in the morphology of the adventure, the character roles involved, the victories gained.¹²⁹

Ainsi, les messages contenus dans les contes seraient répétés universellement selon une structure variant peu selon les âges et les lieux.

L'approche proppienne ressemble donc à l'approche psychanalytique de Jung car ce que l'un appelle *composantes*, l'autre les nomme *archétypes*.

2.3.2 Lutz Röhrich

Lutz Röhrich, anthropologue et spécialiste du conte, fait partie de cette catégorie de chercheurs, très nombreux d'ailleurs, qui, sans que la psychologie soit à la base de leurs recherches, admettent sa très grande influence sur tous les domaines de l'étude du conte de fées.

D'un côté, il porte son attention sur le conte lui-même, sur sa forme et ce que le récepteur peut conclure lorsqu'il entend ou lit un conte, car selon Röhrich, ce type de récit en a long à dire sur la société d'où il émerge : "Fairytale always reflect the society in which they are told... The Grimm tales teach preponderantly nineteenth-century

¹²⁹ Campbell, Hero 38.

bourgeois “productive” social virtues – diligence, moderation, cleanliness, obedience to parents and to constituted authority, contentment with existing conditions, and gratitude.”¹³⁰ Ce type d’affirmation est difficilement réfutable, car lorsqu’on compare différentes versions d’un conte, on remarque que de nombreux ajouts ou modifications sont bel et bien attribuables à certaines valeurs typiques de l’époque où ils ont été faits. Par contre, les ressemblances entre différentes versions de contes ne peuvent pas être attribuées à une société particulière, d’où l’importance des théories jungiennes sur les archétypes et l’inconscient collectif que nous essayons ici d’étayer.

D’un autre côté, Röhrich admet ouvertement la signification psychologique possible des personnages de contes¹³¹, et bien que d’après lui, il faille se concentrer sur le conte en tant que tel, il affirme que l’ “on peut dire avec certitude que les contes présentent des contenus archétypiques”¹³² argument qu’il explique ainsi :

The narratives themselves and not the interpretations are naturally of central importance in fairy tales. But the appearance of folk narratives in a similar or identical form among so many peoples indicates that they also share a common meaning beyond linguistic boundaries. An if fairy tales did not offer models for the solution of problems, they would not have demonstrated such staying power for centuries if not for millennia...Fairy tales concern everyone, because they reproduce an Everyman-Reality and an Everyman-Ideal.¹³³

¹³⁰ Lutz Röhrich, Introduction. Ruth B. Bottigheimer, ed. and pref. Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986) 5-6.

¹³¹ “A simple storyteller who in reality can never rise to kingship must somehow compensate for his situation psychologically... In the symbolic language of fairy tales, [the king] represents a high estate in the sense of a higher psychical development, a human being’s maturation.”, Lutz Röhrich, Bottigheimer, Fairy Tales 7-8.

¹³² Lutz Röhrich, Bottigheimer, Fairy Tales 9. La traduction est la nôtre.

¹³³ Lutz Röhrich, Bottigheimer, Fairy Tales 9.

Selon son explication, cet élément collectif ne trouve pas sa source dans l'inconscient de l'humanité et comme nous le verrons en analysant l'apport d'autres chercheurs à l'approche et la compréhension psychanalytiques des contes, c'est cette théorie de l'inconscient collectif qui, malgré bien des preuves de son existence, trouve le plus petit nombre d'adhérents.

2.3.3 Erich Fromm

Dans son ouvrage intitulé The forgotten language : An Introduction to the understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths, Erich Fromm tente de distinguer sa théorie interprétative de celles de Freud et Jung sans toutefois y parvenir. L'auteur propose à titre de base à son ouvrage une définition du langage symbolique qui lui servira de tremplin pour analyser différents rêves, mythes et contes de fées.¹³⁴ Par contre, cette définition, comme nous nous appliquerons à le démontrer, ressemble grandement à la définition que fait Jung de l'inconscient collectif.

Selon Fromm, le langage symbolique est le seul langage universel qui ait jamais été inventé, mais comme le soulignent Jung et Henderson, ce langage a été oublié, d'où le titre de son livre. Il n'est plus compris par l'homme moderne car celui-ci a perdu la faculté d'être laissé perplexe : "Whatever the merits of our high degree of literacy and universal education, we have lost the gift of being puzzled. Everything is supposed to be known – if not to ourselves then to some specialist whose business it is to know what we

¹³⁴ Nous nous attardons ici à relever les similitudes entre les théories de Jung et de Fromm, mais il est important de souligner qu'en ce qui a trait aux interprétations proposées par Fromm, elles sont, tout comme celles de Freud, basées sur la théorie de l'accomplissement de désir.

do not know”.¹³⁵ Ce langage symbolique, tout comme le note Jung, fait surface dans les rêves et les mythes et c’est ce qui, selon Fromm, les unit.¹³⁶

Pour prouver que les contenus de nos rêves ont comme source non seulement notre inconscient personnel, mais aussi l’inconscient collectif, Jung a entre autres analysé les rêves remplis de symbolisme religieux d’un enfant qui n’avait jamais été exposé à cette symbolique¹³⁷, comme quoi nous sommes tous unis par des liens qui nous sont souvent inconnus. Ces liens, Fromm les décrits comme étant ce langage symbolique et explique à ce sujet :

The universal symbol is rooted in the properties of our body, our senses, and our mind, which are common to all men and, therefore, not restricted to individuals or to specific groups. [...] The symbols used in these various cultures are strikingly similar since they all go back to the basic sensory as well as emotional experiences shared by men of all cultures.¹³⁸

Mais bien que ce symbolisme soit similaire dans toutes les cultures, il arrive parfois que certains symboles aient différentes significations. Fromm explique ces différences ainsi : “We may speak of dialects of universal symbolic language, which are determined by those differences in natural conditions which cause certain symbols to have a different meaning in different regions of the earth”¹³⁹ ce qui correspond au point de vue de Jung qui croit que chacun trouve dans les symboles ce qu’il a à y trouver au moment où il

¹³⁵ Erich Fromm, The Forgotten Language : An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths (New York : Grove Press Inc. 1951) vi, 3 et 7. Pour les références à Jung et Henderson, voir L’Homme et ses symboles, trad. inconnu, conçu et réalisé par Gustav C. Jung et M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé (Paris : Robert Laffont, 1990) chapitres 1 et 2.

¹³⁶ Fromm, Language 7.

¹³⁷ Jung, Essai d’exploration 69-73.

¹³⁸ Fromm, Language 18.

¹³⁹ Fromm, Language 19. Au sujet des différences de significations, Joseph Campbell les explique comme étant des métaphores d’un mythe et dit que l’on ne doit pas s’y arrêter mais plutôt retourner au mythe lui-même. Campbell, Power, Part Two : “The Message of the Myth”.

s'attarde à leurs significations, mais que le thème principal du rêve, du mythe ou du conte reste le même.

Par ailleurs, c'est au sujet de la source des rêves que Fromm affirme se distinguer de Jung: " [Jung sees the] source of revelation as transcending us, while I believe that what we think in our sleep is *our* thinking".¹⁴⁰ Il contredit par cette affirmation ce qu'il avançait précédemment à propos du caractère universel des symboles. Il est évident pour Jung que la seule personne pouvant donner une explication plausible à certains événements oniriques est le rêveur lui-même¹⁴¹, mais il n'en demeure pas moins que le rêve peut être composé d'éléments universels inconnus, à qui le rêveur donnera ultérieurement un sens. Ces éléments appartenant à l'inconscient collectif feront dès lors partie de la conscience personnelle du rêveur et ce n'est qu'à partir de ce moment que l'on pourra affirmer que cette pensée est celle du rêveur.

Fromm a réussi dans son ouvrage à donner une définition claire du langage symbolique, mais c'est dans son application interprétative qu'il semble soit répéter ce que ses précurseurs avaient déjà énoncé, soit se contredire. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage demeure marquant vu l'importance qu'il accorde à la compréhension et l'interprétation du langage symbolique, langage que nous avons oublié mais qu'il est essentiel de se réapproprier.

¹⁴⁰ Fromm, Language 97.

¹⁴¹ Jung, Essai d'exploration 53, 57.

2.3.4 Maria Tatar

Comme nous l'avons déjà vu plus haut, Maria Tatar s'est longuement attardée aux théories sur l'origine des contes mais elle est aussi connue pour son approche féministe de l'interprétation des contes. Nous montrerons ici comment sa théorie interprétative, bien qu'elle diverge sur un point particulier de la théorie jungienne, s'en rapproche à de nombreux égards.

À l'instar de Propp, Röhrich et Fromm, Maria Tatar reconnaît d'emblée la portée psychologique des contes : selon elle “ils traduisent des réalités psychiques en images concrètes, ce qui représente une des pierres angulaires de [s]a compréhension des textes des frères Grimm”.¹⁴² Toutefois, parmi les chercheurs qui admettent cette importance psychologique, Tatar est une de ceux qui sont le plus ouverts en ce qui a trait aux lectures psychologiques permises, car “leur simplicité permet des lectures multiples”¹⁴³ et c'est cette ouverture qui fait d'elle l'une des chercheurs américains les plus respectés.

Son approche s'apparente aussi à celle de Jung quant à la valeur des symboles que l'on retrouve dans les contes de fées et s'unit au discours de Fromm au sujet du langage symbolique : “Unlike the private symbols found in literary works of a modernist turn, the symbols of folkloric art are highly accessible to the public imagination, in large part because they are shaped, if not created, by a collective body”.¹⁴⁴ Cette valeur symbolique universelle résonnerait donc chez chacun de nous et expliquerait en partie la popularité des contes.

¹⁴² Tatar, *Hard Facts* xv-xvi. Cette traduction, ainsi que les suivantes, sont les nôtres.

¹⁴³ Tatar, *Hard Facts* 51. Elle reproche toutefois aux critiques psychanalytiques, malgré leurs succès, de ne pouvoir s'entendre sur la significations symbolique de nombreux éléments du conte, 54-55.

¹⁴⁴ Tatar, *Hard Facts* 81.

Tout comme l'ont fait Jung et bien d'autres, Tatar compare elle aussi les contes aux rêves, mais les contes, contrairement aux rêves, "ne présentent pas des souhaits et des peurs personnels mais plutôt, comme cela a été prouvé au cours des ans, des vérités et réalités collectives qui transcendent l'expérience individuelle".¹⁴⁵ C'est sur ce point que l'opinion de Tatar diverge en partie de celle de Jung, car, rappelons-le, ce dernier conçoit que nos rêves ne sont pas uniquement formés d'éléments de nature personnelle mais aussi d'archétypes de l'inconscient collectif et qu'ainsi, les rêves sont pareils aux contes. Mais Tatar n'adhère pas à la théorie de l'inconscient collectif, bien que les contes relatent des vérités collectives. Voici comment elle s'explique à ce sujet: "This is not to say that folktales and folklore function as a repository of a sort of Jungian collective unconscious. Rather, they capture psychic realities so persistent and widespread that they have held the attention of a community over a long time".¹⁴⁶ Ainsi, selon elle, il faut prendre le terme « réalité » comme étant un élément conscient. Mais avant de devenir réalité, donc conscients, certains éléments font partie de l'inconscient et cet inconscient peut être personnel, mais aussi collectif, comme nous l'avons vu plus tôt au sujet des rêves d'un enfant. On doit donc comprendre que Tatar voit tout phénomène psychique comme étant un phénomène conscient, qui ne peut émaner que de l'inconscient personnel, ce qui semblera erroné à tout chercheur de l'école psychologique ou psychanalytique.

