

Savoir ou révélation : la mythologie à l'origine de la rupture entre Freud et Jung

1) Reflet dans un œil d'or

L'étude de la mythologie s'inscrit au cœur de la scission entre Freud et Jung. Cette composante importante et même primordiale de leur rupture n'a pas été pleinement appréciée. L'accent a surtout été mis sur des divergences liées directement à la théorie psychanalytique, sur la libido principalement, ou sur leurs difficultés relationnelles, reprochant tantôt à Freud son autorité déplacée à l'égard de son élève, tantôt à celui-ci ses ambitions démesurées ou son déséquilibre psychologique. Quelle que soit la pertinence de ces approches, elle laisse dans l'ombre le rôle paradigmatique de la mythologie à l'origine de cette rupture. Les raisons de ce silence ou de cette impasse sur ce thème sont multiples. Outre que les explications avancées sont loin d'être négligeables, tant elles projettent des enjeux manifestement essentiels pour la psychanalyse, ce silence tient surtout au fait que la mythologie n'a jamais été considérée comme un sujet susceptible en soi de bousculer la théorie, de la remettre en cause ou de l'enrichir de manière conséquente. Sa nature de savoir collectif étranger à la clinique lui conférait une place subsidiaire qui ne pouvait, de quelque façon que ce soit, jouer un rôle essentiel dans l'évolution de la pensée psychanalytique. A ce constat, s'ajoute le fait que si la question de la mythologie constitue le sillon dans lequel s'est tracée la rupture entre le maître et l'élève, elle n'est guère montrée dans leurs publications comme cause de leur rupture. La publication de la correspondance échangée entre 1906 et 1914 entre les deux protagonistes¹ révèle l'importance de ce thème comme origine de leur rupture. Mais sans qu'ils en aient pour autant pleinement conscience, la question de la mythologie ne cessera de les préoccuper, dans un destin identique comme de les séparer plus tard tragiquement. Au travers de cette correspondance, nous tenterons de montrer comment, à l'insu des épistoliers, la question de la mythologie s'organise pour aboutir à constituer le langage de la rupture.

L'objectif de cet article est double : d'une part, montrer que la question mythologique préside à la discorde théorique entre les deux hommes, d'autre part, évaluer le tournant épistémologique introduit dans la pensée psychanalytique à partir de l'étude de la mythologie.

¹ Freud-Jung, *Correspondance T. 1 1906-1909, Correspondance T. 2 1910-1914*, Paris, Gallimard, 1975. Nous nous contenterons seulement par la suite de signaler la date de rédaction des lettres.

Il ne s'agira pas pour nous de confronter la psychanalyse freudienne à la psychologie analytique jungienne ni même de circonscrire leurs théories respectives de la mythologie. Une fois la scission clairement établie entre le maître et l'élève, leur œuvre suit un destin si différent que toute tentative pour les rapprocher ou pour cerner leur dette réciproque apparaîtrait illusoire et s'effectuerait au prix d'une amputation, surtout pour la pensée freudienne. Ce qui en pervertirait l'identité profonde.

Nous conduirons donc notre interrogation au cœur même de leur symbiose intellectuelle la plus extrême, du moins de ce qui paraîtra tel aux deux protagonistes. Il arrive qu'ils formulent des idées quelque peu différentes sans qu'elles leur apparaissent comme divergentes. Le lien affectif et le désir d'une entente productif sont si prégnants qu'ils ne se rendent pas compte des propos divergents qui se profilent parfois entre eux. Et c'est même, paradoxalement, lorsque cette symbiose s'avère la plus idyllique que la scission apparaît incontournable.

Freud attend de son élève des prouesses qui viendraient enrichir sa chose. Jung stimulé par une telle confiance se sent transporté vers le maître, très proche de lui. Cet emballement pour un intime commerce intellectuel ne leur offre guère la possibilité de mesurer combien leur conception porte déjà, comme la parturiente l'enfant à venir, une impossible entente. Au cœur de leur parfaite entente se dessine la mésentente. La question mythologique jouera le rôle paradigmatique leur rupture.

Nous conduirons notre analyse sans chercher à interpréter un quelconque sens caché, négatif, derrière des paroles manifestement positives. Il y a moins de refoulé entre eux que de déni. Ils ne perçoivent pas les conséquences scissionnistes de la manière dont chacun analyse les productions psychiques collectives.

Cette dimension de la relation entre le maître et l'élève, où convergences et divergences se répondent en quelque sorte, s'exprime dans leur correspondance. La question mythologique constitue la pierre angulaire de leur relation théorique qui leur permettra tantôt de se retrouver dans une entente parfaite, tantôt de constater combien le fossé qui les sépare s'avère impossible à combler.

Aucun texte publié par Freud ou Jung tout au long de la durée de leur relation n'aborde véritablement ce sujet. La correspondance s'affirme comme un espace de gestation pour la question mythologique. Au terme de leur échange parsemé de passion, de frustration et d'incompréhension, s'enfanteront deux œuvres capitales *Les Métamorphoses et symboles de la libido* et *Totem et tabou* qui, comme nous le verrons, traduisent un tournant épistémologique essentiel tout autant pour la pensée freudienne que jungienne.

La rencontre de Freud et de Jung marque une étape importante et même cruciale dans l'histoire du mouvement psychanalytique. Pour la première fois, la psychanalyse freudienne se trouve réellement confrontée

à sa capacité de gérer une pensée dissidente. En poussant la pensée officielle dans ses retranchements, celle-ci eut surtout le mérite de l'obliger à élaborer plus solidement son corpus théorique, établissant des critères à partir desquels une pensée peut-être qualifiée de dissidente. La pensée jungienne joue ce rôle, dévolu dans l'Antiquité grecque aux sophistes, d'accuser l'autre à se déterminer, à mesurer les implications et la cohérence de son système de pensée.

Comme tout domaine de la psychanalyse dite "appliquée", la mythologie s'érige au début de 1906 comme "un savoir tranquille" qui, à l'horizon, se voit toujours confirmé. Thème fédérateur, les scissions semblaient lui être étrangères.

Miroir où se reflète et se confirme avec la plus extrême et minutieuse exactitude la pertinence du savoir psychanalytique, l'exploration des productions culturelles paraissait d'emblée mettre la psychanalyse à l'abri de toute possibilité de remise en cause. Lieu d'actualisation d'une théorie acquise par l'observation d'individus dans le *hic et nunc* d'une relation, la psychanalyse dite "appliquée" n'offrait guère d'enjeux susceptibles d'interroger les fondements dont elle est issue. Les divergences d'interprétation de la mythologie qui pouvaient apparaître d'un auteur à l'autre au sein même de la pensée psychanalytique, loin d'amoinrir la cohérence de la vérité psychanalytique, contribuaient en définitive à une plus grande confirmation. Par la nature même du processus "d'application", l'issue est toujours positive, puisque la démarche consiste à ramener un objet à la théorie. En d'autres termes, on peut dire qu'on y trouve ce qu'on y applique. De sorte qu'on peut se demander si le destin de toute psychanalyse appliquée ne conduit pas à la redondance, dans la mesure où en fin de parcours, une application de la psychanalyse ne saurait en fait qu'ériger sa propre image.

Au travers des interrogations qui ne cessent de parcourir la correspondance Freud-Jung, la question de la nature même de la "psychanalyse appliquée" ne cessera de se profiler, constituera même, comme nous tenterons de le démontrer, l'enjeu à partir duquel les désaccords se feront criants.

Avec la question de la mythologie, l'enjeu du désaccord nous paraît bien plus fondamental encore. Il serait restrictif de considérer qu'en abordant cette question, Jung cherche surtout à penser contre Freud pour innover. Qu'on accepte ou refuse l'originalité de ses analyses, elles aboutissent indéniablement à introduire une réévaluation de la psyché, de sorte que la science freudienne de l'âme ne s'y retrouve plus, et ne saurait d'ailleurs s'y retrouver. La correspondance constitue l'essentiel des sources pour comprendre l'ampleur et les enjeux de la question mythologique entre les deux hommes.

2) La question de la libido

On a surtout retenu de la dissension entre Freud et Jung l'affadissement que ce dernier faisait subir à la théorie freudienne de la libido, souhaitant lui substituer une conception moins marquée par la sexualité, plus neutre. Il ne nous sera possible dans le cadre de cette recherche, limitée à la question de la mythologie, d'étudier le concept, pourtant central, de la libido chez Jung. Une telle étude nécessiterait un travail trop important qui n'aurait guère sa place dans le cadre de cette étude². Toutefois, il nous est apparu nécessaire de présenter, même brièvement, les accords et divergences à ce sujet dans la correspondance.

Tout au long de sa participation au mouvement psychanalytique, Jung conduira une double interrogation : repenser le concept de libido qui peu à peu ne lui semblera plus susceptible de traduire le contenu de toutes les expressions de la vie psychique inconsciente, et dégager la capacité heuristique de la mythologie qui se verra alors hissée à un rang paradigmatique tout aussi essentiel que la clinique. Avec ce dernier bouleversement, les rapports dialectiques et complémentaristes entre l'individuel et le collectif tels que les conçoivent Freud se voient également fondamentalement réévalués.

Loin de dissocier la réévaluation du concept de libido et de la nouvelle dimension accordée à la mythologie, il apparaît essentiel, pour mesurer l'ampleur et l'originalité de la démarche jungienne, de les lier. Ces deux aspects s'avèrent, en définitive, inextricables. Si la création d'une nouvelle théorie de la libido implique une nouvelle compréhension du domaine de la mythologie, l'inverse peut apparaître plus fondamental encore : la vision du rôle heuristique de cette dernière ne pouvait-elle s'affirmer que parallèlement à une conception originale de l'énergie, qui en motive l'émergence et les manifestations à travers les âges ? Accédant à un rôle heuristique et quasi clinique, complément nouveau, la mythologie réévalue du même coup l'énergie qui lui donne vie et ordre.

Figures de Janus, libido et mythologie se répondent, de sorte que la modification de l'une conduit au remodelage de l'autre et vice versa. Ce couple indissociable conduit la remise en cause de la psychanalyse freudienne. La symbiose qui les réunit implique des modifications théoriques, cliniques et thérapeutiques considérables, que Freud ne pouvait admettre tant elles modifient son œuvre et offrent une vision de l'âme et des moyens d'y accéder, d'en modifier la pathologie, aux antipodes de sa pratique et de son épistémologie. La publication par Jung des *Métamorphoses et symboles de la libido*, qui débute en 1911 rend publiques ses idées développées, et ses divergences esquissées dans sa correspondance

2 Nous avons déjà conduit cette recherche sur la notion de libido dans cette correspondance dans le cadre de notre thèse en histoire des religions menée en 1976-1980 sous la direction de Mr. Le Professeur Meslin (Paris IV).

avec Freud. En même temps, elle confirme la nouvelle position clinique allouée à la mythologie et le lien organique qui la soude au concept de libido. A la lecture de la première partie du travail de son élève, Freud ne perçoit pas d'emblée son pouvoir subversif. Il en minimise à l'extrême la portée. On a alors l'impression qu'il ne voit pas véritablement ce qui pourtant s'affiche à voir, convaincu probablement que l'expectative et une réflexion sereine à l'égard des "égarements" de son disciple avide de conquêtes, constituent la meilleure attitude pour éviter toute rupture prématurée. Et nourrir ainsi l'espoir de le conserver dans le giron originel de la psychanalyse.

La révolution jungienne a donc été essentiellement appréciée à l'aune de sa réévaluation du concept freudien de libido. La conception de la mythologie développée par Jung a été uniquement appréciée au regard de cette nouvelle conception de la libido, sans généralement percevoir le lien organique qui les rattache. Elle a été sévèrement critiquée par les freudiens qui l'ont réduite le plus souvent à un épiphénomène inadmissible, en raison justement du concept jungien de libido. Les jungiens eux-mêmes n'ont pas échappé à cette analyse réductionniste, faisant de la "désexualisation" de la libido, la raison primordiale de la rupture entre les deux hommes. De telles interprétations n'ont, somme toute, rien d'étonnant, tant les protagonistes eux-mêmes n'ont jamais clairement perçu à cette époque combien ce qu'ils élaboraient sur et à partir de la mythologie dessinait une ligne de partage infranchissable entre leurs œuvres en construction. Constat d'autant plus étonnant que la question de la mythologie s'affirme, comme l'illustre leur correspondance, le sujet essentiel de leur divergence ainsi que la question de la libido sur laquelle elle vient se greffer.

Limiter la scission jungienne au seul désaccord sur la question de la libido conduit à méconnaître ou à relativiser l'importance des divergences entre la psychanalyse et la psychologie analytique, et leur impossible ou difficile conciliation. L'originalité même de la pensée jungienne naissante, et son développement postérieur à la rupture avec la psychanalyse confirmeront la nécessité de lier constamment l'énergie psychique à une vision heuristique et thérapeutique de la mythologie. Les recherches futures de Jung sur la mythologie consacreront la rupture avec la pensée freudienne, rendant tout rapprochement impossible, du moins pour les disciples de Freud.

3) Un savoir confirmant

Le domaine de la mythologie représentera assez vite au cours de cette correspondance l'une des préoccupations principales entre le maître et l'élève. Elle marquera profondément leur relation personnelle, de sorte que son enjeu, difficilement perceptible au début, s'avérera si essentiel que les liens affectifs entre eux ne sauraient en être exclus. Objet d'une fascination qui scellera leur engagement vers un destin commun, la

mythologie s'avérera rapidement une pomme de discorde vers laquelle vont converger leurs désaccords théoriques et sur laquelle vont se polariser leurs difficiles relations affectives. Celles-ci aboutiront à rendre toute collaboration impossible, à conduire Jung à jeter les prémices de ses futures théories et à créer sa propre école. Outre les divergences sur le concept de libido, la discorde s'établira donc à la suite de cet espoir déçu, d'explorer en commun le monde de la mythologie.

Pendant les deux premières années de leur correspondance (1907-1908), la question de la mythologie ne va guère retenir sérieusement l'attention. Il faudra attendre le 13 août 1908 pour que Freud reconnaisse clairement, pour la première fois, l'intérêt d'approfondir l'étude de la mythologie. Toutefois, les lettres échangées pendant ces deux années ne s'en réfèrent pas moins, essentiellement chez Freud, à la mythologie, aux contes et légendes, par exemple, pour illustrer ses analyses (lettres du 14 avril 1907, 1 juillet 1907, 17 février 1908, 3 mai 1908, etc.) ou pour mentionner les travaux pionniers sur le sujet (31 mars 1907, 24 mai 1907, 22 janvier 1908, 13 août 1908, etc.), mais sans exprimer de considérations particulières ou originales à ce propos.

Un tournant capital se dessine à la fin de l'année 1909. Freud et Jung s'engagent alors plus profondément dans l'étude de la mythologie dont ils attendent, chacun de manière différente, de grandes découvertes, et à la limite, de grands bouleversements. Ils partageront alors pendant cette époque la même passion.

C'est donc à la fin de 1909 que le maître et le disciple se lancent véritablement à la conquête du nouveau monde de la mythologie, dont la passion les stimulera réciproquement. Freud semble alors convaincu que ce voyage n'aboutira qu'à confirmer la justesse et l'étendue de ses hypothèses. Rien en effet ne laissait alors supposer que le simple domaine d'une psychanalyse appliquée puisse bouleverser de quelque façon que ce soit les découvertes personnelles acquises dans le cadre de l'expérience clinique.

La mythologie apparaissait inscrite d'emblée dans ce qu'on pourrait qualifier de *savoir confirmant*, celui utilisé, non pour expérimenter et confronter ses conclusions, mais pour étayer ses découvertes, les confirmer et dont on imagine pas qu'il puisse receler un quelconque pouvoir subversif, bien au contraire. Les premiers travaux psychanalytiques dans ce domaine (ceux de Riklin, Abraham, Rank, Jones, etc..) ne vont jamais émettre le moindre doute sur la validité de l'approche freudienne ; ils ne feront qu'asseoir les certitudes. Son identité de *savoir confirmant* place d'emblée la mythologie au rang "d'illustrateur" de la théorie. Aucune révolution ne semblait devoir — et peut-être même ne devait — être attendue de l'exploration du monde de la mythologie.

Quant à Jung, il apparaît d'emblée que la mythologie ne le laisserait pas indifférent. Son approche prend vite l'aspect d'un engagement. Plus la *terra* est incognita plus grandes seront les découvertes. Mais cette

confrontation évoluera donc vite vers un affrontement où se mêleront intimement enjeux scientifiques et conflits personnels.

Si leur entreprise débute comme un concert à quatre mains, elle mettra rapidement en évidence que, s'ils jouent la même partition, ils l'interprètent différemment. Au terme de leur relation, l'étude de la mythologie deviendra entre eux une vraie cacophonie qui ne retrouvera une harmonie qu'une fois la scission consommée.

C'est lorsque Freud et Jung s'adonnent à l'exploration du domaine de la mythologie que leurs divergences apparaîtront au grand jour. Mais, de révélatrice, la mythologie apparaîtra vite aux yeux de Jung comme une *révélation* dont l'ampleur se dégagera peu à peu tout au long de leur correspondance.

4) Priorité de la conquête ou conquête de la priorité : la mythologie terra incognita

Freud se réjouit que son élève favori ambitionne des découvertes sur la mythologie (11 novembre 1909). Quelques jours plus tôt, Jung lui révèle en effet qu'il "aimerai [t] faire un grand coup" (14 octobre 1909) en étudiant la mythologie par exemple. Celle-ci se voit donc d'emblée surinvestie, d'autant qu'elle n'a jamais été explorée.

A l'encontre de l'idée généralement admise qu'il revient à Jung d'avoir incité Freud à se lancer à la conquête psychanalytique de la mythologie, surtout dans ses relations avec le champ de la pathologie, cette correspondance nous révèle une situation bien plus ambiguë et complexe.

Bien avant d'aborder le sujet avec Jung, la mythologie suscite un vif intérêt chez Freud, qui invite ses élèves à l'étudier. Il lui revient, pense-t-il, d'avoir incité son élève à s'y intéresser, mais celui-ci, au contraire, croit plutôt qu'il l'étudia avant même que Freud le lui ait conseillé. Et en tous cas indépendamment du maître. Situation qui ne fut pas sans conduire implicitement à une petite querelle de priorité, comme il en exista tant dans l'histoire du mouvement psychanalytique.

C'est ainsi qu'en octobre 1909, Jung expose à Freud ses ambitions de recherche où la mythologie occupe une place centrale. Il l'invite à se joindre à son projet mythologique :

"Je suis obsédé aujourd'hui par la pensée d'écrire un jour un exposé synthétique de l'ensemble de la matière, après avoir bien sûr recueilli et préparé pendant des années. J'aimerais faire un grand coup. L'archéologie en effet, ou l'histoire des mythes, m'a fortement saisi, car un matériel absolument magnifique s'y trouve déjà réuni. Ne voulez-vous pas jeter une fois une lumière là-bas, au moins faire une sorte d'analyse spectrale de loin ?" (14 octobre 1909).

Jung présente son projet comme une entreprise d'emblée gigantesque, comme s'il lui appartenait incontestablement d'avoir le premier découvert l'extraordinaire valeur psychanalytique du matériel mythologique ou archéologique. Tout en se réjouissant de l'entreprise de son élève, Freud prend soin de replacer sa réponse dans son contexte, du

moins dans le contexte qu'il croit exact : "Je suis heureux que vous partagiez ma conviction que la mythologie devrait être entièrement conquise par nous. Nous n'avons jusqu'à présent que les deux échappées : Abraham et Rank." (17 octobre 1909). Deux mois plus tôt, Freud l'avait d'ailleurs informé que ses propres "associations" le conduisaient vers la mythologie, subodorant même la présence d'un noyau identique dans le mythe et dans la névrose (13 août 1908). Par la suite, il rappellera de temps en temps à son élève qu'il est l'instigateur de ses recherches sur la mythologie³. A Abraham, il écrivit d'ailleurs le 23/7/1908 qu'ils partagent "l'honneur d'élucider la mythologie"⁴.

Cette "originalité" refusée à l'élève, l'un des points d'ancrage du désaccord à venir, ne cessera de s'établir en sourdine entre les deux hommes. Elle fera, à l'instar du refoulé, retour manifeste dans l'utilisation particulière de la mythologie par Jung, du moins n'y est-elle pas étrangère. Comme si, inscrite dès le départ, elle témoignait d'emblée du traitement spécifique dont relève le mythe. Et, peut-être, en définitive, s'agit-il moins d'une priorité non reconnue ou scotomisée que d'une originalité présente dès le début, en germe, sans qu'aucun des protagonistes n'ait été dans la possibilité de l'objectiver. Revue à la lumière des conclusions ultérieures auxquelles aboutiront les préoccupations mythologiques de Jung, son intérêt initial ne laissait entrevoir rien de commun avec les recherches d'Abraham, de Rank et même de Freud.

En invitant Jung à s'associer à l'exploration des mythes, Freud attendait des conclusions différentes, plus originales, que celles auxquelles avaient abouti ses autres élèves. Il pressentait que dans ce domaine Jung serait l'homme de la situation. Mais la situation a contourné ses espérances et conduit à la déception.

D'emblée, leur intérêt commun est marqué par l'ambiguïté. Une question de priorité, à peine perceptible, mais néanmoins essentielle, comme le confirmera l'évolution de leur relation à ce sujet, plane comme un sujet de discorde éventuel. Mais peut-on réellement parler de priorité au sens strict, dans la mesure où Abraham, Riklin, Rank et quelques autres s'étaient déjà intéressés à la mythologie et avaient démontré la pertinence de l'outil psychanalytique pour la comprendre ? La réponse pourrait être affirmative. Jung, comme Freud, s'était lancé dans l'exploration du monde de la mythologie, la considérant comme un terrain vierge, n'ayant pas encore offert toutes ses richesses à la perspicacité de l'écoute psychanalytique. Il attendait lui aussi bien d'autres résultats et découvertes que celles des autres psychanalystes. Ainsi, malgré le fait qu'ils se soient les premiers attaqués à la mythologie ceux-ci ne pouvaient prétendre au titre de pionnier. La priorité que revendiquaient

3 Dans son autobiographie, Jung ne reconnaît pas que Freud l'ait incité à explorer la mythologie. (*Ma vie*, Paris, Gallimard, 1973, p. 190).

4 *Correspondance Freud-Abraham 1907-1926*, Paris, Gallimard, 1969, p. 54.

Freud et Jung était bien celle de pionnier. Revendiquer la priorité revenait alors à signifier l'importance et l'originalité qu'ils espéraient de l'étude de la mythologie. Ils ne savaient pas où cette recherche les mènerait, mais ils avaient l'intuition, une sorte de prescience, qu'elle offrirait ou déboucherait sur un savoir révolutionnaire.

La curiosité intellectuelle et leur vaste culture, surtout concernant l'Antiquité grecque, incitent le maître et l'élève à se lancer à la conquête de domaines étrangers à la cure, convaincus que la psychanalyse est une science de l'âme en général. Les références aux mythes apparaissent donc dès le début de leurs échanges épistolaires, mais il faudra attendre octobre-novembre 1909 pour voir ce thème érigé en véritable objet d'étude, de passion, d'entente puis de désaccord, et finalement de scission.