En revanche, elle se veut critique des historiens qui prendraient les contes comme source d'information : "It is an error to see in folktales nothing more than historical

¹⁴⁵ Tatar, Hard Facts xvi.

¹⁴⁶ Tatar, Hard Facts xv-xvi.

documents that can enrich our understanding of previous epochs”¹⁴⁷ car, bien que les ajouts ou modifications apportés aux contes par les frères Grimm puissent être des indices de ce que la vie était à l’époque, tout cela demeure bien vague comparativement à la valeur psychique révélée dans les contes :

Once a fairy tale hero leaves the realistically portrayed world designated as home to enter a realm that admits the supernatural, he moves into an arena that lends itself more readily to literary and psychological analysis than to historical inquiry...the [magical] spheres [in which the hero evolves] are more likely to harbor inner than outer realities, to incarnate psychic truths rather than social facts, and to represent figurative expressions rather than literal meaning.¹⁴⁸

Ces traits caractéristiques des contes y sont d’ailleurs toujours présents, peu importe leur origine; il serait donc difficile d’y lire des faits historiques irréfutables, sauf s’il s’agit de faits relatifs à la psyché historique que d’autres nomment universelle ou collective.

2.3.5 Alan Dundes

Pour clore ce chapitre sur les théories interprétatives similaires à celle de Jung, nous nous attarderons brièvement sur un article d’Alan Dundes dans lequel il entreprend une recherche exhaustive des nombreuses lectures psychanalytiques du conte *Le petit chaperon rouge*¹⁴⁹ et qui selon nous résume bien la recherche psychanalytico-littéraire qui a vu le jour jusqu’à maintenant. D’entrée de jeu, il confronte les chercheurs qui se refusent à admettre ce qui, pour lui, semble évident : “There are dozens and dozens of

¹⁴⁷ Tatar, *Hard Facts* 50.

¹⁴⁸ Tatar, *Hard Facts* 57.

¹⁴⁹ Alan Dundes, “Interpreting *Little Red Riding Hood* Psychoanalytically,” *The Brothers Grimm and Folktale*. Ed. James M. McGlathery (Urbana: University of Illinois Press, 1988) 16-51.

psychoanalytic readings of fairy tales, most of which are totally ignored by literary minded folklorists frightened and evidently greatly threatened by any thought that fairy tales might have a symbolic import”.¹⁵⁰ Le symbolisme des contes de fées, qu’il soit lié aux phénomènes naturels comme le lever et le coucher du soleil ou le changement des saisons (Edward B. Taylor), aux rites initiatiques universels (Saintyves), aux théories anthroposophiques (Rudolf Steiner), aux profondeurs de l’âme humaine (Glas) ou à la psychanalyse comme telle (Freud, Jung, Fromm)¹⁵¹ sont, selon lui, les preuves d’une profondeur inhérente aux contes de fées que nul ne peut nier. Toujours en prenant comme exemple *Le petit chaperon rouge*, Dundes aborde finalement la question de la dissémination des contes sur tous les continents.¹⁵² Du fait même que nous puissions retrouver les mêmes contes partout autour du globe prouve que collectivement, nous cherchons à trouver des solutions aux mêmes problèmes, peu important l’époque ou le lieu.

2.4 Théories interprétatives opposées à celle de Jung

2.4.1 Sigmund Freud

Freud a peu écrit au sujet des contes de fées mais il y fait référence à quelques reprises dans ses vastes recherches sur les rêves. Nous avons choisi ici de regarder de plus près trois essais dans lesquels Freud étudie le rôle du folklore et des contes dans l’interprétation des rêves.

¹⁵⁰ Dundes, “Interpreting” 20.

¹⁵¹ Dundes, “Interpreting” 26-38.

¹⁵² “The indisputable evidence of the existence of the tale in Asia [and Africa] would seem to militate against the notion that the tale was somehow a reflection of personality features restricted to Europe.”, Dundes, *Interpreting* 39.

Le premier de ces essais explore la signification des symboles rencontrés dans les rêves et de leur occurrence dans le folklore. Dans une série de courts poèmes et de textes à caractère humoristique dans lesquels le narrateur prétend avoir rêvé, Freud remarque que la signification des symboles est explicite, contrairement à ce qu'il remarque en analysant les rêves de ses patients. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

It is very much more convenient to study dream-symbolism in folklore than in actual dreams. Dreams are obliged to conceal things and only surrender their secrets to interpretations; these comic anecdotes, however, which are disguised as dreams, are intended as communications, meant to give pleasure to the person who tells them as well as to the listener, and therefore the interpretation is added quite unashamedly to the symbol. These stories delight in stripping off the veiling symbols.¹⁵³

Freud explique donc ici ce qui servira plus tard à Jung de base à sa théorie c'est-à-dire que certains symboles peuvent être compris par tous, et ce, sans explication. Par contre, contrairement au reste de sa théorie fortement imprégnée du sentiment de honte ressenti par les patients, et en ce sens très éloignée de la théorie jungienne, ces symboles sont dans le folklore débarrassés de leur aspect honteux. Il semble d'ailleurs que le folklore, toujours selon Freud, arrive à exposer les choses aussi clairement que le fait la psychanalyse¹⁵⁴, mais Freud ne va pas jusqu'à dire, comme le fera Jung, que ceci est possible car le folklore est l'exposition consciente du bagage universel auquel chacun a accès par le biais de l'inconscient collectif.

¹⁵³ Sigmund Freud, "Dreams in Folklore", written jointly with Professor D.E. Oppenheim. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Volume XII (1911-1913), The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works. (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1958) 181.

¹⁵⁴ "[In this paper] we have been able to establish the fact that folklore interprets dream-symbols in the same way as psycho-analysis...", Freud, "Folklore" 203.

Le deuxième essai traite du conte de fées, mais toujours dans la perspective de l'interprétation des rêves. Comme nous l'avons déjà vu, la théorie jungienne voit dans les contes des motifs appartenant à l'inconscient de l'humanité et c'est cette universalité même qui fait en sorte que tout individu se sente interpellé par certains motifs ou symboles des contes, et ce différemment tout au long de sa vie. Cependant, Freud voit les contes autrement; selon lui, c'est l'individu que les incorpore à sa vie et non le contraire : "It is not surprising to find that psycho-analysis confirms our recognition of the important place which folk fairy tales have acquired in the mental life of our children. In a few people a recollection of their favorite fairy tales takes place of memories of their own childhood; they have made fairy tales into screen memories."¹⁵⁵ C'est après avoir été exposé à un conte que ce processus se produit, donc consciemment, et Freud ne semble pas reconnaître l'importance que peut jouer l'inconscient dans ce processus : "If we carefully observe from clear instances the way in which dreamers use fairy tales and the point at which they bring them in, we may perhaps also succeed in picking up some hints which will help interpreting remaining obscurities in the fairy tales themselves."¹⁵⁶ Sa pensée ainsi formulé, on comprend que les significations symboliques des contes ne peuvent qu'être éveillées par un processus conscient du rêveur car d'après Freud, les contes n'ont objectivement rien à apprendre par eux-mêmes à l'humanité, ce n'est que l'individu qui peut leur attribuer un sens.

¹⁵⁵ Sigmund Freud, "The Occurrence in Dreams of Material from Fairy Tales" . The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Volume XII (1911-1913), The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works. (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1958) 281.

¹⁵⁶ Freud, "Occurrence" 283.

Dans le troisième essai, nous voyons la technique que Freud applique afin de comparer un thème qu'il relève dans divers écrits littéraires : celui du choix qu'un homme doit faire entre trois femmes.¹⁵⁷ Nous apprenons ici peu sur la signification que Freud donne à divers symboles, sauf bien entendu sur les transformations du thème au cours des âges qu'il attribue aux désirs des lecteurs¹⁵⁸, explication qui se rapproche grandement de sa théorie de l'accomplissement de désir. Il est intéressant de souligner que sa manière de comparer le thème est celle qu'appliqueront les chercheurs psychanalytiques, freudiens et jungiens confondus.¹⁵⁹ Mais comme nous l'avons vu, outre la méthode, bien peu de points unissent ces deux écoles de pensée. Dans la section qui suit, leurs principales différences seront relevées à partir d'un ouvrage de Bruno Bettelheim, chercheur freudien connu mondialement.

2.4.2 Bruno Bettelheim

Lorsque Bruno Bettelheim publie en 1976 son ouvrage intitulé Psychanalyse des contes de fées¹⁶⁰ s'éveille alors un nouvel engouement pour l'interprétation des contes. Il présente une interprétation freudienne des contes les plus connus en Occident et explique

¹⁵⁷ Sigmund Freud, "The Theme of the Three Caskets" The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Volume XII (1911-1913) The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works. (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1958).

¹⁵⁸ Freud, "Caskets" 301.

¹⁵⁹ Une analyse de la méthode d'interprétation se trouve au point 2.6 du présent chapitre.

¹⁶⁰ Bruno Bettelheim, Psychanalyse des contes de fées, traduit de l'américain par Théo Carlier (Paris : Robert Laffont (Pocket) 1976).

le rôle primordial qu'ils jouent chez l'enfant qui en comprendrait consciemment et inconsciemment les nombreux messages.¹⁶¹

Bettelheim, tout comme les théoriciens jungiens, voit dans les contes une réflexion des diverses étapes psychologiques importantes dans le développement de la personnalité, car les contes "utilisent sans le savoir le modèle psychanalytique de la personnalité humaine".¹⁶² Dans l'introduction de son ouvrage, Bettelheim affirme, comme la plupart des chercheurs, que la lecture qu'il fait des contes de fées n'est qu'une des lectures psychanalytiques possibles, mais que son intention de préciser l'importance que les contes peuvent avoir sur l'enfant tient de ce que les contes "ont infiniment plus de choses à nous apprendre sur les problèmes intérieurs de l'être humain et sur leurs solutions, dans toutes les sociétés, que n'importe quel autre type d'histoires à la portée de l'entendement de l'enfant".¹⁶³ Bien entendu, la terminologie et les concepts employés dans ses interprétations diffèrent de ceux des jungiens, mais nous croyons que malgré leurs différences, les deux écoles s'entendent sur la fonction pédagogique des contes.