5) Le repli silencieux du spécialiste

Il n'est probablement pas sans intérêt de relever que l'investissement du domaine de la mythologie conduit Jung momentanément à désinvestir quelque peu sa relation à Freud, du moins s'en distancie, comme si une telle expédition, dont on n'était pas certain de revenir avec les mêmes dispositions qu'au départ, se devait d'établir une relative distance avec le maître initiateur. "L'une des raisons, informe Jung, pour lesquelles je ne vous ai pas écrit pendant si longtemps est que mon intérêt, chaque soir, se portait vers l'histoire des symboles, c'est-à-dire vers la mythologie et l'archéologie" (8 novembre 1909). C'est la première fois qu'un sujet psychanalytique au lieu de susciter un échange épistolaire nourri entre le maître et l'élève conduit au silence. L'enjeu est plus essentiel que ne peut l'envisager Freud. Le silence s'impose peut-être moins par crainte d'un "vol d'idées" que par souci de conduire l'investigation à l'abri des influences et des critiques du maître.

Mais le silence peut également se comprendre comme un temps de maturation nécessaire à la pensée afin de ne pas rencontrer trop complaisamment le *déjà-dit*, comme une mise à distance des idées afin de contourner l'influence que l'une pourrait exercer sur l'autre et laisser ainsi toute liberté à la possibilité d'émergence de nouvelles perspectives. Ancrée dans un silence mûrissant, la question des priorités s'estompe alors. Le silence s'instaure comme temps d'étayage pour la pensée à la conquête de terres inconnues. Si Freud conduit Jung à se lancer dans l'étude de la mythologie, l'originalité des analyses que ce dernier élabore assez rapidement au contact de son matériel rend caduc le problème de savoir lequel, du maître ou de l'élève, a incité l'autre à s'y atteler le premier. Tant que les deux protagonistes croient explorer avec des outils identiques et dans une perspective similaire le champ de la mythologie, la question des priorités peut se poser, mais dès lors que leurs analyses divergent sur la valeur à accorder au contenu et à la place du mythe

cette question se substitue à celle de déterminer l'originalité de chacun et, éventuellement, son rôle dissident. L'enjeu devient alors crucial.

Freud ne comprend pas le besoin de Jung de se "retirer" pour explorer la mythologie. Il s'offusque de son silence comme s'il s'agissait d'une attitude guidée par des motifs personnels :

"Ce n'est sans doute pas bien de votre part de me faire attendre une lettre de réponse pendant 25 jours ... Je n'ai pas l'intention de m'imposer, si le commerce à de plus courts intervalles n'est pas un besoin pour vous. Mais je ne peux pas faire autre chose que suivre mon propre rythme, et le seul compromis dont je sois capable consiste à envoyer cette lettre, que j'écris aujourd'hui, dimanche seulement." (11 novembre 1909).

Après s'être excusé de son silence pour *raisons scientifiques* — entendre également non-personnelles — Jung relate ses lectures et expose quelques unes de ses idées :

"J'ai lu Hérodote et trouvé des choses délicieuses (p. ex. le deuxième livre, le culte de Papremis). Je lis maintenant les quatre vieux volumes de Creuzer [*Ibid.*, § 354 s. Friedrich Creuzer (1771-1858), *Symbolik und Mythologie der alten Völker* [Symbolique et mythologie des peuples anciens], 4, Leipzig et Darmstadt, 1810-1823] (...) Ce qui est vraiment dommage, c'est que chez Hérodote déjà la pruderie produise ses étranges floraisons ; il tait beaucoup de choses pour des "raisons de convenance", comme il en convient lui-même. Où les Grecs avaient-ils appris cela si tôt déjà ? J'ai découvert un ouvrage tout à fait excellent : les *Two essays on the worship of Priapus* de Knight, bien supérieur à Imman, qui est parfois peu digne de foi. Quand je viendrai à Vienne au printemps, j'espère que je pourrai vous apporter diverses anciennes nouveautés" (8 novembre 1909).

Freud se réjouit de la réponse de son élève qui l'associe à ses découvertes, d'autant que ce dernier semble, à travers l'exemple d'Hérodote, être sensible à la question sexuelle. Freud en profite, indirectement, pour lui rappeler qu'il le précède dans ce domaine et espérer que ses conclusions confirmeront ses propres découvertes : "Cela m'a fait un vif plaisir que vous vous soyez mis à la mythologie. Un morceau de solitude en moins. Je suis très avide de vos découvertes" (11 novembre 1909).

Jung se sentit visé par une remarque de Freud se plaignant du manque de spécialistes, tels des mythologues, linguistes et historiens. Freud concluait en ces termes : qu'il "nous faudra de nouveau tout faire nous-mêmes" (19 décembre 1909) :

"ce qui m'a le plus touché, lui répond Jung, c'est votre remarque que vous vous languissiez d'archéologues, de philologues, etc. Je me suis dit que vous vouliez sans doute dire par là que je suis incapable de ce travail. Mais c'est justement vers ce travail que m'attire un intérêt passionné, comme je n'en ai eu auparavant que pour la dem. pr. Et j'y fais l'expérience des plus belles visions, de vastes corrélations s'ouvrent à moi, que je suis pour le moment, il est vrai, incapable de saisir, car la chose est véritablement trop grande et je déteste le charlatanisme impotent. Qui doit donc faire ce travail ?

Seul, me semble-t-il, celui qui connaît l'âme et a la passion de cela."
(25 décembre 1909).

Un mois plus tôt, Freud appelait déjà

"à grands cris que l'on s'en occupe dignement, et aussi longtemps que nous ne pourrions pas avoir les gens de la branche pour cela, il nous faudra bien le faire nous-mêmes." (21 novembre 1909).

Freud exprimera souvent sa déception de ne pas travailler avec des mythologues. Le regard du spécialiste lui semble d'une nécessité quasi absolue. Si la mythologie doit livrer ses secrets "psychanalytiques", c'est à condition d'être traitée avec le sérieux du spécialiste.

La remarque de Jung précédemment citée n'est pas sans annoncer la manière dont il abordera la mythologie : en mythologue. Qu'on adhère ou non à ses interprétations mythologiques, il s'avère évident qu'il fera subir au matériel mythologique un véritable travail de sorte qu'il ne se contentera pas, à l'instar de Freud, de l'interpréter à l'aide d'outils psychologiques, mais lui fera subir un "traitement" comme font les spécialistes. Son analyse aboutit à transformer le matériel et à proposer in fine une configuration mythique opérante. Dans la perspective jungienne, interpréter les mythes s'avère indissociable d'un travail de "mythologue" qui s'efforce d'en montrer la cohérence et la logique qui y président. On est convaincu que les mythes ont leur propre langage, ce qui probablement explique l'écho que la pensée jungienne a rencontré chez les mythologues professionnels (tel Eliade).

A peine se lance-t-il à la conquête de la mythologie, que Jung pense pouvoir établir des liens entre la mythologie et la psychopathologie, principalement la psychose. Toute son œuvre à venir consistera à démontrer la nature de cette parenté. Ses lettres à Freud laissent toutefois présenter que ces corrélations ne sauraient se limiter seulement à la psychanalyse appliquée, telle qu'elle se pratiquait jusqu'alors. Il reconnaît que "le plus grand obstacle est le manque de connaissances". Il avertit Freud qu'il le pallie "par des lectures assidues" (10 janvier 1910).

Jung se sent visé par la remarque de Freud qu'il faut un regard de spécialiste pour étudier la mythologie. Freud s'explique plus clairement sur sa remarque : "Ce que j'estimais chez les gens du métier, ce n'était que la connaissance du matériel, qui est si pénible à acquérir pour nous, mais finalement il nous faudra aussi y parvenir." (2 janvier 1910). Il poursuit en rassurant son élève sur la solidité de sa culture mythologique ; "J'ai accepté avec recueillement vos allusions de détail à ce sujet : je sais que l'autre a la tâche plus facile si l'on ne se mêle pas de son travail". Quelques lignes plus haut, il lui exprima son agréable étonnement que la mythologie réveille chez lui une véritable passion, d'autant qu'il n'a pu lui-même s'y intéresser récemment autant qu'il l'aurait souhaité ;

"Votre contrariété de ce que j'appelle de mes vœux une armée de collaborateurs philosophiques est de la musique à mes oreilles. Je suis tout à fait ravi que vous preniez vous-même cet intérêt assez au sérieux pour vouloir être vous-même cette armée de secours ; je ne

voulais en effet rien de mieux et ne soupçonnais simplement pas que le mythologique et l'archéologique vous avaient si profondément saisi. Je dois cependant l'avoir espéré, car depuis octobre mon intérêt dans le travail a été détourné de ces choses par des puissances inconnues, sans que je doute le moins du monde de leur importance pour nos buts" (2 janvier 1910).

Jung remercie Freud de cette lettre, rappelant que le sujet avait déjà suscité son attention autrefois, manière de signifier au maître que dans ce domaine sa dette est moins importante qu'il ne l'imagine : "Grand merci de votre lettre encourageante ! C'est vrai que la mythologie m'a fortement saisi. J'y apporte une grande part de l'intérêt archéologique que j'avais autrefois" (10 janvier 1910).

L'odyssée dans le monde de la mythologie correspond chez Jung à un rêve d'enfant ; l'enjeu n'en sera que plus crucial.

Cette nécessité d'une connaissance de la mythologie digne d'un spécialiste s'avérera indispensable dans l'utilisation que Jung en fera dans sa psychologie analytique. A la manière de nos mythologues comparatistes ou structuralistes, comprendre les mythes nécessite de se référer essentiellement aux mythes, le mythe fait appel au mythe. Dans sa singularité, le mythe éclaire peu la psyché s'il n'est pas apparenté à un ensemble d'autres mythes. Une connaissance approfondie de la mythologie s'avère la condition préalable à toute interprétation psychologique. Avant même les divergences avec Freud, Jung est conscient de la nécessité d'acquérir cette connaissance. Si la connaissance approfondie du monde de la mythologie consolide pour Freud ses propres découvertes, pour Jung elle s'affirme comme la source même de la découverte de la psyché. Positions qu'on peut résumer en ces termes : pour Freud le mythe est dans la psyché alors que Jung s'évertuera à montrer que la psyché est dans le mythe.

6) Promesse de l'aube

Avidité de découvertes, nécessité de spécialistes : aucun autre domaine exploité par la psychanalyse ne suscite tant de passion et de sérieux. En explorant la mythologie, Freud semble pressentir qu'il sera conduit à découvrir bien plus qu'une confirmation de l'universalité de la psychanalyse, mais véritablement de l'inédit. Rien d'étonnant que son attente se conjugue à l'avidité et que le silence lui paraisse alors pesant.

Freud n'aura pas la même exigence avec les autres branches du savoir susceptibles d'être "appliquées" avec la psychanalyse. Ni la littérature, ni l'histoire, ni l'art, ni l'anthropologie, sujets sur lesquels il écrira, ne lui apparaîtront nécessiter un tel traitement. Cette exigence de savoir reflète l'importance que Freud accorde à l'exploration de la mythologie dont le rôle est d'emblée pour la psychanalyse perçu différemment que pour les autres branches du savoir comme si la mythologie exigeait un traitement à part. Freud semble ainsi considérer que la mythologie recèle au tréfonds d'elle-même des informations qui ne se laisseraient

pas aisément saisir par un regard peu aiguisé en la matière. Son étude par un profane ne risque pas tant de conduire à une perte d'information qu'à une incompréhension de sa spécificité. La nécessité du regard spécialisé en mythologie n'est pas seulement exigée pour éviter tout contresens, en ignorant le contexte dans lequel le mythe est exprimé. Cette précaution est tout aussi valable pour l'histoire, l'art, l'anthropologie etc., mais aussi en raison de la conviction que le mythe dans ses rapports à la psyché n'est pas un produit comme les autres, qu'il recèle plus qu'un contenu, mais que, à l'instar du rêve, il possède une fonction psychique collective. Il ne serait probablement pas exagéré de penser que Freud attribue au mythe une "nature", une "essence" dont la saisie nécessite d'en être familier.

Dans aucun autre domaine, à notre connaissance, Freud n'exige l'apport de spécialistes. De la même façon, il n'exige pas du psychanalyste qu'il se fasse spécialiste. Non que l'art, l'histoire, la littérature, etc. constituent des domaines du savoir plus aisés à exploiter que la mythologie, mais plutôt que celle-ci, correctement étudiée, serait susceptible d'apporter une connaissance de la psyché que les autres domaines ne sauraient offrir. La mythologie se voit d'emblée hissée au rang non pas tant de savoir des savoirs, ou de connaissance "supérieure" aux autres, mais à celui de receler un savoir inaccessible ou quasiment impossible à obtenir à partir des autres domaines.

Mais de quel savoir s'agit-il ? Il faudra attendre la rupture entre les deux hommes pour qu'il se dessine clairement et que l'on mesure ce que chacun attendait de son exploration : l'accès aux traces mnésiques de l'humanité. On comprend que de telles espérances suscitent de l'avidité et nécessitent le recours à des spécialistes du savoir. La connaissance de la mémoire de l'humanité à partir de son inscription dans la mémoire inconsciente de l'individu s'avère un enjeu susceptible de contribuer à l'édifice même de la psychanalyse.

Les ambitions commencent à se concrétiser au cours de l'année 1911. Les recherches sur la mythologie du maître et de l'élève arrivent alors à maturation. Elles aboutirent pour Jung à la rédaction des *Métamorphoses et symboles de la libido* (1911-1912), et pour Freud à *Totem et tabou* (1913-1914).

Jung a quelque peu devancé le maître. Son travail précède de quelques mois celui de Freud. Il prend soin de l'avertir de ses prochains résultats. Freud s'empresse à son tour de l'informer que la réflexion sur la mythologie et sur la religion en général commence chez lui aussi à aboutir :

"Depuis que mes forces mentales se sont à nouveau éveillées, je travaille sur un domaine où vous serez surpris de me rencontrer. J'ai remué d'étranges choses assez effrayantes et vais presque être obligé de ne pas en parler avec vous. Votre perspicacité aura tout deviné, si j'ajoute que je brûle de lire votre travail *Métamorphoses et symboles de la libido*" (20 août 1911).

Mais de quelles "étranges choses" la mythologie serait-elle porteuse ? S'agit-il encore de mythologie, au sens courant du terme ? La question mérite d'être posée. .

La moisson s'avère bien plus riche et plus étonnante que Freud ne le supposait au départ. Si étrange d'ailleurs qu'elle suscite chez lui quelques réticences à les révéler à son élève. Crainte d'un vol d'idées, peut-être, à coup sûr prudence à les exposer partiellement avant une plus grande élaboration, avant d'en pressentir les incidences sur sa propre théorie. Probablement également, l'attitude de Freud traduit-elle une position d'expectative, d'attente, afin de connaître les conclusions de son élève dans l'espoir que, construites indépendamment des siennes, elles les rencontreront. En d'autres termes, quelle extraordinaire révélation sur la pertinence et l'universalité du savoir psychanalytique si le maître et son plus brillant élève œuvrant séparément à l'exploration d'un *même* objet aboutissaient à des conclusions identiques, qui plus est démontreraient la possibilité d'une psychanalyse des productions collectives, comme la mythologie ou la religion, sans les réduire à un traitement de type "psychanalyse appliquée".

Jung est ravi, convaincu que le domaine des mythes et des religions à la conquête duquel ils se sont lancées est plein de promesses et d'étrangetés. Il attend avec intérêt et une certaine impatience de prendre connaissance des découvertes de Freud :

"J'espère seulement que votre vœu de silence sera levé pour la durée de votre séjour ici. J'ai le sentiment que ce temps est plein de miracles, et si les auspices ne trompent pas, vous devriez sans doute avoir raison ; nous sommes effectivement, grâce à vos découvertes, placés devant quelque chose de très grandiose, que je ne pourrais pour l'instant désigner autrement que du concept gnostique de [mot grec : *Sophia*, sagesse], terme alexandrin qui se prête particulièrement bien à la réincarnation de la sagesse antique dans la psychanalyse. Je ne veux pas en dire trop, mais j'aimerais vous donner (très immodestement) pour tâche d'associer librement, soit de produire des fantasmes, au sujet de mon travail *Métamorphoses et symboles de la libido* : je suis sûr que vous rencontrerez en ce faisant des choses étranges" (29 août 1911).

Jung est également adepte du minimum de révélations. Cette économie, si elle traduit une forte prudence à révéler ses propres découvertes, semble s'avérer nécessaire : elle donnerait toute la pertinence scientifique à leurs travaux s'ils aboutissaient aux mêmes conclusions. Jung invite Freud à fantasmer sur ses *Métamorphoses* dans l'espoir que ce dernier accède à la même étrangeté que lui. Si l'expérience s'avère positive, il serait alors évident que la psychanalyse recèlerait des trésors insoupçonnés pour explorer les tréfonds de l'âme. Dans ce cas, l'élève se hisserait à la hauteur du maître.

Freud n'a guère de difficulté à satisfaire la curiosité de son élève :

"Je vous délivre volontiers de l'obscurité, vous et votre chère femme qui m'est si bien connue comme devineresse, en vous disant que

mon travail de ces semaines s'est rapporté au même thème que le vôtre, à savoir l'origine de la religion. Pour ne pas vous troubler, j'avais l'intention de ne rien en dire. Mais comme j'ai vu à la première lecture de votre essai dans le *Jahrbuch* (je dois le lire une deuxième fois ; pour l'instant Ferenczi m'a chipé le volume) — que vous connaissiez mon résultat, toutes les cachotteries tombent, à mon soulagement. Vous savez donc aussi déjà que le complexe d'Œdipe contient la racine des sentiments religieux. Bravo ! Ce que j'ai à donner comme preuves sera raconté en cinq minutes" (1 septembre 1911).

Les mystères s'estompent aussi rapidement que les illusions s'installent. Rassuré à la lecture du texte de Jung, plus aucun obstacle ne se dresse pour Freud à révéler à son élève la trame de sa recherche ; le thème : la religion ; l'interprétation : le complexe d'Œdipe. Freud découvre alors que son élève est apparemment resté cantonné au domaine de la mythologie, alors que lui, parti de la mythologie, a abouti à explorer le domaine de la religion. Pas exactement de la religion comme adhésion à un dogme ou comme il l'étudie en 1907 dans "Actions compulsives et exercices religieux", sous l'angle de son interprétation en termes psychopathologiques. Dans *Totem et tabou* la question religieuse est abordée dans une perspective évolutionniste, anthropologique et historique, bien que sans véritable fondement historique.

La lecture de l'essai de Jung l'informe que l'élève a maintenu le cap sur l'étude des rapports entre mythe et pathologie, alors que lui a dérivé vers une connaissance des rapports entre mythe et normalité, faisant du complexe d'Œdipe non pas uniquement le cœur de la névrose, mais le sujet de la religion, de toute croyance.

En fait la préoccupation entre eux reste identique. De la mythologie comme objet manifeste d'étude, les protagonistes sont passés à une compréhension de l'origine de la religion. Il ne s'agit pas en fait d'un glissement d'intérêt du mythe à la religion mais ce qui peut bien unir ces deux domaines : le fondement de la croyance. Entre eux, s'installe alors une véritable guerre des origines dont les enjeux dépassent largement les théories en question, mais concerne aussi l'ensemble même de leur œuvre.

Jung ignore ce qui sortira de ses investigations sur la mythologie. Conscient toutefois qu'elles pourraient quelque peu bousculer les certitudes psychanalytiques si difficilement acquises, ce qui ne serait pas sans conséquences dans ses relations avec Freud ; n'ignorant probablement pas que les convictions qui l'unissent à Freud s'estompent, se fissurent, Jung préfère prendre les devants et annoncer au maître qu'il aborde son étude sans aucune idée préconçue, façon de le prévenir qu'il se pourrait que lui, Jung, aboutisse à des conclusions différentes des siennes :

"Je n'ai pas grande envie d'en parler beaucoup maintenant, je préférerais laisser mûrir. Je n'ai de toute manière aucune idée de ce qu'il en sortira. Mais je suis entièrement d'accord avec vous qu'il faut d'abord diviser le domaine en monographies, ce qui ne devrait pas être

trop difficile, car il y a beaucoup de matériaux typiques disponibles qui apparaissent tantôt ici tantôt là dans des variantes." (10 janvier 1910).

Outre le fait que Jung signale clairement à Freud que l'étude de la mythologie n'est présidée par aucun a priori, fût-il freudien, il trace également, bien que brièvement, la manière dont le sujet devra être abordé : non pas, comme cela se fait alors, par bribes, thèmes circonscrits, mais dans sa totalité, seul moyen d'en saisir au-delà des formulations manifestes les enjeux véritables. Travail systématique de collecte des données brutes, dont le rassemblement n'obéirait à aucun a priori, sorte donc de monographie dont la spécificité livrerait probablement le cadre primordial pour comprendre la nature des mythologies. La manière dont Jung expose dans cette lettre sa démarche préfigure le mode d'organisation auquel il assujettira la mythologie dès *Les Métamorphoses* et surtout lorsque par la suite il élaborera les concepts d'archétypes et d'inconscient collectifs.

7) La libido complexe nucléaire de la mythologie.

Le décor est planté : mythologie, religion, complexe d'Œdipe, pathologie. Aux acteurs maintenant de comprendre ces différents domaines, d'en interpréter les liens et d'offrir une théorisation générale qui les unit au-delà de leur spécificité. Se dessine clairement maintenant la nécessité de trouver des mots pour ces choses, un langage qui ne cède en rien à la vérité.

Et ce langage susceptible de souder des décors différents, de rassembler les contenus éclectiques et d'affilier les acteurs, quelles que soient leurs divergences, à une identique appartenance, devrait avoir pour nom libido.

En incitant Jung à étudier la mythologie, à s'engager plus profondément pour la Cause, Freud espérait au départ faire tomber les résistances de son élève à l'égard de la théorie de la libido et l'amener à reconnaître au complexe nucléaire le rôle paradigmatique dans la structure névrotique : "Vous partagerez bientôt, j'espère, mon attente de ce que le complexe nucléaire de la mythologie soit le même que celui des névroses." (11 novembre 1909). Ce qui revient à dire que la mythologie doit s'interpréter en fonction de la théorie libidinale. Cette évidence affirmée traduit clairement la seule voie pouvant être empruntée par la psychanalyse pour interpréter de la mythologie. Le cadre est à nouveau posé par le maître.

Si Jung n'entend pas clairement cette invite de Freud, par contre, il explorera aisément, bien qu'à sa manière, les liens entre mythologie et pathologie, sujet sur lequel Freud ne sera, en fait, guère prolix. En signifiant que le complexe nucléaire est identique dans la névrose et dans la mythologie, Freud ne fait que rappeler l'importance de l'organisation libidinale.

Pressé par Freud, Jung le rassure : les mythes parlent "naturellement" du complexe nucléaire :

"Parlons de quelque chose de mieux ! A savoir de la mythologie. Je n'ai plus de doutes sur ce que les mythes les plus anciens et les plus naturels veulent dire. Ils parlent "naturellement" du complexe qui est au cœur des névroses" (15 novembre 1909)⁵.