C'est dans les interprétations mêmes qu'ils font des contes que les écoles freudienne et jungienne diffèrent. L'exemple le plus frappant est le conflit oedipien que Bettelheim relève dans toutes ses interprétations. Les deux facteurs l'amenant à faire de telles lectures sont l'âge des héros des contes et celui des enfants-lecteurs/récepteurs des contes. Bien que l'aspect oedipien ne soit pas le seul aspect relevé dans les interprétations, il en est par contre le dénominateur commun et nous considérons cette

¹⁶¹ C'est ce que l'auteur affirme dans chacune des interprétations de contes qu'il fait. Étant donné qu'il s'agit d'une compréhension inconsciente, il n'est évidemment pas en mesure de prouver son affirmation, ce que nous acceptons vu qu'il en est de même pour de nombreuses théories psychanalytiques. Par contre, ce qui nous fait douter de la véracité de cette affirmation, c'est la fréquence à laquelle il la fait.

¹⁶² Bettelheim, *Psychanalyse* 17.

¹⁶³ Bettelheim, *Psychanalyse* 16.

approche réductrice. Verena Kast, qui elle aussi s'est penchée sur les lectures « familiales » que l'on peut faire des contes de fées, semble mieux équipée que Bettelheim pour identifier dans ces récits des conflits différents, ne serait-ce que par la flexibilité des concepts jungiens. Les archétypes principaux de la théorie jungienne permettent, à partir d'un même motif, une démystification symbolique plus large que celle proposée par les freudiens, qui semblent restreints par la théorie de base qu'est le concept d'Œdipe.

Par ailleurs, comme Bettelheim l'explique lui-même, les contes de fées ne s'adressent pas seulement à des enfants, bien au contraire, ils arrivent "à s'adresser simultanément à tous les niveaux de la personnalité humaine, en transmettant leurs messages d'une façon qui touche aussi bien l'esprit inculte que celui plus perfectionné de l'adulte".¹⁶⁴ Malgré cette affirmation, selon son approche, les contes de fées ne peuvent que répondre aux problèmes vécus par l'enfant, car l'adulte, dans la grande majorité des cas, aura survécu aux traumatismes infantiles que peut générer le conflit oedipien.

Finalement, la lecture freudienne de Bettelheim ne permet d'aucune manière de pouvoir d'associer les événements des contes à un bagage collectif. Bien qu'il admette que les péripéties des héros des contes puissent trouver écho en chacun de nous, c'est personnellement, individuellement que nous sommes touchés par le conte et le travail à accomplir afin de parvenir à un développement acceptable de la personnalité se fait aussi individuellement : en d'autres mots, ce n'est pas l'expérience collective, qui a elle-même donné naissance aux contes, qui aidera l'individu à grandir.

¹⁶⁴ Bettelheim, *Psychanalyse* 17.

2.4.3 Jack Zipes

Dans son approche psychosociale des contes des frères Grimm, Jack Zipes semble se prendre à son propre jeu en niant le caractère universel des contes qui est à la base de toute recherche psychanalytique.

Les chercheurs de l'école psychanalytique ne peuvent, pas plus que les défenseurs des autres écoles, mettre en doute ses affirmations :

Even though the tales that the Grimms collected may, in fact, be traced back hundreds of years, they infused them with their own psychological needs, utopian dreams, sexual preferences, and sociopolitical views... Loss, fear of separation from loved ones, work, industry, and diligence as compensation for a decline in social status, dreams of peace, quiet and stability to lead the good clean life as opposed to the evil chaotic life of the unjust: let us remember all this as we review the psychosocial origins of the Grimm's tales.¹⁶⁵

Il n'en demeure pas moins que ces modifications que les frères Grimm ont apportées aux contes ne peuvent être perçues lors d'une lecture superficielle, mais le message à la base des contes, lui, est clairement perceptible et ne change pas. Le motif de la séparation dans *Jeannot et Margot*¹⁶⁶ était présent avant que les frères Grimm récrivent ou modifient le conte. C'est justement le caractère universel de ce conte, ou plutôt de son message, qui a touché les frères Grimm et pas l'inverse. La peur inconsciente d'être abandonnés par leurs parents et l'enfance difficile qu'ils ont menée, ayant été dès l'adolescence responsables de leur famille, sont des éléments qui ont fait en sorte qu'ils ont pu, comme tous les lecteurs de contes, s'identifier à de nombreux personnages des contes. Selon nous, il est donc impossible de mettre de côté l'approche psychanalytique

¹⁶⁵ Jack Zipes, "Dreams of a better bourgeois life: The psychosocial Origins of the Grimm's Tales," *The Brothers Grimm and Folktale*, Ed. James M. McGlathery. (Urbana: University of Illinois Press, 1988) 206.

¹⁶⁶ Titre français de *Hänsel und Gretel*.

lorsque l'on veut faire une lecture psychosociale des contes, la première influençant nécessairement la seconde.

Par ailleurs, Zipes affirme que la valeur nationale que les contes avaient aux yeux des frères Grimm était directement liée à leurs besoins psychologiques personnels :

...the Grimms saw old German literature as the repository of valid truths concerning German culture...Such a desire to reconstitute the old German tradition in its pure form, I want to emphasize again, was based on a desire to resurrect the authority of their father and his heritage, to regain a lost, untarnished home or realm.¹⁶⁷

Mais encore une fois, nous tenons à insister sur le fait que bien qu'à cette époque une Allemagne unie tentait de voir le jour, les Allemands n'étaient pas les seuls à concevoir les contes comme faisant partie d'un héritage national unique. Depuis, les recherches ont prouvé l'universalité des contes et leur valeur psychologique intrinsèque et c'est plutôt ce dernier aspect qui peut éveiller les objectifs nationalistes des peuples. Mais contrairement à ce que les frères Grimm tentaient de prouver, les messages des contes ne font que démontrer qu'ils appartiennent bien plus à la société universelle qu'à toute entité nationale.

En tentant de séparer l'universalité des contes des visées des frères Grimm, Jack Zipes ne fait que les unir en expliquant les besoins psychologiques des frères à l'époque où ils ont retranscrit ces contes qui ont fait leur popularité non seulement nationale mais aussi internationale.

¹⁶⁷ Zipes, *Dreams* 211.

2.5 Méthode d'interprétation jungienne

Avant de passer à notre propre analyse de contes choisis, nous expliquerons la méthode qu'ont élaborée les deux consœurs de Jung qui se sont le plus démarquées en matière d'interprétation de contes : Marie-Louise von Franz et Verena Kast. Nous tenterons d'appliquer cette méthode à notre tour dans le troisième chapitre.

Marie-Louise von Franz a non seulement été une étudiante de Jung, elle est aussi devenue l'une de ses plus proches collaboratrices, allant jusqu'à diriger la publication de L'homme et ses symboles, dernier ouvrage conçu et réalisé par Jung. Les nombreuses études de Marie-Louise von Franz portent surtout sur le processus d'individuation dans les contes.

Verena Kast a elle aussi étudié la psychologie jungienne et est toujours professeur à l'Institut C.G. Jung de Küsnacht. Elle concentre ses recherches sur la résolution de conflits familiaux à l'aide de contes de fées.

Dans la description de la méthode, Marie-Louise von Franz est beaucoup plus explicite que ne l'est Verena Kast. Dans presque tous ses ouvrages, elle procède de manière rigoureuse, alors que Kast saute certaines des étapes suivantes¹⁶⁸ :

1. décompte du nombre de personnages au début et à la fin du conte et analyse de la symbolique et du rôle du nombre;
2. exposition de la nature du trouble psychologique;
3. étude des symboles présents et des thèmes parallèles;

¹⁶⁸ La méthode est décrite longuement dans von Franz, L'Interprétation des contes de fées 53-60 et plus brièvement dans Verena Kast, Familienkonflikte im Märchen. Eine psychologische Deutung (Freiburg im Breisgau : Walter-Verlag, 1984) 12.

4. comparaison de l'occurrence de ces symboles et thèmes dans d'autres contes, aussi appelée anatomie comparée ou amplification;
5. étude du contexte de ces occurrences;
6. interprétation en langage psychologique.¹⁶⁹

Bien que ces deux analystes fassent quelquefois preuve de laxisme face à leur propre méthode, trois de ces étapes sont essentielles à leur discours : il s'agit bien entendu de l'interprétation psychologique, mais surtout de l'étude des symboles et de l'amplification, car c'est ainsi qu'elles peuvent relier leurs interprétations à la théorie de l'inconscient collectif de Jung. C'est en prouvant que le trouble psychologique d'un personnage n'est pas d'occurrence unique, mais qu'on le retrouve non seulement dans des contes d'époques et de régions différentes mais aussi dans les mythes, que l'individu qui souffre du même trouble constate qu'il n'est pas seul et que son bagage collectif inconscient peut le guider sur le chemin de l'individuation.

Pour terminer, il est important d'accepter que toute interprétation ne peut être considérée comme unique ou seule réponse possible à un problème psychologique donné.¹⁷⁰ L'interprétation d'un conte est imprégnée de "la réaction affective de l'observateur lui-même"¹⁷¹ et peut donc varier grandement d'un interprète à l'autre.

¹⁶⁹ La méthode d'analyse de Maria Tatar se rapproche en partie de celle-ci : elle porte une attention toute particulière aux variantes d'un même conte, au conflit initial et aux thèmes présents dans le conte. Voir à cet effet Tatar, *Hard Facts* 42-43, 52, 57.

¹⁷⁰ Marie-Louise von Franz écrit à ce sujet : "Aussi ne devrions-nous jamais présenter une interprétation comme si elle était définitive : ce serait une tricherie. Nous ne pouvons que dire en langage psychologique ce que le mythe *semble* représenter et le moderniser sous cette forme", Von Franz, *Interprétation* 60.

¹⁷¹ Von Franz, *Interprétation* 22. Elle ajoute : "Je conseille toujours aux étudiants de l'Institut C.G. Jung de ne pas se contenter de travailler mes cours, mais d'essayer d'interpréter eux-mêmes des contes. L'interprétation est un *art*, un métier, qui, en fin de compte, a pour base ce que l'on est soi-même.", 27.

CHAPITRE 3 :

ANALYSE JUNGIIENNE DE CONTES DES FRÈRES GRIMM

Le présent chapitre est consacré à l'analyse de trois contes des frères Grimm de types différents, qui ont été choisis de manière à illustrer, par le biais d'une interprétation de type jungien, les archétypes décrits dans le premier chapitre.

3.1 *Jean-de-Fer*¹⁷² et l'interdépendance du Soi et du Moi

Dans ce conte, il est possible de voir, à travers les péripéties d'un jeune homme, la relation d'interdépendance entre le Soi et le Moi. Notons tout d'abord le lieu premier de l'action : une forêt devenue du jour au lendemain dangereuse, dans laquelle les chasseurs disparaissent mystérieusement et qui est "plongée dans un profond silence et dans la solitude, et l'on n'y voyait rien, sauf parfois un aigle ou un vautour qui volaient au-dessus des arbres".¹⁷³ Selon le Dictionnaire des symboles, chez les Celtes, les Grecs, les Chinois ainsi que chez les Japonais, la forêt symbolise un sanctuaire et les arbres qui la peuplent peuvent être considérés comme un lien entre la terre et le ciel.¹⁷⁴ Par contre, la forêt éveille souvent des sentiments de crainte et est parfois perçue comme «forêt dévoreuse» entre autres par de nombreux auteurs latino-américains.¹⁷⁵ On note toutefois que "d'autres poètes sont plus sensibles au mystère ambivalent de la forêt, qui est génératrice

¹⁷² Grimm, Contes, Choix, traduction et préface de Marthe Robert (Paris : Gallimard, 1976) 291-302. Dans la version allemande des Kinder- und Hausmärchen, ce conte porte le titre *Eisenhans* et le numéro 136.

¹⁷³ Grimm, Contes 291.

¹⁷⁴ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, édition revue et augmentée, (Paris : Robert Laffont/Jupiter, 1982) 455.

¹⁷⁵ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 455.

à la fois d'angoisse et de sérénité, d'oppression et de sympathie, comme toutes les puissantes manifestations de la vie".¹⁷⁶ Dans le conte qui nous intéresse ici, il nous importe particulièrement de déchiffrer la symbolique psychanalytique de la forêt, or "par son obscurité et son enracinement profond, la forêt symbolise l'inconscient. Les terreurs de la forêt, comme les terreurs paniques, seraient inspirées, selon Jung, par la crainte des révélations de l'inconscient".¹⁷⁷ La forêt fait à un point tel partie de l'univers des contes de fées et se retrouve si régulièrement sur le parcours initiatique des personnages qu'il serait impossible d'en citer la fréquence d'apparition. On peut toutefois noter que dans ce type d'écrit, elle est plus souvent qu'autrement associée à un univers lugubre voire dangereux dans lequel le héros aura à se confronter à un adversaire mais où il rencontrera aussi des aidants. Symbole de l'inconscient, la forêt est très fréquemment le lieu de la découverte de soi.

Dans *Jean-de-Fer*, les disparitions dans la forêt relèvent des agissements d'un homme sauvage de la couleur du fer rouillé vivant dans un borbier profond. Le texte ne donne aucun détail sur ce qui aurait pu, subitement, déclencher un tel comportement de la part de l'homme sauvage, comportement qui "dura de longues années".¹⁷⁸ On apprend toutefois, l'âge exact du fils du roi auquel appartient cette forêt : il a huit ans. Nous croyons qu'il est possible d'associer les deux événements : la naissance du fils et la méchanceté de l'homme sauvage qu'a pu déclencher cette naissance.

¹⁷⁶ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 455.

¹⁷⁷ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 456.

¹⁷⁸ Grimm, Contes 291.

Le mythe de l'homme sauvage apparaît très tôt dans l'Histoire humaine. Dans son livre intitulé Iron John, A Book About Men, Robert Bly en suit le parcours en religion, dans la littérature et l'imaginaire populaire. Selon lui, dès l'ère de la chasse, on a peint sur les murs de cavernes ce personnage en partie homme, dieu et animal, et associé, comme dans notre conte, à l'initiation de jeunes hommes. Durant l'ère agraire, il ressurgit sous les traits entre autres de Jean-Baptiste, Shiva et Dionysos. En littérature, il prend le rôle d'Enkidu dans l'épopée Gilgamesh et ce n'est qu'à partir du Moyen Âge, et en Europe seulement, qu'il devient un personnage menaçant; on l'associe alors à la libido, à l'instinct, et il faut donc le supprimer à tout prix. En Inde par contre, il demeure un personnage très positif car il honore l'énergie sexuelle.¹⁷⁹ Dans notre conte, cet homme sauvage devenu captif du roi possède une étrange influence sur l'enfant : il le convainc de le libérer et l'emmène, sans que l'enfant ne proteste, vivre avec lui dans la forêt. C'est la pitié qu'il ressentait pour l'enfant qui pousse l'homme sauvage à l'accueillir dans sa forêt. À la cour, ce jeune prince ne semble rien pouvoir faire correctement : en jouant avec sa balle dorée, double symbole de perfection par sa couleur et sa forme et opposition à la couleur de fer rouillé de l'homme sauvage, il la laisse tomber dans la cage de l'homme sauvage. En lui ouvrant la porte, il se pince le doigt. C'est donc auprès de l'homme sauvage que l'initiation du jeune prince commence, parcours qui le mènera à l'âge adulte et au cours duquel il apprendra à agir correctement.

¹⁷⁹ Robert Bly, Iron John : A Book about Men (New York : Random House/Vintage Books, 1992) 238-249.

L'homme sauvage lui donne une seule tâche : veiller à ce que rien ne tombe dans une fontaine d'or.¹⁸⁰ La fontaine revient souvent dans les contes recueillis pas les frères Grimm, pensons par exemple au *Roi Grenouille* ou à *Dame Holle* dans lesquels elle annonce la nouveauté. Dans le premier conte, la grenouille sortant de la fontaine change la vie de la jeune fille en la forçant premièrement à tenir parole et deuxièmement en se transformant en un prince qu'elle épousera subséquemment. Dans le deuxième conte, la fontaine mène dans un monde où les jeunes filles sont récompensées si elles servent bien Dame Holle. La fontaine du Paradis terrestre, la Fontaine de vie, symbolise la jeunesse éternelle donc l'immortalité et par le fait même un continuel renouveau. On note dans le Dictionnaire des symboles que chez les Germains, la fontaine de Mimir contenait l'eau du savoir¹⁸¹ et c'est justement ce que la fontaine de Jean-de-Fer offre au jeune prince, la connaissance de soi. En langage psychologique, comme le fait remarquer Joseph Campbell, "l'eau symbolise l'inconscient et les créatures aquatiques, les possibilités de l'inconscient".¹⁸² Dans cette fontaine, le Moi conscient du garçon voit un poisson et un serpent d'or, symboles de l'inconscient et du Soi. Mais, tout comme l'homme sauvage, l'eau semble aussi exercer une certaine fascination chez l'enfant et il échoue à trois reprises à sa tâche de protéger l'eau de toute chose pouvant y tomber. Il touche du doigt à cet inconscient afin de se soulager d'une douleur, y laisse tomber un cheveu, encore une fois pour se soulager, et finalement il s'y trempe complètement la chevelure, car il voulait

¹⁸⁰ Verena Kast explique ainsi l'interdit : "Voici la signification de la tabouisation : les tabous protègent jusqu'à ce que nous soyons assez indépendants pour assumer les conséquences de les avoir brisés" : Kast, Familienkonflikte 120.

¹⁸¹ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 454.

¹⁸² Campbell, Power, Part Two : "The Message of the Myth".

“se regarder bien en face”¹⁸³ dans l’eau, ce qui symbolise l’éveil de l’inconscient et son influence sur le Moi conscient. Ces trois fautes ne peuvent pas passer inaperçues car l’eau transforme tout ce qui la touche en or. Suite à ces manquements, l’homme sauvage renvoie le jeune prince de la forêt en lui disant: “Mais comme tu n’as pas mauvais cœur et que je te veux du bien, je t’accorde une chose : quand tu seras en péril, va dans la forêt et crie : « Jean-de-Fer! », alors je te viendrai en aide. Mon pouvoir est grand, plus grand que tu ne crois, et j’ai de l’or et de l’argent en abondance.”¹⁸⁴ C’est ainsi que commence la véritable collaboration entre le Soi et le Moi, les cheveux dorés signifiant que le conscient commence à laisser peu à peu place à l’inconscient. À ce sujet, Marie-Louise von Franz écrit : “La tête est aussi un symbole du Soi. C’est à l’aide de notre « tête » que nous trouvons la clef des problèmes intérieurs”.¹⁸⁵

De par le monde, le jeune prince ne semble toujours pas pouvoir accomplir de tâche correctement ni comme aide-cuisinier ni comme aide-jardinier à la cour d’un roi car, semble-t-il, il refuse de laisser voir ses cheveux d’or qu’il couvre, comme s’il ne laissait pas son inconscient s’épanouir. Ce n’est que lorsqu’une jeune princesse lui enlève son bonnet qu’il commence à faire le bien en donnant de l’argent à des enfants pauvres. Il fait appel à Jean-de-Fer afin de pouvoir combattre à la guerre et, grâce à lui, le prince se distingue parmi tous, mais personne ne peut croire qu’en cet employé de jardin se cache un valeureux guerrier. La même chose se produit lors d’une fête alors qu’il attrape à trois reprises, encore une fois grâce à l’aide de Jean-de-Fer, la pomme d’or

¹⁸³ Grimm, Contes 295.

¹⁸⁴ Grimm, Contes 295.

¹⁸⁵ Von Franz, Interprétation 183.

lancée par la princesse. La pomme, par sa forme et sa couleur et tout comme la balle avec laquelle le héros jouait enfant, symbolise la perfection. En tant que fruit, on associe la pomme, selon le Dictionnaire des symboles, à un moyen de connaissance : “elle est tantôt le fruit de l’Arbre de Vie, tantôt celui de l’arbre de la Science du bien et du mal : connaissance unitive conférant l’immortalité, ou connaissance distinctive provoquant la chute.”¹⁸⁶ Dans la tradition celtique, “elle sert de nourriture merveilleuse...et quiconque en consomme n’a plus faim, ni soif, ni douleur, ni maladie ...”¹⁸⁷ Ici, tout comme dans l’Ancien Testament, la pomme est offerte par une femme; la princesse qui deviendra son épouse offre au héros, par le biais de ce fruit, une connaissance des plaisirs terrestres. De plus, il ne souffrira plus, après l’avoir attrapée à trois reprises, de problèmes liés à sa personnalité consciente car c’est suite à cet exploit qu’il divulgue sa véritable identité : il est non seulement un aide-jardinier mais aussi un prince très riche. On peut voir par ce geste qu’il accepte ce qu’il est devenu, en partie avec l’aide de Jean-de-Fer. Il s’assume en tant qu’homme, il n’est plus le jeune garçon ayant quitté ses parents mais un prince accompli et peut dès lors remplir une tâche d’homme : épouser la princesse. Dans son interprétation du conte *Le prince Ring*, Marie-Louise von Franz s’exprime au sujet du personnage du prince : “Dans cette histoire, le personnage principal est donc un futur roi, c’est-à-dire un élément encore inconscient, mais susceptible de devenir une dominante collective nouvelle qui permette une compréhension plus profonde du Soi”¹⁸⁸ et cela s’applique aussi très bien à notre conte.

¹⁸⁶ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 776.

¹⁸⁷ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 776.

¹⁸⁸ Von Franz, Interprétation 143.