5 Jung poursuit sa lettre par un long développement sur la mythologie : "Il y a dans Hérodote un exemple particulièrement joli : à Papremis, dans le sanctuaire de la mère d'Arès (Typhon), il y a, lors de la fête annuelle, une grande bagarre entre deux groupes ennemis fictifs armés de masses de bois. C'est la répétition d'un événement légendaire : Arès, élevé à l'étranger, retourne à la maison chez sa mère, pour *dormir* auprès d'elle. Les serviteurs ne le reconnaissent pas et lui refusent l'entrée. Il va en ville, cherche du secours, bouscule les serviteurs et dort auprès de sa mère. Ces scènes de flagellation se retrouvent dans le culte d'Isis, dans celui de Cybèle, où il y a aussi auto-castration, de même chez Atargis (à Hiérapolis) ; chez Hécate on a la flagellation de jeunes hommes à Sparte. Le dieu mourant et renaissant (mystères d'Orphée, Thammuz, Osiris [Dionysos], Adonis etc.) est partout phallique. (A la fête de Dionysos en Egypte, les femmes élèvent et abaissent le phallus au bout d'une corde) : "Le dieu mourant et renaissant." J'ai le sentiment pénible du dilettante absolu, et je crains constamment de vous offrir des banalités. Je saurais sinon peut-être en dire davantage sur ces choses. Cela a été une grande consolation pour moi d'apprendre que les Grecs eux-mêmes ne comprenaient déjà plus leurs mythes depuis longtemps et essayaient de les interpréter, tout comme nos philologues. Ainsi l'un des plus pitoyables me semble être Jeremias [Alfred Jeremias (1864-1935), *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (L'Ancien Testament à la lumière de l'Orient ancien), Leipzig 1904.] (cette fois *lucus a lucendo*), qui voudrait tout réduire à l'astronomie, alors que le contraire est bien clair. J'essaie maintenant sous mille tortures de pénétrer les composantes d'Artémis, que le syncrétisme a énormément défigurée. D'ailleurs, l'objet des lamentations des philologues, à savoir le syncrétisme grec, peut nous être utile en partie ; il a causé une inextricable confusion de la théogonie aussi bien que de la théologie ; il permet les réductions et la reconnaissance des ressemblances comme dans l'analyse des rêves : si on pose G pour A, on peut aussi soupçonner un rapport essentiel entre G et A. L'une des plus grandes difficultés réside dans la datation des mythes, qui serait d'une telle importance pour la genèse des cultes. Il me semble aussi terriblement difficile d'évaluer ce qui était populaire et répandu et ce qui était une variante poétique occasionnelle, très intéressante pour le philologue, mais sans aucune importance pour l'histoire des peuples.

Votre information sur Oedipe m'a beaucoup intéressé. Je ne sais rien des *dactyles* ; mais au sujet de saint Cosmas j'ai entendu dire qu'on lui baise le gros *orteil*, mais qu'on consacre *ex voto* des phallus de cire. Pourriez-vous peut-être m'indiquer des sources sur l'étymologie oédipienne et celle des *dactyles* ? Comme pendant aux vestales monacales il y a les prêtres châtrés de Cybèle. D'où vient ce passage du Nouveau testament : "il y en a beaucoup qui se sont coupés pour l'amour du royaume de Dieu" ? Chez les Juifs, l'auto-castration était pratiquement exclue, n'est-ce pas ? Dans la voisine Edessa, l'auto-castration était la règle des prêtres d'Atargis. Il y a d'ailleurs là des "tours d'église" ou minarets de 180 pieds de hauteur en forme de phallus. Pourquoi le phallus est-il en général représenté ailé ? (Plaisanterie : "la simple pensée l'élève déjà"). Connaissez-vous les médailles parisiennes en plomb du Haut Moyen Age, sur une face la croix chrétienne, sur l'autre un pénis ou une vulve ? et la croix au pénis de sainte Agata de Goti ? (Représentation inexacte chez Inman.) Ils semblent faire allusion à un service phallique du Haut Moyen Age" (15 novembre 1909).

D'emblée la mythologie révèle à Jung, à travers surtout le sujet de l'inceste, sujet qu'il développera longuement dans ses *Métamorphoses*, l'importance de la sexualité. Il n'est pas loin de considérer que toute la mythologie est *structurée* autour de ce thème :

"Je n'ai pas cessé de me battre avec l'antiquité. C'est un dur morceau ! Il y a incontestablement là-dedans beaucoup de théorie infantile de la sexualité. Mais ce n'est pas tout. L'antiquité me semble bien plutôt toute entière remuée par la lutte autour de l'*inceste*, par laquelle commence le *refoulement sexuel* (ou est-ce l'inverse ?)" (lettre du 25-12-1909).

Entre le maître et l'élève l'accord semble parfait. L'étude de la mythologie scelle d'autant plus solidement l'entente qu'elle révèle l'importance de la sexualité et du refoulement au cœur de notre héritage occidental.

Freud ne peut que se réjouir des positions de son élève qui accède ainsi au rang de fidèle parmi les fidèles :

"Vos études mythologiques sont un rafraîchissement pour moi. Beaucoup des choses que vous écrivez étaient tout à fait nouvelles pour moi, par exemple l'exposé des désirs à l'égard de la mère, la conception de l'auto-castration des prêtres en tant que punition de cela" (21 novembre 1909)⁶.

Bien que l'élève semble accepter la signification sexuelle de la mythologie, Freud n'en continue pas moins de lui demander de réitérer son adhésion, comme s'il doutait de l'authenticité de son engagement. Ainsi, il l'interroge pour savoir s'il avait remarqué combien sa théorie de la sexualité infantile (lettre du 19 décembre 1909) était indispensable pour comprendre la mythologie. Jung s'empresse de répondre, comme nous l'avons vu dans sa lettre du 25 décembre 1909, par des propos qui ne pouvaient que réjouir son destinataire.

Plus qu'une simple énergie, la libido chez Jung occupe une place également téléologique. Elle porte en elle un pouvoir subversif au service d'une finalité. On comprend que Jung écrive dans ses *Métamorphoses* que "en somme, les innombrables moyens aussi étrangers qu'ingénieux imaginés par la Libido pour arriver à ses fins ne sont-ils pas dignes de

6 Freud poursuit sa lettre en ces termes : "Par exemple le complexe de castration dans le mythe. Chez les Juifs la castration était naturellement exclue ; je ne sais donc pas ce que veut dire le passage du Nouveau Testament. Les Dactyles sont traités dans un travail de *Kaibel*, qui porte le titre : *Die idaeischen Daktylen* [Les dactyles de l'*Ida*] (*Ida* en Crète). Je lirai également ce travail dès que je pourrai de nouveau reprendre haleine. Je me suis, en privé, représenté Adonis etc. uniquement comme pénis ; la joie de la femme quand celui qu'on croyait mort se relève est trop évidente ! Il est fou d'ailleurs qu'aucun des mythologues, les fanatiques de vertu aussi peu que les lunatiques, ne soit parvenu à l'hypothèse nécessaire de la superposition dans l'interprétation. Il faudrait tout de même les secouer pour qu'ils reprennent leurs esprits. Oïdipous, comme j'ai dû vous l'écrire, est Pied Enflé, c'est-à-dire Pénis Erigé. Tout à fait par hasard, le dernier (j'espère) secret du fétichisme du pied s'est dernièrement résolu pour moi." (21 XI 1909).

l'admiration des philosophes ?"⁷. La libido, dont les métamorphoses sont inhérentes à sa nature, a une tâche à accomplir. Et s'il la déssexualise, en fait une énergie neutre, elle n'en demeure pas moins marquée d'un sceau sémantique que toute son œuvre future tentera de révéler⁸.

8) La mythologie comme subversion de la clinique

Freud n'est aucunement opposé à la tentative de son élève affirmée dans les *Métamorphoses* de lier mythe et pathologie. Au début de 1912 il rédige une introduction à *Totem et tabou* qui paraîtra dans le premier numéro d'*Imago* où il loue Jung d'avoir le premier établi une concordance entre les fantasmes des aliénés (*dementia-praecox*) et les formations mythiques des peuples primitifs⁹. Par la suite, il ne jugera pas opportun d'insérer ce texte lors de la parution de son travail sous forme de livre. La même année, il écrira dans son article sur le narcissisme qui, bien plus que *Totem et tabou*, constitue une réponse à la conception jungienne de la libido :

"Rappelons-nous en outre que les recherches de l'école suisse, malgré tout leur mérite, n'ont élucidé que deux points du tableau de la démence précoce : l'existence des complexes déjà reconnus chez les sujets sains et les névrosés, et l'analogie de leurs formations fantasmatiques avec les mythes des peuples ; mais ces recherches n'ont pu jeter aucune lumière sur le mécanisme d'entrée dans la maladie."¹⁰

A partir de décembre 1909, Jung adresse plusieurs lettres à Freud relatant l'état d'avancement de ses recherches et de ses réflexions. Bien que formulées en termes qui pouvaient satisfaire Freud, elles n'en marquent pas moins une inflexion significative dans la théorisation, prémices de la future vision jungienne de la mythologie.

Jung s'engage dans l'exploration de la mythologie (de plus en plus la mythologie l'occupe parce qu'elle le préoccupe). Il laisse alors quelque peu de côté le champ de la clinique. Freud lui reprochera alors de s'engager trop exclusivement dans la mythologie au détriment du domaine de la clinique. Il l'invite, écrit-il à Ferenczi, à revenir aux névroses, "la mère patrie"¹¹, ne voulant pas "que le prince héritier soit si longtemps en

7 *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Georg, 1973, p. 59.

8 Dans "La structure de l'inconscient", article publié en français pour la première fois en 1916 dans *Archives de psychologie* (pp. 152-179), Jung expose probablement pour la première fois une vue synthétique de ses conceptions personnelles que l'œuvre à venir développera. Il débute son texte par ses lignes : "Depuis que nous nous sommes séparés de l'école de Vienne à propos de la nature du principe explicatif en psychanalyse, et que nous y voyons non pas l'*impulsion sexuelle*, mais tout simplement l'*énergie*, notre conception du problème a subi une évolution essentielle" (*Ibidem*, p. 152).

9 Freud, *Totem et tabou*, Appendice, *op. cit.*, p. 325.

10 "Pour introduire le narcissisme", *La vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 88.

11 Lettre du 29 décembre 1910 adressé à Ferenczi, Correspondance Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914*, *op. cit.* ; p. 256.

voyage à l'extérieur"¹². Toute exploration du domaine de la mythologie ne saurait être explicitée qu'à partir du savoir acquis dans la "mère patrie" clinique : "Je ne sais pas pourquoi vous craignez tellement ma critique *in mythologicis*. Je serai très heureux quand vous y planterez le drapeau de la libido et du refoulement et que vous reviendrez ensuite comme un conquérant victorieux dans notre mère patrie médicale". Et Freud n'en écrira pas moins à Ferenczi :

"Je suis plus que jamais convaincu qu'il est l'homme de l'avenir.

Ses propres travaux ont pénétré profondément dans la mythologie, qu'il veut ouvrir avec la clé de la théorie de la libido. Si réjouissant que cela soit, je lui ai demandé de revenir quand même à temps aux névroses. C'est là que se trouve la mère patrie dans laquelle il nous faut d'abord assurer, contre tout et tous, notre domination" (Lettre à Ferenczi du 29 décembre 1910)¹³.

Il ne semble pas que Jung lui-même ait eu conscience, du moins pas toujours, de la portée subversive de certains de ses propos. Pendant plusieurs mois, il est convaincu que ses interprétations, quelle qu'en soit l'originalité, s'inscrivent dans la filiation freudienne. Freud lui-même, comme souvent avec ses élèves qui énoncent des théories originales (le traumatisme de la naissance de Rank, par exemple), ne perçoit pas d'emblée les hypothèses subversives de son élève.

Sans mesurer la portée de sa nouvelle vision de la mythologie Jung écrit :

"Nous ne résoudrons pas le fond de la névrose et de la psychose sans la mythologie et l'histoire des civilisations ; cela est devenu tout à fait clair pour moi ; *l'anatomie comparée* va avec *l'embryologie*, et sans celle-là, cette dernière est un jeu de la nature incompris en ses profondeurs" (25 décembre 1909).