Jusqu'ici, nous avons vu comment une personnalité beaucoup plus complète se crée lorsque le Moi tente d'assimiler des éléments du Soi. Au sujet du conte, Verena Kast écrit ceci : "Dans ce conte, il en va aussi de cet homme sauvage, de l'effet qu'il produit et finalement de son intégration".¹⁸⁹ Il n'en demeure pas moins que le Soi ne peut atteindre la conscience que par le biais du Moi, et ce conte illustre aussi très bien ce processus. À la toute fin, l'homme sauvage se présente à la cour sous les traits d'un roi majestueux. Tout comme le prince, il n'a plus à se cacher, car c'est leur collaboration qui les a transformés tous deux : "Je suis Jean-de-Fer, j'avais été changé en homme sauvage, mais tu m'as délivré. Tous les trésors que je possède seront ta propriété."¹⁹⁰ Le prince l'a en effet délivré de la cage où il était prisonnier, mais aussi de la forêt où il gardait sa fontaine magique, où l'inconscient n'avait pas la possibilité d'accéder au conscient. En partageant ce qu'il était avec le prince, il se permettait ainsi de vraiment exister, d'accéder à la conscience.

Notons finalement la symbolique du nombre de personnages dans le conte. En psychanalyse, le nombre quatre est l'équivalent de la perfection, de la complétude, tout comme l'est le cercle. Plusieurs symboles évoquent ce chiffre, pensons par exemple à la croix mais aussi à certaines manifestations artistiques comme l'Étude de proportions de Leonardo da Vinci qui représente la perfection des proportions humaines à travers le dessin d'un homme au centre d'un cercle et d'un carré. Au nombre de quatre on retrouve les points cardinaux, les vents, les éléments, les saisons, les Évangélistes, etc.¹⁹¹ Par

¹⁸⁹ Kast, Familienkonflikte 110.

¹⁹⁰ Grimm, Contes 302.

¹⁹¹ Voir à ce sujet Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire des symboles 794-798.

ailleurs, Jung à fondé sa théorie des types psychologiques sur ce nombre.¹⁹² Dans *Jean-de-Fer*, on remarque qu'au début les chasseurs s'aventurent à quatre reprises dans la forêt et que suite à la découverte de l'homme sauvage, il y a quatre personnages : le roi et sa femme, leur enfant et Jean-de-Fer. Durant ce que nous pouvons appeler son initiation, l'enfant se transforme à quatre reprises; il passe d'aide-cuisinier, à aide-jardinier, pour devenir chevalier et finalement prince, étape ultime d'intégration, lors de laquelle nous pouvons considérer le processus d'individuation accompli.

L'importance de ce chiffre ne diminue pas celle d'autres nombres importants, comme le trois et le deux qui apparaissent dans les contes pour des raisons différentes symboliques. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'analyser la symbolique du chiffre deux dans le conte qui suit et de revoir l'importance du chiffre quatre dans notre interprétation de *Jeannot et Margot*.

3.2 *Demoiselle Maleen*¹⁹³ et l'intégration de l'ombre

Dans ce deuxième conte, nous analyserons l'archétype de l'ombre et verrons les effets bénéfiques de son intégration chez l'individu.

L'ombre représente à la fois le côté sombre de la personnalité d'un individu et une carence chez ce dernier, qui se manifeste à travers ses relations avec autrui. Voilà pourquoi l'ombre se présente à la conscience par le biais d'une personne chez qui l'individu remarque un trait de personnalité qui lui déplaît et qui est souvent l'opposé de

¹⁹² Les fonctions de ces types sont la pensée, le sentiment, l'intuition et la sensation. Pour une description détaillée, voir B. R. Hergenhahn, *An Introduction to Theories of Personality*, 4th ed. (Toronto: Prentice-Hall, 1994) 80-83. Rappelons aussi qu'il existe aussi quatre stades de développement de l'anima et de l'animus.

¹⁹³ Dans la version allemande des *Kinder- und Hausmärchen*, ce conte porte le titre *Jungfrau Maleen* et le numéro 198.

ce qu'il est consciemment. Dans *Demoiselle Maleen* on peut d'entrée de jeu voir qu'il s'agit chez l'héroïne d'une confrontation entre ses personnalités consciente et inconsciente, car non seulement elle, mais aussi tous les autres personnages de ce conte sont dédoublés. De plus, les péripéties sont aussi introduites suite à un événement mettant en scène une dualité entre les personnages.

Avant d'étudier l'évolution des personnages examinons premièrement le symbolisme du chiffre deux :

Symbole d'opposition, de conflit, de réflexion, ce nombre indique l'équilibre réalisé ou des menaces latentes. Il est le chiffre de toutes les ambivalences et des dédoublements ... parmi ses redoutables ambivalences, il peut être le germe d'une évolution créatrice aussi bien que d'une involution désastreuse ... le deux exprime donc un antagonisme, qui de latent devient manifeste; une rivalité, une réciprocité, qui peut être de haine autant que d'amour; une opposition, qui peut être contraire et incompatible, aussi bien que complémentaire et féconde.¹⁹⁴

Si l'on s'attarde brièvement à ce que ce nombre signifie dans différentes cultures, on trouve que chez les peuples africains, "toute la symbolique repose sur un dualisme fondamental, considéré comme la loi cosmique par excellence", chez les Celtes, "un certain nombre de figures mythiques vont par deux, groupant ainsi des caractères opposés ou complémentaires"¹⁹⁵, et que chez les Chinois, cette dualité est représentée par le Yin et le Yang qui sont "en somme l'expression du dualisme et du complémentarisme universel [qui] n'existent que l'un par rapport à l'autre ... [et] bien qu'ils représentent deux contraires, [ils] ne s'opposent jamais de façon absolue, parce qu'entre eux il y a toujours une période de mutation qui permet une continuité ..."¹⁹⁶

¹⁹⁴ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire des symboles 350-351.

¹⁹⁵ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire des symboles 351.

¹⁹⁶ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire des symboles 1032-34.

En ce qui a maintenant trait aux personnages, ils nous sont tout au long du conte présentés avec leur contrepartie : ainsi au début, l’aventure est lancée suite aux volontés de deux rois, le père de demoiselle Maleen et celui de son fiancé, qui sont suivis du refus de Maleen et ensuite de celui de son père. Maleen a donc deux fiancés mais forme avec celui qu’elle a choisi un couple. Dans la tour, deux femmes sont enfermées, Maleen et sa camériste, et à leur sortie de la tour Maleen n’existe plus en tant que princesse mais plutôt comme souillon. Elle est, ancienne fiancée, finalement confrontée à la nouvelle fiancée de son promis. Toutefois, ces personnages ne représentent pas, sauf pour Maleen et la nouvelle fiancée, des opposés dans le sens stricte du terme : il s’agit plutôt de voir à travers eux les possibilités offertes à l’héroïne, celle par exemple de suivre la volonté de son père, l’autre d’expérimenter la vie différemment. Ce n’est qu’une fois les deux fiancées réunies que le conflit survient, à savoir laquelle des deux est la fiancée véritable.

Cependant, la dualité principale du conte découle du refus de Maleen de se conformer à la décision de son père. Sans ce refus, le conte n’aurait pas lieu d’être. Le refus prend la forme de la parole; le silence – son opposé – donc l’acceptation de Maleen, l’aurait conduite à épouser un homme qu’elle n’avait pas choisi, ce à quoi son père s’attendait. Or elle s’oppose au désir de ce dernier et lui dit : “Je ne peux et ne veux pas prendre d’autre époux.”¹⁹⁷ et elle se voit condamnée à vivre sept ans dans une tour. Son comportement est considéré par son père comme un mauvais trait de caractère qu’il tente de remodeler en l’enfermant: “Tu resteras là pendant sept ans, puis je viendrai voir si ton arrogance est brisée”.¹⁹⁸ Dans la tour, elle ne peut plus s’opposer à lui par la parole,

¹⁹⁷ Grimm, Contes 375.

¹⁹⁸ Grimm, Contes 375.

qu'il perçoit comme de l'arrogance, et c'est à cette opposition entre la parole et le silence que Maleen sera confrontée tout au long de son chemin la menant finalement à son prince et à l'individuation.

Dans les contes de fées, il n'est pas rare que les jeunes filles soient, pour diverses raisons, enfermées dans des tours. Dans les contes recueillis par les frères Grimm, l'exemple le plus connu est celui de *Rapunzel*. Par contre, plusieurs situations surviennent dans des endroits similaires à une tour, pensons par exemple à *La Belle au bois dormant* : elle se pique au doigt à un fuseau qui se trouve dans un vieux donjon, situé tout en haut d'un escalier en colimaçon. Durant la période pré-chrétienne, la tour symbolise souvent un désir religieux, la volonté de l'homme de s'élever vers Dieu. On voit par exemple dans la construction de la Tour de Babel "qui signifie la porte du ciel"¹⁹⁹, le souhait de "rétablir par un artifice l'axe primordial rompu et de s'élever par lui jusqu'au séjour des Dieux".²⁰⁰ Il est très important de noter que certaines tours "comportent une partie souterraine marquée par un blocage, ou un puits central profond. Ainsi unissent-elles les trois mondes : ciel, terre et monde souterrain".²⁰¹ Lors de l'analyse du conte précédent, nous avons longuement analysé le rôle que joue l'eau dans la psychanalyse, or la tour y fait ici référence, mais plus encore : dans *Demoiselle Maleen* la tour peut premièrement symboliser l'état présent dans lequel l'héroïne se trouve, c'est-à-dire emprisonnée par son père (la terre), deuxièmement un état ou un comportement « corrigé » ou « amélioré » suite à son séjour dans la tour (le ciel), et troisièmement et

¹⁹⁹ Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* 959.

²⁰⁰ Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* 959.

²⁰¹ Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* 959.

plus important encore, la tour peut symboliser son état profond, sa personnalité véritable qui a entraîné la punition et est considéré par son père comme de l'arrogance (monde souterrain).²⁰² Cette idée de parcours voire d'amélioration, on la retrouve plus tard "dans la tradition chrétienne, qui s'est inspirée ... des constructions militaires et féodales, hérissées de tours, de beffrois et de donjons, [et où] la tour est devenue symbole de vigilance et d'ascension"²⁰³ et c'est ainsi, dans son aspect extérieur, que la tour est présentée dans les contes qui nous intéressent.

Ceci dit, une fois emprisonnée dans la tour, Maleen se voit, selon le vœu de son père, réduite au silence. Elle n'est toutefois pas seule mais en compagnie de sa camériste qui n'a d'autre rôle que de servir de double à sa maîtresse. Ce double est en l'occurrence silencieux, la camériste ne fait que suivre les directives de sa maîtresse qui elle, prend la parole, et elle disparaît du récit une fois les deux femmes libérées et arrivées à la cour d'un roi. C'est d'ailleurs la détermination de Maleen qui permet aux deux femmes de sortir de leur isolement forcé. Personne ne peut les sauver, le royaume du père étant décimé et les tentatives du prince demeurant infructueuses.²⁰⁴ Elle a le choix d'attendre de l'aide, ce qui voudrait dire se laisser mourir, ou d'agir. L'effacement de sa camériste ne fait que refléter le choix auquel Maleen est confrontée. Il semble de plus que l'état du royaume de son père soit synonyme de la valeur des qualités qu'il exigeait de sa fille: le silence et l'inaction ont permis à la dévastation, la ruine et la mort de s'installer.