Sans que ni Freud ni Jung en soient conscients, de tels propos jettent les prémices de la futur psychologie analytique. Deux aspects essentiels se dégagent. L'un concerne la question de la temporalité, plus précisément du *travail* du temps au sein de la psyché, ce qui, deuxième aspect, conduit à établir un ordre différent de causalité de celui que postule la psychanalyse freudienne. En effet, revendiquer une compréhension de la psyché *par* l'Histoire revient à ne plus accorder à l'historicité vécue par l'individu une valeur prépondérante. L'Histoire devient le paradigme à partir duquel les historicités individuelles se comprennent parce que soumises à elle. L'inconscient n'a pas d'histoire, d'histoire structurante, authentique, vécue, parce que d'abord signifié par l'Histoire. Nul besoin alors de chercher une origine aux mythes auxquels l'individu croit, car le mythe précéderait la croyance. Rien d'étonnant à ce que Jung ne puisse

12 Lettre à Ferenczi du 8 février 1911, Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914, op. cit* ; p. 268.

13 Ferenczi, Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914, op. cit* ; p. 256.

envisager de compréhension et même de résolution des névroses et des psychoses sans une connaissance approfondie de la mythologie.

Clairement affirmée, cette conception jungienne ne pourra que rencontrer l'hostilité de Freud.

Jung informe ainsi Freud qu'aucun présupposé ne saurait présider à la recherche, comme s'il pressentait que l'étude de la mythologie ne saurait être enfermée dans le champ "d'application" des découvertes psychanalytiques, mais qu'elle est susceptible de livrer des "trésors" qui seraient non pas tant éclairés par la psychanalyse, mais qui l'éclaireraient. Loin de constituer de simples informations anodines, les propos de l'élève zurichois traduisent le sérieux avec lequel il pense que la mythologie est susceptible de livrer les "secrets" de l'âme : loin d'en constituer un simple ornement, elle en est l'une des composantes essentielles.

Il ne faudra pas attendre longtemps pour que cette originalité jungienne à l'égard de l'étude de la mythologie devienne vite une originalité à l'égard de la pensée freudienne. Ce même mois, devant un public d'étudiants, Jung donne une conférence qui constitue une première ébauche de ses futures *Métamorphoses et symboles de la libido*. Les quelques lignes qu'il adresse à Freud à cette occasion dessinent cette sorte "d'extraction" de la mythologie du rang de discours subsidiaire sur lequel s'exerçaient jusqu'alors les connaissances psychanalytiques.

"La matière de cette [conférence] était la 'symbolique'. J'y ai travaillé et fait la tentative de fonder le "symbolique" [*das "Symbolische"*] dans la psychologie du développement, c'est-à-dire de montrer que le *primum movens* du fantasme individuel est le conflit individuel, mais que la matière [ou la forme, comme l'on préfère], est mythique, ou mythologiquement typique. Les matériaux à l'appui ne sont pas très importants. Il y aurait des choses plus belles et plus convaincantes, mais je crois qu'il y en a néanmoins beaucoup ici. J'aimerais bien vous montrer la chose une fois pour entendre vos conseils" (30 janvier 1910).

Ces propos de Jung ont de quoi ravir Freud qui trouve enfin un élève qui ne se contente pas d'une psychanalyse appliquée à la mythologie, mais trouve grâce à celle-ci de quoi traduire l'"*archaïque régressif*". Bien que conscient du manque de précision des informations en sa possession, ne mesurant pas la portée d'une analyse du mythe comme "matière" du conflit individuel, Freud félicite son élève :

"Votre conception approfondie de la symbolique a mon entière sympathie (...) Ce que vous en écrivez maintenant n'est qu'une allusion, mais elle va dans une direction dans laquelle je cherche aussi, j'entends vers l'*archaïque régressif*, dont j'aimerais me rendre maître au moyen de la mythologie et du *développement du langage*" (2 février 1910).

Cet "*archaïque régressif*" trouvera son pendant freudien dans *Totem et tabou*.

Dans une lettre adressée à Ferenczi, Freud écrit alors que Jung "s'attaque maintenant à la paranoïa par la biais de ma mythologie, comme nous l'avons vu" (3 avril 1910)¹⁴. Il indique à son élève hongrois que c'est à partir de ses propres recherches sur la mythologie que Jung aborde de nouveaux domaines. Il poursuit sa phrase en ces termes "et il a recruté un brillant sujet en la personne de Honegger". Association qui établit un lien entre Honegger et l'abord de la pathologie par le biais de la mythologie. Deux jours plus tard, Ferenczi écrira d'ailleurs à Freud son impression des interventions lors du dernier congrès de psychanalyse : "Les idées de *Honegger* (Le mythologique dans la paranoïa) étaient pénétrantes, son style et son exposé sympathiques" (lettre du 5 avril 1910). Le titre de l'exposé de Honegger était "Formation du délire paranoïaque". Honegger a probablement joué un rôle essentiel, bien que difficile à apprécier dans l'état actuel de nos sources, dans la tentative jungienne de lier quasi organiquement pathologie et mythologie¹⁵.

Le sujet de la sexualité deviendra préoccupant lorsque Jung exposera publiquement à Hérिसau les idées qui aboutiront aux *Métamorphoses*. Freud critiquera longuement cette conférence. Face aux propos de Freud qui lui reproche des considérations du style : "la sexualité va à sa perte" (22 VI 1910), Jung va longuement se justifier et tenter de le rassurer sur l'identité commune de leur conception. La lettre de Jung mérite citation :

"Au sujet de la phrase "la sexualité va à sa perte à cause d'elle-même", il faut observer que c'est là une formulation hautement paradoxale, que je n'éprouve aucunement comme durable ou digne de subsister. Mais il me faut encore un peu m'accrocher à cette idée, car je ne peux pour l'instant pas encore me satisfaire de votre proposition certes plus simple (le part sublimée sacrifie son regret), et ce pour les raisons suivantes : il doit y avoir quelque chose de très typique dans le fait que le symbole de la fécondité, l'alter ego utile et tout à fait admis (non censuré) de Mithra (le taureau), soit abattu par un autre

14 Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, Correspondance 1908-1914, *op. cit.*; p. 166.

15 L'originalité de l'approche jungienne de la mythologie telle que nous l'envisageons dans cet article trouve-t-elle son origine chez Honegger ? Si oui, Jung ne mentionne jamais sa dette à l'égard de ce dernier. Proche collaborateur de Jung et son assistant à l'hôpital du Burghölzli à Zurich, Johann Jacob Honegger se suicidera en 1911, à l'âge de 26 ans. L'influence de Honegger sur Jung ne semble jamais avoir été pleinement appréciée. Il n'est alors pas sans intérêt de mentionner le récent réquisitoire de Richard Noll paru dans le *New York Times* du 3 juin 1995. Outre la question de l'éventualité de la collaboration de Jung avec le nazisme, l'auteur l'accuse d'avoir pour ses propres recherches sur la mythologie puisé dans les notes de Honegger en les falsifiant et sans reconnaître sa dette. Selon Richard Noll la théorie centrale de Jung selon laquelle l'inconscient est formé d'images universelles appelées archétypes proviendrait de Honegger (se reporter au compte rendu de cette affaire paru dans le journal *Le Monde* du 6 juin 1995 sous la plume de Roland Jaccard, "Carl Gustav Jung, la psychanalyse et l'imposture"). Christian Gallard (*Le Monde* du 1 juillet 1995) s'oppose à R. Noll qu'il qualifie de "polémiste spécialisé contre l'œuvre de Jung" et juge infondé une quelconque influence de Honegger sur le fondateur de la psychologie analytique.

symbole sexuel. Le sacrifice de soi est volontaire et non volontaire. (Même conflit dans la mort du Christ.) Il y a une méchante nécessité là-dedans. Ce dualisme correspondrait entièrement à la pensée absolument dualiste de la foi iranienne. Il doit s'agir d'un *conflit à l'intérieur de la sexualité* : le seul fondement possible de ce conflit semble être *l'interdiction de l'inceste*, qui a touché la sexualité originelle à la moelle. On pourrait donc dire à peu près : l'interdiction de l'inceste ôte à la libido sa voie la plus proche et la plus plane, et rend par là mauvaise la libido en tant que telle. Elle doit se libérer de ce refoulement puisqu'elle doit parvenir à sa destination de reproduction (combat de Tishtriya et d'Apaosha, ce dernier tenant occupé l'étang de pluie)".

Se perçoit clairement l'ambivalence de Jung au sujet de la théorie freudienne de la sexualité. Les formulations elles-mêmes dénotent, outre une certaine incompréhension de la théorie freudienne, également les prémices d'une approche personnelle du sujet. Jung mentionne la libido comme si elle avait la capacité de se gérer elle-même, comme si, pourrait-on dire, son destin lui appartenait.

Proposant une analyse de la figure de Mithra, Jung indique que :

"L'exemple d'un héros est très nécessaire, un héros qui sache faire *de son plein gré* ce que veut le refoulement, c'est-à-dire une renonciation durable ou temporaire à la fécondité (l'arrière-plan social est problématique : trop forte augmentation de la population ?) ; cela tout d'abord pour atteindre à un idéal éthique de domination des pulsions. Les souffrances de l'humanité au cours des différents élans vers la "domestication" doivent avoir été considérables. De là vient l'issue consolatrice et véritablement dithyrambique du sacrifice de soi : et nous serons en dépit de tout à nouveau féconds" (26 juin 1910).

Satisfait de la réponse de son élève, Freud relativise ses propos, du moins dans la forme, sans toutefois céder sur la "chose" :

"Je reconnais aujourd'hui que ma critique était très prématurée, mais je pense que des interprétations qui vont à une telle profondeur ne peuvent pas être énoncées de manière aussi brève, qu'elles doivent attendre d'être fondées de manière beaucoup plus complète. Ce que vous ajouterez certainement. Je serai certes très heureux de revoir chez moi l'opus sous sa forme modifiée. La difficulté principale de ces travaux d'interprétation ne vous aura guère échappé ; elle consiste à ne pas prendre toute la façade pour l'interpréter, comme dans une allégorie, mais à se restreindre au contenu, en poursuivant la genèse des éléments, et à ne pas se laisser induire en erreur par tous les remaniements, les réductions, les condensations, etc., plus tardifs. Donc de manière semblable à ce qui se passe dans le rêve." (5 juillet 1910).

Jung continuera d'éclairer la clinique et la psychopathologie par la mythologie. Il juge d'ailleurs capital le rapprochement en ces deux domaines : "Le parallélisme mythologique est d'une importance tout à fait immense pour la *dementia praecox* — et je vois de mieux en mieux combien mon détour par l'histoire est utile" (26 juillet 1911).

En septembre 1911 a lieu le troisième Congrès international de psychanalyse. Jung y fait une conférence intitulée : "Contribution à la symbolique" où il semble réitérer l'importance clinique des connaissances historiques et mythologiques. Seul le compte rendu de Rank nous est resté :

*"Jung montre en s'appuyant sur le cas d'une névrosée de 34 ans "comment un fantasme récent peut être étayé et rendu intelligible par du matériel historique". Dans le fantasme de la patiente, un homme aimé d'elle et inatteignable est pendu par les parties génitales ; le même fantasme se trouve aussi chez un garçon de neuf ans comme expression symbolique de sa libido insatisfaite. Si l'on rapproche de ce fantasme les parallèles ethnologiques et mythologiques du sacrifice du dieu du printemps par pendaison ou par écorchement, ou, dans les cultes anciens, le sacrifice du phallus à la Grande Mère, le fantasme s'interprète comme un sacrifice de la sexualité. Ce fantasme n'est pas contenu dans Métamorphoses de l'âme, mais les parallèles y figurent."*¹⁶.