²⁰² Dans le texte il est écrit qu'une fois emprisonnée dans la tour, l'héroïne "se trouva séparée du ciel et de la terre." 375.

²⁰³ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire des symboles 960.

²⁰⁴ Les tentatives du prince se résument à crier le nom de Maleen afin qu'elle l'entende. Il semble que pour lui, la parole n'est pas un atout suffisant!

Le dédoublement du personnage principal survient encore une fois à la cour de son bien-aimé. C'est à titre de souillon qu'on lui permet d'y rester et c'est dans ce rôle, qui est l'opposé de son titre de princesse, qu'elle sera confrontée à son ombre incarnée par l'autre fiancée "aussi laide de visage que méchante de coeur".²⁰⁵ Son état de souillon lui dicte encore une fois le silence et ce n'est que grâce à un discours entremêlé de silences qu'elle atteindra son but. En effet, l'autre fiancée, qui tire profit de la parole, garde quelque chose sous le silence et loin du regard des autres : son apparence physique. Ses mots, lourds de conséquence, forcent Maleen sous peine de mort de la remplacer physiquement auprès du prince. C'est alors que Maleen prend conscience du pouvoir des mots. Elle pourrait avouer ouvertement le stratagème de l'autre fiancée et dévoiler son identité au prince mais son discours n'est pour lui qu'un charabia incompréhensible entrecoupé de silences. Ces paroles, c'est sous une fausse identité qu'elle les prononce, et c'est pour cela qu'elle ne peut parler de manière explicite. Elle prétend à deux reprises ne rien dire, à trois reprises elle dit penser à demoiselle Maleen et sur le chemin du retour elle "ne dit pas un mot".²⁰⁶ C'est au château que la situation se renverse enfin: c'est l'autre fiancée qui sera en quelque sorte tenue au silence car elle ne connaît pas les mots prononcés par Maleen. Aux questions du prince, elle se voit obligée de répondre : "Je vais demander à ma servante/Qui garde mes pensées pour moi."²⁰⁷ À la dualité parole/silence s'ajoute ici l'élément de pensée, comme si ce dernier s'opposait au silence ou était synonyme de parole. C'est à ce moment que Maleen prend réellement possession

²⁰⁵ Grimm, Contes 377.

²⁰⁶ Pour ces trois allusions au discours de Maleen voir Grimm, Contes 379.

²⁰⁷ Grimm, Contes 380.

de la parole : elle donne les éléments de réponses à l'autre fiancée, et menacée de mort "elle appela au secours en criant si fort que le prince entendit sa voix"²⁰⁸ et la sauve. Mais le jeu auquel elle convie l'autre fiancée, elle l'a élaboré en imitant le caractère de celle-ci : c'est une supercherie qui condamnera inévitablement sa rivale et jettera Maleen dans les bras de son prince. En adoptant un trait de caractère qu'elle percevait négativement, en entrecoupant son discours de silences, demoiselle Maleen fait place à son ombre et c'est ainsi que son inconscient lui permet d'atteindre son but.

3.3 *Jeannot et Margot*²⁰⁹ et l'assimilation de l'anima et de l'animus

Ils nous arrive tous de nous comporter, consciemment ou non, de manière masculine ou féminine, peu importe notre sexe. Ces « écarts » de comportement seraient selon Jung tout à fait naturels, voire bénéfiques, car ils signifient que les traits de caractère typiques du sexe opposé ont quelque chose à apporter à notre personnalité consciente. Notre dernière interprétation portera sur l'influence de l'anima et de l'animus sur la personnalité des personnages du conte *Jeannot et Margot*.

En premier lieu, attardons-nous au nombre de personnages présents au début et à la fin du conte. Le nombre quatre, chiffre parfait en psychanalyse, est présent au début du conte, mais la situation qu'il décrit est loin d'être parfaite. Il y a en effet deux parents et deux enfants, mais comme le conte l'indique, le pauvre bûcheron habitait "avec sa femme et ses deux enfants" : la mère naturelle des enfants, bien qu'elle ne soit jamais mentionnée, fait partie du conte car elle est présente inconsciemment chez les enfants et

²⁰⁸ Grimm, *Contes* 382.

²⁰⁹ Dans la version allemande des *Kinder- und Hausmärchen*, ce conte porte le titre *Hänsel und Gretel* et le numéro 15.

le comportement de la femme du bûcheron sous-entend que les enfants ne sont pas les siens. La structure quaternaire est donc ici boiteuse, sinon inexistante car la famille est formée de cinq personnes. Toutefois, à la fin du conte, les enfants et leur père sont réunis, sa femme est morte et elle laisse ainsi la place à la mère disparue. On voit ici un retour à l'ordre parfait, le chiffre quatre étant inconsciemment atteint.²¹⁰

Voyons en deuxième lieu sous quelles formes l'anima et l'animus se présentent. Dans les contes, il n'est pas rare que les personnages incarnent l'anima ou l'animus d'un personnage du sexe opposé. Ici, Jeannot et son père personnifient l'animus de Margot; la femme du père, la sorcière et Margot l'anima de Jeannot et de son père, et ainsi la personnalité de chaque personnage est formée ou influencée par celle des autres. Il est d'ailleurs frappant de voir que dans ce conte, les héros deviennent leur contraire par le biais de la trame et de l'ascendant des autres personnages, ce qui nous laisse croire que Jeannot comme Margot ont assimilé leur anima et animus respectif.

Analysons en troisième lieu comment la définition théorique de l'anima peut s'appliquer ici et expliquer certaines péripéties de *Jeannot et Margot*. Les personnages féminins du conte dépeignent deux types de femmes bien différentes : la femme agressive représentée par l'épouse du bûcheron et la sorcière et la femme passive représentée par Margot. C'est à ces caractères opposés que Jeannot et son père font face; ces sont les attributs de chacune qui leur permettra de développer un aspect particulier de

²¹⁰ Bettelheim voit plutôt dans le comportement de la femme du bûcheron une projection des enfants résultant de leur peur d'être abandonnés. Leur désir de se voir nourris par leur mère sans avoir à se soucier des exigences de la vie serait ce qui les entraîne dans la forêt. Bien qu'il aborde les aspects bénéfiques et négatifs de cette femme, il évite de mentionner la mort de cette dernière et l'absence de tristesse des enfants qui auraient dû, selon son interprétation, découler de la mort de leur mère. Bettelheim, *Psychanalyse* 243-253.

leur personnalité ou les mettront en garde contre un défaut qu'ils possèdent et qu'ils devraient corriger.

L'anima d'un homme, fortement déterminée par sa mère, prend très souvent l'aspect d'une créature terrifiante ou d'un personnage féminin dangereux comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre. Par contre Jung rapporte aussi des personnifications plus positives : "To the men of antiquity the anima appeared as a goddess or a which, while for medieval man the goddess was replaced by the Queen of Heaven and Mother Church".²¹¹ Deux des femmes de notre conte sont activement dangereuses pour nos héros. Elles veulent leur mort à tout prix et font preuve de beaucoup de ruse pour arriver à leurs fins.²¹² Face à ces femmes, Jeannot se transforme en un adversaire de taille. Il contre-attaque à l'aide d'un trait de caractère de ces femmes : la ruse. Il retrouve une fois, grâce aux cailloux blancs, le chemin de la maison et se garde en vie à l'aide d'un os qu'il présente comme étant son bras.

Par contre, le père des enfants se comporte de manière diamétralement opposée. Son manque de fermeté face à sa femme fait de lui un être tout aussi manipulable que ses enfants. Contrairement à son fils qui tire leçon du comportement des femmes qui l'entourent, lui se vautre dans une passivité dangereuse pour les siens et qui est très semblable à celle de Margot. Bien que nous ne sachions évidemment rien de la relation du bûcheron avec sa mère, sa malléabilité face à sa femme peut laisser croire qu'il se comporte avec elle comme il le ferait avec sa mère. D'ailleurs, l'incertitude qu'il

²¹¹ Jung, *Archetypes* 29.

²¹² Il est à noter que l'inaction de Margot est tout aussi dangereuse.

démontre à deux reprises par rapport au plan d'abandon élaboré par son épouse pourrait être une conséquence d'une relation mère/fils négative.²¹³

Toutefois, comme nous l'avons vu, l'anima est l'archétype même de la vie et c'est justement cet instinct de vie qui motive le comportement des hommes. Jeannot n'a d'autre choix que d'assimiler le trait de caractère principal de deux femmes, la ruse, pour survivre. Son père par ailleurs ne peut, pour son bien-être personnel, sa vie intime, voire sa vie qu'adopter une attitude passive, sa femme le torturant continuellement avec son plan meurtrier. L'anima est aussi considérée comme "un guide, un médiateur entre le Moi et le monde intérieur, le Soi."²¹⁴ En tant qu'enfant, Jeannot préférerait probablement se réfugier, comme le fait sa sœur, dans un comportement typiquement infantile, ce qui équivaldrait à n'écouter que les besoins du Soi.²¹⁵ Cependant, son instinct de vie fait en sorte qu'il doit nécessairement choisir une autre voie, et c'est l'anima qui le guide sur cette voie qui sera celle de la survie. Le père de son côté est enfermé dans un dilemme : ses rôles de père et de mari, plutôt que d'être complémentaires sont antinomiques. Son instinct paternel est moins fort que son instinct vital et entre la paternité et la vie il choisit la vie; suite à quelques moments d'hésitation il accepte consciemment la proposition de sa femme. Ce n'est qu'à la fin du conte qu'il rejoue activement son rôle de père, et bien que la route ait été longue, son anima l'a guidé afin qu'il puisse reconnaître l'importance de sa paternité. Comme le texte l'indique bien, les enfants retrouvent la maison paternelle et non familiale et le père qui "n'avait pas eu une seule heure de joie depuis

²¹³ Voir à ce sujet von Franz, "Le processus d'individuation" 178.

²¹⁴ Von Franz, "Le processus d'individuation" 180.

²¹⁵ Ce comportement irait dans le sens de l'interprétation de Bettelheim.

qu'il avait abandonné ses enfants dans les bois"²¹⁶ se voit finalement en mesure d'équilibrer les demandes du Soi et celles du Moi qui auparavant semblaient irréconciliables.

Dans un chapitre qu'elle consacre à l'étude des représentations variées de l'anima dans les contes, Marie-Louise von Franz observe que "parce qu'elle représente un élément incontrôlable, capricieux et fuyant, elle apparaît souvent dans les contes sous une forme d'oiseau."²¹⁷ Or dans *Jeannot et Margot* trois types d'oiseaux sont évoqués. Le premier est un pigeonneau perché sur le toit de la maison paternelle, le deuxième, un petit oiseau blanc comme neige, guide les enfants vers la maison de la sorcière et le troisième est un canard blanc qui les aide à traverser une rivière les ramenant à la maison paternelle. Symboliquement, l'oiseau a de multiples significations, passant du symbole de la relation entre le ciel et la terre, par celui de l'âme, de l'ange, de messager des dieux, de Dieu lui-même, d'instabilité et de vie.²¹⁸ Outre cette dernière caractéristique, c'est celle du mouvement qui nous intéresse chez les oiseaux de notre conte. Chacun lié à une demeure tantôt dangereuse, tantôt accueillante, les oiseaux mettent nos héros en mouvement, les guident d'une maison à l'autre et assurent leur retour à la maison de leur père. Il est aussi important de noter que ces oiseaux sont blancs. Le blanc est entre autres "la couleur du candidat, c'est-à-dire celui qui va changer de condition" et est au même titre "la couleur privilégiée des rites de passage" tout en symbolisant aussi le retour.²¹⁹ Et

²¹⁶ Grimm, Contes 82.

²¹⁷ Von Franz, Interprétation 193.

²¹⁸ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 695-698.

²¹⁹ Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire 125-128. Le conte comprend aussi deux autres éléments blancs liés aux enfants : les cailloux blancs que Jeannot jette sur le chemin et un chaton blanc qu'il prétend saluer lorsqu'ils quittent la maison la première fois.

c'est d'ailleurs ce dont il s'agit ici : une aventure qui servira à nos héros à assimiler une partie importante de leur personnalité inconsciente. Leur retour ne se fera qu'une fois anima et l'animus intégrés.

Voyons en quatrième lieu comment nous pouvons comprendre le rôle que joue l'animus chez les femmes du conte. Tout comme nous l'avons plus tôt observé au sujet des personnages féminins, les hommes du conte sont aussi de types opposés. Le père des enfants représente l'homme passif, complètement manipulé par sa femme, mais Jeannot représente un type d'homme actif qui prend l'initiative et semble contrôler sa destinée. C'est en étant confrontées à ces modèles différents d'hommes que les femmes du conte seront en mesure d'intégrer leur animus.

Tout dépendant de l'influence des hommes sur les femmes, l'animus peut entraîner celles-ci à adopter soit une attitude passive, soit une attitude agressive et à ce sujet Marie-Louise von Franz donne l'explication suivante :

L'action menaçante de l'animus et la réaction défensive de la femme à son égard vont toujours de pair et évoquent l'aspect double de l'action de l'animus négatif. Celui-ci peut soit paralyser, soit rendre très agressive. Les femmes, dans ce cas, deviennent masculines et dominatrices ou au contraire ont tendance à être distraites, comme si elles n'étaient pas pleinement présentes; elles paraîtront peut-être charmantes de féminité, mais partiellement endormies.²²⁰

Nous avons dans *Jeannot et Margot* la chance de pouvoir observer ces deux aspects de l'animus à l'œuvre. Voyons d'abord la représentation de l'animus agressive personnifié par la femme du bûcheron et la sorcière. En plus de posséder les caractéristiques négatives de l'animus qui sont "la brutalité, la témérité, la tendance au bavardage, la

²²⁰ Von Franz, *Interprétation* 205.

rumination silencieuse et obstinée d'idées malveillantes"²²¹, nous voyons chez ces deux femmes une autre disposition liée à ces caractéristiques : l'attachement à une conviction sacrée qui est ici négative et destructrice.²²² Les deux femmes sont convaincues que leur existence doit nécessairement s'opposer à l'existence des enfants, les deux, selon elles, ne peuvent cohabiter. La femme du bûcheron voit en eux une menace à sa survie et fait tout en son pouvoir pour les éliminer. La sorcière de son côté ne vit qu'à travers les enfants qu'elle attire, engraisse et dévore. On ne voit dans leur attitude aucune raison logique; elles sont persuadées de la rectitude de leurs actions et ne veulent écouter ni les arguments sentis du mari : "Non, femme, dit le mari, je ne ferai pas cela, comment aurai-je le cœur d'abandonner mes enfants dans la forêt, les bêtes sauvages viendraient bientôt les déchirer"²²³ ou encore " « Il vaudrait mieux partager ta dernière bouchée avec tes enfants.» Mais la femme ne voulut rien savoir de ce qu'il disait, elle l'injuria et lui fit des reproches."²²⁴ ou les supplications des enfants : " [Jeannot] eut beau crier tant qu'il pouvait, cela ne lui servit de rien" et "Margot se mit à pleurer amèrement, mais en vain, force lui fut de faire ce que la méchante sorcière demandait."²²⁵ Leurs convictions destructrices ne feront qu'entraîner leur propre mort et il s'agit encore une fois d'une caractéristique de l'animus, qui contrairement à l'anima qui est instinct de vie, lui "est spectre de la mort et tue la vie."²²⁶ Mais toute femme vivant selon ses convictions n'est

²²¹ Von Franz, "Le processus d'individuation" 193.

²²² Von Franz, "Le processus d'individuation" 189 et 195.

²²³ Grimm, Contes 71-72.

²²⁴ Grimm, Contes 75.

²²⁵ Grimm, Contes 79.

²²⁶ Von Franz, Interprétation 203.

pas nécessairement vouée à mourir pour elles. Lorsque les convictions d'une femme soulèvent des réactions surprenantes de la part des gens qui l'entourent, la logique veut qu'elle les analyse afin de voir dans quelle mesure elles demeurent justifiées. Marie-Louise von Franz aborde la question ainsi:

La femme doit trouver le courage et la largeur d'esprit nécessaires pour mettre en question le caractère sacré de ses convictions. C'est seulement alors qu'elle devient capable d'assimiler les suggestions de l'inconscient, et particulièrement quand elles contredisent les opinions de l'animus. C'est seulement alors que le Soi peut se manifester, et qu'elle devient capable de comprendre ses intentions.²²⁷

Dans le conte, ni la femme du bûcheron, ni la sorcière ne se questionnent ainsi. Le personnage de Margot permet par contre d'observer, le changement qui se produit lorsque la pensée est unie à l'action.

Il faut d'abord préciser que l'attitude passive du père de Margot a certainement une influence sur l'animus de cette dernière et la rend elle aussi passive. La théorie nous explique que "lorsque l'animus envahit l'activité féminine, il y a danger de perdre la faculté de réfléchir par soi-même. Cela entraîne une lassitude qui fait qu'au lieu de penser on se laisse aller paresseusement à filer des rêves éveillés et à dévider des phantasmes de désirs..."²²⁸ ce qui nous ramène à cet animus qui tue la vie déjà mentionné. Par contre, son attitude change radicalement à la fin du conte. De l'enfant apathique et pleurnicharde qu'elle était chez son père et dans la forêt, elle devient une jeune fille entreprenante, rusée et brave chez la sorcière. Est-ce l'influence de son frère sur son animus qui la fait changer ainsi? Il n'en demeure pas moins qu'elle passe de

²²⁷ Von Franz, "Le processus d'individuation" 195.

²²⁸ Von Franz, Interprétation 206.

l'inaction à l'action, précipite la sorcière dans les flammes, se sauvant, ainsi que son frère, d'une mort certaine et elle trouve aussi une solution pour traverser la rivière. Nous voyons donc que l'animus peut aussi influencer la femme de manière positive. Ainsi, "si [la femme] se rend compte de la nature de cet animus et de l'influence qu'il exerce sur elle..., il peut devenir un compagnon intérieur précieux, qui lui communiquera les qualités masculines d'initiative, de courage, d'objectivité, et de sagesse spirituelle."²²⁹ De toute évidence, derrière cette inactivité se cachait un raisonnement, une évaluation des apports négatifs et positifs de l'animus qui ont finalement poussé la jeune fille à réagir. De plus, il est curieux de noter que lors de ce changement de comportement, Jeannot est prisonnier d'une cage et donc pas en mesure d'agir comme il l'aurait fait autrement.²³⁰ C'est donc ainsi que nos deux jeunes héros, grâce à l'assimilation de cette partie d'eux-mêmes qui pouvait leur sembler négative, deviennent en partie leur contraire, l'actif doit se retrancher momentanément dans l'inaction et la passive devient énergique, car leur personnalité distincte influencent positivement leur animus et anima respectif afin de les tirer d'ennui et de leur permettre de se rapprocher de la réalisation du Soi.

En tout dernier lieu permettons-nous d'aborder brièvement le thème des enfants abandonnés qui est récurrent dans la mythologie universelle. Les deux exemples les plus connus en Occident sont celui de Moïse tiré de la tradition judéo-chrétienne et celui d'Oedipe de la tradition hellénique. Ces deux personnages mythiques sont par contre abandonnés pour des raisons différentes que celles qui motivent la femme du bûcheron dans *Jeannot et Margot*. C'est parce qu'elle veut lui sauver la vie, tous les enfants mâles

²²⁹ Von Franz, "Le processus d'individuation" 194.

²³⁰ Il est toutefois encore assez rusé pour présenter à la sorcière un os plutôt que son bras afin qu'elle puisse juger s'il a engraisé.

des Juifs d'Égypte étant menacés de mort par le pharaon, que la mère de Moïse le met dans une corbeille sur le Nil, l'abandonnant à la grâce de Dieu. Pour ce qui est d'Œdipe, c'est son père Laïus qui l'abandonne, voulant ainsi infirmer l'oracle de Delphes et se sauver la vie.²³¹ C'est grâce à des étrangers bienveillants que tous deux seront sauvés, mais la sorcière de notre conte permettra à Jeannot et Margot d'être leurs propres sauveurs. Il faut aussi remarquer que dans d'autres contes des frères Grimm, des enfants sont abandonnés ou envoyés dans la forêt, ce qui leur permet aussi de devenir héros, pensons par exemple aux *Douze frères* et aux *Deux frères*. D'ailleurs, ce thème est selon l'ouvrage détaillé de Bolte et Polívka²³² présent dès 1560 dans différentes versions écrites de contes ressemblant en plusieurs points à *Jeannot et Margot*, malgré bien d'autres divergences quant aux autres motifs de ces contes retracés depuis lors. Par exemple, dans un conte de l'archipel Samoa, ce sont les enfants qui se sauvent de la maison familiale, ou encore dans une version slovaque, les enfants se perdent dans la forêt alors qu'ils y cueillent des fruits. Malgré ces différences, il est fort à parier que si l'on s'attarde à l'étude des personnages tant masculins que féminins, on remarquera l'influence qu'ils ont sur la personnalité consciente et inconsciente des héros.