Freud n'est pas opposé au parallèle clinico-mythologique. En 1916, il rédige d'ailleurs un bref article traitant de "Parallèle mythologique à une représentation obsessionnelle plastique"¹⁷. Il refuse par contre le débordement de la mythologie sur la clinique, car il aboutit à modifier, au pire à rejeter, la pertinence de la théorie acquise auprès de la clinique. Ainsi l'inflexion ou le glissement que Jung fait subir à la psychanalyse, tant au niveau théorique que, surtout, heuristique, annonce un changement capital : la psychologie collective s'arrogera le pouvoir d'influer sur la psychologie individuelle. Freud reprendra des années plus tard le sujet des rapports entre ces deux psychologies dans "Psychologie de masse et analyse du moi". Bien qu'éloigné des préoccupations jungiennes ce texte contribue à baliser la spécificité de la psychanalyse par rapport à la psychologie analytique. Et c'est encore les thèmes développés dans *Totem et tabou* qui serviront d'ancrage à sa réflexion.

En octobre-novembre 1912 Jung se rend aux Etats-Unis où il donne une série de conférences qui marqueront clairement son détachement à l'égard des idées freudiennes. Il relate brièvement à Freud son voyage où il analyse 15 "nègres" de Washington "avec des démonstrations" (11 novembre 1912)¹⁸. Dans ses *Types Psychologiques* (1921), Jung se

16 Cité par l'éditeur de la *Correspondance Freud-Jung*, T. 2 p. 199.

17 Freud S. (1916), "Parallèle mythologique à une représentation obsessionnelle plastique", *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 127-133.

18 Dans son histoire du mouvement psychanalytique, Freud se réfère à cette lettre en ces termes "En 1912, Jung se vanta, dans une lettre qu'il m'adressa d'Amérique, de ce que les modifications qu'il apportait à la psychanalyse avaient permis de surmonter les résistances de beaucoup de gens qui jusqu'à ce moment n'avaient pas voulu en entendre parler. Je lui répondis que ce n'était pas là un titre de gloire, et que plus il sacrifiait de vérités péniblement acquises par la psychanalyse, plus il verrait diminuer la résistance." (*Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, op. cit., pp. 107-108). Ces conférences, influen-

référera à cette expérience "j'ai pu ainsi démontrer dans les rêves et les fantasmes des nègres de pure race souffrant de maladies mentales une série de motifs de la mythologie grecque"¹⁹.

Freud ne cessera de demander qu'on explore le matériel individuel avant de s'adresser à l'ethnologie²⁰.

9) La psychanalyse n'a rien d'une religion

L'exploration des motivations qui président à la formation de la mythologie ou à sa croyance conduit inévitablement à s'interroger sur la religion. Dès ses premières recherches, Jung se confronte à la dimension religieuse du vécu et ne craint pas d'y associer la psychanalyse au grand étonnement de Freud.

Une lettre datée du 11 février 1910 développe quelques unes des réflexions jungiennes sur la place de la religion et du mythe. S'y perçoivent clairement les prémices de son futur système psychologique qui le conduira à sa rupture avec Freud. L'importance de cette lettre qui marque indéniablement un virage dans la réflexion jungienne et dans la relation entre les deux hommes mérite d'être longuement citée. Précisons au préalable que la lettre de Jung répondait au vœu de Freud de faire adhérer l'Association psychanalytique à "l'Ordre international pour l'Éthique et la culture" fondé par Alfred Knapp et dirigé alors par Forel (13 janvier 1910) :

"Je suis de façon générale tellement au milieu de la passerelle entre le dionysiaque et l'apollinien que je ne sais pas s'il ne serait pas profitable de réintroduire quelques-unes des anciennes bêtises culturelles comme par exemple les couvents. C'est-à-dire que je ne sais pas quel est le moindre mal. Croyez-vous que cet ordre pourrait avoir une quelconque utilité pratique? ... Si une coalition doit avoir une quelconque signification éthique, elle ne doit jamais être artificielle, mais doit être sous-tendue par les instincts profonds de la race. Soit par exemple, la Christian Science, l'islam, le bouddhisme. On ne peut remplacer la religion que par la religion. Y aurait-il par hasard un

cées par les découvertes récentes sur l'importance de la mythologie dans l'âme humaine, sont aussi l'occasion d'esquisser quelques divergences avec Freud.

19 Cité par l'éditeur de la *Correspondance Freud-Jung*, T. 2 p. 289 note 3. Jung reviendra sur cette expérience en 1952: "Ce cas remarquable m'a incité à faire quelques recherches sur des aliénés nègres. J'ai pu me convaincre que le motif d'Ixion à la roue solaire (motif bien connu) s'est présenté dans le rêve d'un nègre sans culture. Cette expérience et quelques autres suffirent pour m'orienter; il ne s'agissait pas d'une hérédité caractéristique de race, mais d'un trait généralement humain. Il ne s'agit pas non plus le moins du monde de *représentations héritées*, mais d'une disposition fonctionnelle à produire des représentations semblables ou analogues. C'est cette disposition que j'ai plus tard appelée Archétype." (*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 192).

20 Freud S. (1914), *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 117.

nouveau sauveur dans l'Ordre International ? Quel nouveau mythe nous donne-t-il dans lequel nous puissions vivre ? Seuls les sages sont éthiques par seul plaisir de la raison, les autres ont besoin du mythe éternellement vrai.

Vous voyez à toute cette page d'associations que la chose ne me laisse pas simplement apathique et froid. Le problème éthique de la liberté sexuelle est vraiment terriblement grand et digne de la sueur de tous les nobles. Mais les 2000 ans de christianisme veulent être remplacés par un équivalent. Or un ordre éthique avec sa nullité mythique, qui n'est habité par aucune force pulsionnelle archaïque et infantile, est un pur vide et ne peut jamais éveiller en l'homme quoi que ce soit de l'ancienne force animale qui pousse l'oiseau migrateur à traverser l'océan, et sans laquelle ne se fait aucun des irrésistibles mouvements des troupeaux. J'imagine pour la psychanalyse une tâche bien plus belle et plus vaste que de déboucher dans un ordre éthique. Je pense qu'il faut encore laisser du temps à la psychanalyse, infiltrer les peuples à partir de plusieurs centres, raviver chez l'intellectuel le sens du symbolique et du mythique, retransformer doucement le Christ en ce dieu-devin de la vigne qu'il était, et canaliser ainsi les anciennes forces pulsionnelles extatiques du christianisme, tout cela à la fin unique de faire du culte et du mythe saint ce qu'ils étaient : une fête de joie enivrée, où l'homme a le droit d'être animal dans l'éthos et la sainteté. C'était bien là la grande beauté et fonction de la religion antique, qui, pour Dieu sait quels besoins biologiques temporaires, est devenue institution de lamentation. Quelle infinité de délices et de volupté est là dans notre religion, prête à être reconduite à sa destination véritable ! Le christianisme ne peut pas laisser de côté le développement éthique véritable et correct, mais doit croître en lui, doit parachever son hymne de douleur et de ravissement sur le dieu mourant et ressuscitant, la force mystique du vin et les horreurs anthropophages de la Cène — les forces de la vie et de la religion se mettent seulement au service de ce développement éthique-là. Un syndicat d'intérêts en revanche périclite au bout de 10 ans" (11 février 1910).

La téléologie jungienne tourne le dos à la perspective freudienne qui ne conçoit l'espérance, et les projections dans le futur que comme des retrouvailles avec un passé toujours présent, en quelque sorte espéré parce que déjà inscrit dans une configuration en attente. Le chemin vers le bonheur est chez Freud toujours régrédient, dévoilant, du même coup, le socle de toute croyance.

L'idée que la religion appelle la religion et que l'éthique soit comprise comme un plaisir de la raison, témoigne de la distance que Jung prend avec la psychanalyse freudienne pour qui toute croyance et toute éthique s'enracine dans le pulsionnel. À ce titre, la psychanalyse ne saurait déterminer l'"éternellement vrai" du mythe, comme l'écrit Jung. Freud ne perçoit pas encore clairement la divergence d'avec son élève, qui pourtant dans cette lettre jette les prémices de sa future pensée. Il y montre en effet une sorte de circularité du mythe ou de la religion qui ne renvoient qu'à eux-mêmes, déterminant secondairement la vie pulsionnelle.

Comment aussi ne pas lier les "instincts profonds de la race", la référence à la Christian Science ou aux religions à ce qu'il développera ultérieurement à un moment tragique de l'histoire humaine dans *Aspects du drame contemporain*²¹ ou à ses analyses en terme de psychologie raciale²².

21 *Aspects du drame contemporain* (1928-1945), Librairie de l'université Georg et Cie Genève, Editions de la Colonne Vendôme, Paris, 1948

22 Dans *Zur gegenwärtigen Lage dem Psychotherapie* publié en 1934 dans *la Zentralblatt für Psychotherapie*, vol. VII. Jung écrivait : "... Les Juifs ont en commun avec les femmes cette particularité : étant physiquement plus faibles, ils doivent chercher les défauts de l'armure de leurs adversaires, et ayant dû s'exercer à cette technique au cours d'une histoire multiséculaire, les Juifs sont le mieux protégés aux endroits où les autres sont le plus vulnérables. Leur culture étant plus de deux fois plus ancienne, ils sont bien plus conscients des faiblesses et infériorités humaines, et ils sont donc moins vulnérables de ce point de vue que nous ne le sommes. Ils sont aussi redevables à l'ancienneté de leur culture de la faculté consciente de vivre en termes amicaux et tolérants avec leurs propres défauts, tandis que nous sommes encore trop jeunes pour ne plus nous faire d'illusions sur nous-mêmes. De plus, notre destin nous impose encore de créer une culture (car nous en avons besoin), et pour cela, ce qu'on appelle les illusions, sous formes d'idéaux unilatéraux, de convictions, de projets etc., sont essentielles. Comme le Chinois cultivé, le Juif, en sa qualité de membre d'une race dont la culture est vieille de plus de trois mille ans, est psychologiquement plus conscient de lui-même que nous ne le sommes. C'est pourquoi, d'une manière générale, il est moins dangereux pour le Juif de déprécier son inconscient. D'autre part, l'inconscient aryen contient des tensions et des germes créateurs d'un avenir encore inexploré, qu'on ne peut pas dévaluer en qualité de romantisme infantile sans mettre l'âme en danger. Les peuples germaniques, qui sont encore jeunes, sont parfaitement capables de produire de nouvelles formes de culture, et cet avenir a son siège dans l'obscurité de l'inconscient de chaque individu, en qualité de germe chargé d'énergie, capable d'un éclat puissant. Le Juif, en sa qualité de nomade relatif, n'a jamais produit et sans doute ne produira jamais sa propre culture, puisque tous ses instincts et dons exigent pour se développer un peuple-hôte plus ou moins civilisé. C'est pourquoi la race juive en son ensemble possède, suivant mon expérience, un inconscient qui ne peut être que conditionnellement comparé à l'inconscient aryen. Abstraction faite de certains individus créateurs, le Juif moyen est déjà bien trop conscient et différencié pour receler les tensions d'un avenir non encore conçu. L'inconscient aryen a un potentiel plus élevé que l'inconscient juif ; tel est l'avantage et le désavantage d'une jeunesse qui n'est pas encore complètement étrangère à la barbarie. A mon avis, toute la psychologie médicale du passé a commis une grande erreur en appliquant sans discrimination des catégories juives, qui ne sont même pas valables pour tous les Juifs, aux Germains ou aux Slaves chrétiens. Ce faisant, la psychologie médicale en venait à qualifier le secret le plus précieux des peuples germaniques — les profondeurs créativement prophétiques de l'âme — de marécages banals et puérils, tandis que mes avertissements étaient soupçonnés d'être teintés d'antisémitisme. C'est Freud qui se trouve à l'origine de cette suspicion. Freud ne connaissait pas l'âme allemande, il la connaissait aussi peu que tous ses perroquets germaniques. Le grandiose phénomène du national-socialisme, que le monde entier contemple les yeux étonnés, les a-t-il édifiés ? Où se trouvaient cette énergie et ces tensions inouïes lorsque le national-socialisme n'existait pas encore ? Elles étaient cachées dans les profondeurs de l'âme germanique, dans ces profondeurs qui n'ont rien à voir avec les débris de désirs infantiles et de ressentiments familiaux non résolus..." (cité par Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, pp. 302-303). Jung écrivait encore : "ce serait une erreur impardonnable que de décréter valables pour tous les

Loin de limiter le mythe à une projection du monde pulsionnel, Jung commence dès 1910 à en faire une forme quasi innée cadrant le monde pulsionnel et lui offrant les représentations nécessaires à sa transmission. En dehors du vécu qui le constitue, le mythe est d'abord *force*, une force qui lui est inhérente, à ce titre irréductible dans sa totalité à l'infantile et à sa dimension pulsionnelle. Comme si, pour Jung, le mythe transcende son origine et son interprétation ne saurait complètement estomper son impact.