Comme nous tentons de le prouver depuis le début de cette recherche, ce ne sont pas les divergences entre les contes qui rendent leur analyse si fascinante, mais bien leurs ressemblances souvent surprenantes. Les théories jungiennes démontrent que ces différences ne sont en fait que des archétypes variés tirant leur source d'événements quotidiens et que ce sont ceux-ci qui forment l'inconscient collectif. Le travail accompli

²³¹ Pour en savoir plus au sujet des deux versions de cet abandon, voir Robert Graves, *The Greek Myths*, London : Penguin Books, 1990, Volume Two, 9-15.

²³² Johannes Bolte et Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 4 Bände, Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, Band 1.,115-126.

par les frères Grimm, bien qu'il soit différent de celui qu'ils croyaient réaliser, demeure une source très importante, entre autres d'éléments reliés à la psyché humaine, mais c'est le succès qu'ont remporté leurs recueils de contes qui est en soit remarquable. En disséminant tout autour du globe leur patrimoine oral, ils ont déclenché une étude comparative relevant aujourd'hui de disciplines variées et qui continue jusqu'à ce jour à fasciner experts et apprentis, qui trouvent dans ces écrits réponses à des questions que l'Homme se pose depuis la nuit des temps.

CONCLUSION

En voulant offrir au peuple allemand une partie de son héritage, les frères Grimm ont fait beaucoup plus que cela; ils ont présenté à l'humanité un portrait métaphorique de sa mémoire active et passive, de son inconscient tant personnel que collectif. C'est afin de préciser pourquoi et comment les archétypes de l'inconscient collectif refont surface dans les contes de fées que nous avons entrepris les recherches menant à la rédaction de ce mémoire.

La théorie jungienne démontre que bien qu'il soit impossible d'attribuer une définition uniforme à un archétype, l'individu chez qui il apparaît et la situation lors de laquelle il survient seront en mesure de donner des indices quant à sa symbolique possible dans cette circonstance déterminée. Lorsqu'il s'agit d'analyser l'occurrence d'archétypes dans des contes de fées, personnages, motifs, symboles participent à l'élucidation de la signification, mais aussi la conscience et l'inconscient de la personne qui analyse le conte. C'est ce que la revue de la littérature nous a appris. Nous savons aussi que nous devons chercher à savoir si des éléments du conte ne seraient pas aussi des éléments mythiques. La distinction entre mythe et conte est pour certains chercheurs inexistante, pour d'autres, il s'agit d'une question d'antériorité d'un des deux récits ou d'une différence entre éléments personnels ou culturels. L'origine du conte elle aussi est disputée. Entre les diverses théories proposées, la théorie polygénique, aussi appelée psychologique, est celle qui se rapproche le plus de la pensée de Jung. En ce qui a trait à l'interprétation en soi, deux écoles de pensée s'affrontent. Il y a ceux pour qui, bien qu'ils ne soient pas unanimes sur tous les points, s'accordent pour affirmer, ne serait-ce

que par la fréquence et l'universalité de leurs occurrences, qu'à la base des contes on retrouve des éléments psychologiques communs à tous. À l'inverse, d'autres chercheurs prétendent que les éléments psychologiques que l'on rencontre dans les contes sont personnels, ou qu'ils relèvent d'ajouts de la part des personnes qui les ont véhiculés. Nous avons tenté d'inclure divers aspects de ces théories dans les interprétations de contes que nous avons proposées.

L'application de la théorie jungienne peut être difficile et parfois frustrante. Bien que nous soyons en très grande partie d'accord avec ce que Jung avance et satisfait de la flexibilité que la théorie permet, il nous semble que certains aspects soient traités de manière un peu trop négative, en ce qui a trait aux caractéristiques de l'anima par exemple.

Il n'en demeure pas moins que plus nous nous y attardons, plus nous remarquons que les éléments de base de cette théorie que sont les archétypes sont présents dans de nombreuses manifestations artistiques contemporaines. Pensons simplement aux succès des trilogies cinématographiques La Guerre des étoiles et Le Seigneur des anneaux ou des romans pour enfants Harry Potter : on y retrouve les tensions entre la volonté consciente qu'est le Moi et les pulsions inconscientes du Soi, l'ombre des héros vient tourmenter leurs destins, des personnages bons et méchants représentant l'anima et l'animus viennent sculpter la personnalité des héros, tout cela sur un fond de mystère qui n'est pas loin de rappeler l'état de trouble dans lequel nous laissons souvent nos rêves.

La présence des archétypes, que ce soit dans des contes, dans nos rêves ou dans nos livres, films ou peintures préférés, mais surtout la rapidité avec laquelle nous les identifions et les comprenons, semblent être un signe évident que les tensions à l'intérieur

de soi qu'ils symbolisent et qui sont intemporelles peuvent nous être bénéfiques ; il suffit de se permettre de les explorer.

BIBLIOGRAPHIE

LITTÉRATURE PRIMAIRE

Grimm. Contes. Choix, traduction et préface de Marthe Robert. Paris : Gallimard, 1976.

---. Kinder- und Hausmärchen: Jubiläumsausgabe mit den Originalbemerkungen der Brüder Grimm. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm, mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen herausgegeben von Heinz Rölleke. 3 Bände. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1982.

Jung, Carl Gustav. L'Homme et ses symboles. Trad. inconnu. Conçu et réalisé par Gustav C. Jung et M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniéla Jaffé. Paris : Robert Laffont, 1990.

---. The Archetypes and the Collective Unconscious. Trans. R.F.C. Hull. Ed. Sir Herbert Read et al. 2nd Ed. Vol 9, Part 1. Princeton : Princeton University Press, 1968.

---. Word and Image. Ed. Aniela Jaffé. Princeton : Princeton University Press/Bollingen Series XCVII-2, 1979.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

Bettelheim, Bruno. Psychanalyse des contes de fées. Traduit de l'américain par Théo Carlier. Paris : Robert Laffont (Pocket), 1976.

Bly, Robert. Iron John : A Book about Men. New York : Random House/Vintage Books, 1992.

Bolte, Johannes, et Georg Polívka. Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm. 4 Bände. Hildesheim : Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963.

- Bottigheimer, Ruth B. ed. and pref. Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm. Introd. Lutz Röhrich. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.
- Campbell, Joseph. The Flight of the Wild Gander : Explorations in the Mythological Dimension. New York : Harper Perennial, 1951.
- . The Hero with a Thousand Faces. New York : Bollingen by Pantheon Books, 1949.
- . The Power of Myth. Interview in Six Parts with Bill Moyers. New York : Mystic Fire Video, 1988.
- . Transformations of Myth through Time. New York : Harper and Row Publishers, 1990.
- Chevalier, Jean, et Alain Gheerbrant. Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Édition revue et augmentée. Paris : Robert Laffont/Jupiter (Collection Bouquins), 1982.
- Dégh, Linda. "Grimm's *Household Tales* and its Place in the Household: The Social Relevance of a Controversial Classic." Fairy Tales as Ways of Knowing: Essays on Märchen in Psychology, Society and Literature. Ed. Michael M. Metzger and Katharina Mommsen. Berne: Peter Lang Publishers Ltd., 1981. 21-53.
- . "The Magic Tale and its Magic." Fairy Tales as Ways of Knowing: Essays on Märchen in Psychology, Society and Literature. Ed. Michael M. Metzger and Katharina Mommsen. Berne: Peter Lang Publishers Ltd., 1981. 54-74.
- Dundes, Alan. "Interpreting *Little Red Riding Hood* Psychoanalytically." The Brothers Grimm and Folktale. Ed. James M. McGlathery. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 16-51.

Faivre, Antoine. Les Contes de Grimm : mythes et initiation. Cahiers de recherche sur l'imaginaire 10-11 sous la direction de Jean Burgos. Paris : Lettres modernes, 1978.

Freud, Sigmund. "Dreams in Folklore." Written jointly with Professor D.E. Oppenheim. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Volume XII (1911-1913), The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1958. 177-203.

---. "The Occurrence in Dreams of Material from Fairy Tales." The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Volume XII (1911-1913), The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1958. 282-287.

---. "The Theme of the Three Caskets." The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Volume XII (1911-1913), The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1958. 291-301.

- Fromm, Erich. The Forgotten Language : An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths. New York : Grove Press Inc., 1951.
- Graves, Robert. The Greek Myths. 2 Vols. London : Penguin Books, 1990.
- Grolnick, Simon A. "Fairy Tales and Psychotherapy." Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm. Ed. and Pref. Ruth B. Bottigheimer. Introd. Lutz Röhrich. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. 203-215.
- Haase, Donald, ed. The Reception of Grimm's Fairy Tales: Responses, Reactions, Revisions. Detroit: Wayne State University Press, 1993.
- Hergenhahn, B. R. An Introduction to Theories of Personality. 4th Ed. Toronto: Prentice-Hall, 1994.
- Kast, Verena. Familienkonflikte im Märchen : Eine psychologische Deutung. Freiburg im Breisgau : Walter-Verlag, 1984.
- Lüthi, Max. Märchen. Neunte durchgesehene und ergänzte Auflage. Bearbeitet von Heinz Rölleke. Stuttgart und Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1996.
- Nitschke, August. "The Importance of Fairy Tales in German Families before the Grimms." The Brothers Grimm and Folktale. Ed. James M. McGlathery. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 164-177.
- Propp, Vladimir. Morphologie du conte suivi de "Les transformations des contes merveilleux" et de "L'étude structurale et typologique du conte". Traduction de Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn. Paris : Seuil, 1970.
- Rölleke, Heinz. "New Results of Research on *Grimm's Fairy Tales*". The Brothers Grimm and Folktale. Ed. James M. McGlathery. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 101-111.

- Scherf, Walter. "Jacob and Wilhelm Grimm: A Few Small Corrections to a Commonly Held Image." The Brothers Grimm and Folktale. Ed. James M. McGlathery. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 178-191.
- Tatar, Maria. "Born Yesterday: Heroes in the Grimms' Fairy Tales." Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm. Ed. and Pref. Ruth B. Bottigheimer. Introd. Lutz Röhrich. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. 95-114.
- . "Folkloristic Phantasies: Grimms' Fairy Tales and Freud's Family Romance." Fairy Tales as Ways of Knowing: Essays on Märchen in Psychology, Society and Literature. Ed. Michael M. Metzger and Katharina Mommsen. Berne: Peter Lang Publishers Ltd., 1981. 75-98
- . "The Grimms and the German Obsession with Fairy Tales." The Brothers Grimm and Folktale. Ed. James M. McGlathery. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 271-285.
- . The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales. Princeton and New Jersey : Princeton University Press, 1987.
- Von Franz, Marie-Louise. L'Interprétation des contes de fées. Traduction française de Francine Saint René Taillandier. 2^e édition revue et corrigée. Paris : La Fontaine de Pierre, 1980.
- Zipes, Jack. "Dreams of a better bourgeois life: The psychosocial Origins of the Grimm's Tales." The Brothers Grimm and Folktale. Ed. James M. McGlathery. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 205-219.