Difficile donc, en effet, de ne pas associer les idées de Jung à cette époque à sa future psychologie analytique qui, justement, élaborera dans un sens suggéré par cette lettre la question de la place de la religion dans la psyché. Loin d'être réduite à "une force pulsionnelle archaïque", comme le fait Freud, à des motivations infantiles, la religion sera "remplacée par un équivalent", considérée comme une réalité "éternellement vraie"²³. Le lyrisme des dernières lignes laisse présager le retour au mythe — que son œuvre ultérieure accomplira. Il est clair que pour Jung la force que recèle le mythe ne s'est pas évaporée ; il faut la canaliser, la reprendre et la conduire vers un nouveau destin.

La réponse de Freud est à sa façon éloquente. On aurait pu s'attendre à une longue dissertation pour "recentrer" les développements de son élève, lui signifier son égarement, tenter de le ramener à une position plus "orthodoxe". Il se contente, au contraire, de répondre brièvement. La concision s'impose. Face au "délire" de son élève, Freud condense sa réponse qui ne se fait guère attendre. Deux jours plus tard, sans ambiguïté, il l'avertit : "Quant à moi, vous ne devez pas me prendre pour un fondateur de religion" (13 février 1910)²⁴. La psychanalyse n'a rien d'une religion. Quant à un substitut de la religion "ce besoin-là doit être sublimé", — le pulsionnel reprend le psychanalyste —, ajoutant que

déductions et résultats d'une psychologie essentiellement juive" (*Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, Paris, 1973, p. 71.).

²³ Dans *Psychologie et religion* (Paris, Buchet/Chastel, 1974), conférences données à l'Université Yale aux Etats-Unis en 1937, Jung présente l'essentiel de sa conception de la religion. Il croit à "l'existence d'une véritable fonction religieuse au sein de l'inconscient" (p. 15) ; "la religion est le fait de prendre en considération avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté (p. 17) ; "Le psychologue, s'il assume une attitude scientifique, ne doit pas prendre en considération la prétention de chacune des croyances à être la seule et éternelle vérité. Il doit porter son attention sur le côté humain du problème religieux, car il s'occupe de l'expérience religieuse primordiale, indépendamment de ce que les confessions en ont fait" (p. 21).

²⁴ Plusieurs années plus tard, Ferenczi qualifia Jung du "type même de l'agitateur et du fondateur de religion" (lettre à Ferenczi du 26 décembre 1912), Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914, op. cit* ; p. 471.

"L'ordre doit aussi peu devenir une communauté religieuse que par exemple les pompiers volontaires"²⁵.

Face à la sévère mise en garde de Freud, Jung se justifie revendiquant le délire à l'orée de toute théorie :

"Ma dernière lettre était naturellement de nouveau une de ces folies fantasmatiques que je dois me permettre de temps en temps", ajoutant, dans un double mouvement de banalisation et de reconnaissance, que "Cette fois c'est malheureusement vous qui en avez été la cible, ce qui était sans doute voulu" (20 février 1910)²⁶.

Freud ne saurait alors ignorer que l'adhésion de Jung à la psychanalyse n'est pas pleinement accomplie. Il ne semble pas mesurer l'originalité et la subversion de la pensée naissante de son élève — bien plus essentielle alors que la question de la sexualité — dont témoigne la lettre du 11 février 1910.

La complexité des relations qui se dessine en 1910 entre le maître et l'élève trouve en fait son origine dès les premiers échanges épistolaires. D'emblée Jung avouera à Freud qu'il lui porte une grande vénération qui s'apparente à un véritable "engouement passionné "religieux"" (28.X.1907). Freud est conscient des incidences néfastes d'une telle relation transférentielle — sa relation à Fliess lui a permis de mesurer les risques d'une amitié "débordante" et l'a comme immunisé contre le fait de s'y aventurer à nouveau. Il en avertit clairement son élève, mais sa mise en garde constitue un rejet sans appel de tout recours à la religiosité. Cet avertissement peut se lire comme une condamnation avant la lettre des futures théories jungiennes : "Le transfert en provenance de la religiosité me semblerait particulièrement fatal ; il ne pourrait en effet se terminer que par la démission, à cause de la tendance générale des hommes à tirer sans cesse de nouvelles copies des clichés qu'ils portent en eux" (15 novembre 1907).

25 Au sujet de la lettre de Jung, Freud écrit à Ferenczi "Chez Jung lui-même, c'est de nouveau la tempête et la fureur dans quelque recoin (de son esprit), c'est érotique et religieux, et il m'écrit visiblement à contrecœur A propos de la question de l'Ordre pour l'Éthique et la Culture, il émet de sérieuses réserves, il pense que je veux être fondateur de religion, alors que ce sont des considérations purement pratiques qui m'ont fait élaborer ce projet, auquel j'ai d'ailleurs déjà renoncé au cours de l'entretien avec vous" (lettre du 13 février 1910, Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 148).

26 Il n'est probablement pas sans intérêt de citer les propos qui closent cette lettre de Jung : "La facilitation morale de l'homosexualité serait à favoriser fortement comme moyen anticonceptionnel. C'est là un nouveau dada que je chevauche maintenant à travers l'histoire des cultures : les moyens anticonceptionnels dans l'histoire des peuples : couvents, autocastration (mœurs de castration des nègres austraux). L'homosexualité serait aussi éminemment appropriée dans les grandes entreprises masculines (magasins, universités, etc.). Je crois que nous méconnaissons par manque de lucidité les mérites biologiques qu'acquière les homosexuels par leur désir de séduire. En réalité ils méritent quelque chose de la sainteté des moines." (20 février 1910).

Relation personnelle et spéculation théorique se trouvent réunies. Conscient que l'une trace le chemin qui conduit à l'autre, il invite son élève à les dissocier clairement, du moins à ne pas les confondre. Pour ce faire, le recours à la clinique en serait le meilleur garant. Il apparaît donc clair pour Freud que l'exploration de la mythologie et de la religion ne peuvent se conduire qu'à partir des observations cliniques.

10) Penser la mythologie et complexe paternel

Rien d'étonnant alors à ce que Jung soit paradoxalement à la fois submergé d'idées et inhibé sur la question de la mythologie :

"Des choses diverses bouillent en effet en moi, en particulier la mythologie (...) mon inconscient ne touche cependant pas, heureusement, ma capacité de travail, bien que ma mythologie soit actuellement bloquée".

Difficile de ne pas penser que les causes qu'il invoque pour justifier ce blocage — le *Jahrbuch* et les patients — constituent autant de rationalisations traduisant son ambivalence à l'égard de la psychanalyse et de Freud. Après avoir donné les raisons de son inhibition, Jung poursuit en évoquant son "complexe paternel" et, à l'égard de Freud, le "ne-pas pouvant suivre" (20 février 1910).

Freud s'empresse de tranquilliser son élève lui avouant qu'il souhaite le voir lui succéder à la tête des destinées de la psychanalyse. Non seulement il le rassure et l'incite à en finir avec le complexe paternel, mais l'encourage également à conquérir seul de nouvelles terres promises :

"Croyez-moi, il n'y a plus de malentendus entre nous, et je ne vous tiens pas pour "hésitant". Je ne suis ni si oublieux ni si susceptible, et je sais combien intimement nous sommes liés par la sympathie personnelle et parce que nous tirons le même char. Je suis seulement occasionnellement agacé — cela je puis tout de même le dire ? — que vous n'en ayez pas fini avec les résistances du complexe paternel et que vous restreigniez pour cela notre correspondance tellement plus que ce n'aurait été le cas autrement. Sois donc tranquille, cher fils Alexandros, je te laisse davantage à conquérir que je n'aurais pu maîtriser moi-même : toute la psychiatrie et l'assentiment du monde civilisé, qui est accoutumé à me considérer comme un sauvage ! Allégez donc votre âme de cela. pp. 31-32" (6 mars 1910).

Un voyage précipité à Chicago, le travail pour le Congrès de Nuremberg et pour la *Jahrbuch*, et la lecture d'un ouvrage sur la psychologie nationale américaine éloignent pendant quelque temps Jung de la mythologie. Il compte toutefois s'y remettre dès que possible, tant le sujet lui tient à cœur : "J'irai de nouveau aux surabondants délices de la mythologie que je me réserve toujours comme dessert pour les soirées" (6 avril 1910). Une dizaine de jours plus tard c'est à nouveau l'euphorie : "je me berce pour l'instant dans la jouissance presque autocratique de mes rêves mythologiques, dont je parle constamment à mes amis" (17 avril 1910). Freud se réjouit de cette passive extase narcissique,

mais souhaite plus d'exhibitionnisme, d'engagement de la part de son élève, connaître enfin ses conclusions et, du même coup, en préciser toute l'originalité :

"Je me réjouis beaucoup d'entendre que vous avez à nouveau, dans la mythologie, le sentiment de "forêt de contes de fées", qui précède une conception en ordre. Après la jouissance autoérotique viendra certes l'exhibition. Je l'attends" (22 avril 1910).

La mythologie ne quitte plus Jung. Passionné, il donne à cette époque plusieurs conférences sur le sujet ou qui s'y réfèrent directement. Le public semble emballé :

"Le lundi de Pentecôte j'ai parlé de la "symbolique" à l'assemblée des médecins aliénistes suisses à Herisau ; des choses mythologiques, qui ont rencontré le plus grand succès." (24 mai 1910).

Jung informe Freud de son parcours. Il se réfère, par exemple, à des idées qu'il exposa lors d'une conférence donnée en janvier. Il y expliquait :

"que la pensée "logique" est la pensée en *paroles*, qui comme un discours se tourne vers l'extérieur. La pensée "analogique" ou fantasmatique est du domaine du sentiment, analogue à l'image et sans parole, non un discours, mais une rumination de matériaux qui se dirige vers l'intérieur. La pensée logique est "pensée-parole" [*Sprechen-Denken*"]. L'analogique est archaïque, inconsciente, non formulée en paroles, et ne peut guère être saisie en paroles." (2 mars 1910).

Jung range la mythologie dans cette dernière catégorie dont il précise dans *Métamorphoses et symboles de la libido* qu'elle "déssexualise toujours plus de Libido"²⁷. Cette parenté de l'interprétation freudienne du mythe à la pensée analogique, ne constitue pas seulement une différence de formulation. Il est clair que Jung privilégie l'aspect formel du mythe et se refuse à noter l'évidence qu'il n'ignore pas, à savoir que la parole, quelle que soit sa logique, peut véhiculer également du délire. En dissociant la pensée en deux vecteurs, l'un, celui de la pensée logique, dirigé vers l'extérieur, l'autre, celui de la pensée analogique, vers l'intérieur, Jung justifie ainsi la possibilité d'interpréter la vie intérieure de l'individu à partir de contenus qui s'y seraient introduits de l'extérieur (mythologie), offrant ainsi les premières bases de sa psychologie collective dans ses rapports à la psychologie individuelle. Comme Freud le précisera clairement lors de son commentaire de la conférence d'Herisau, le mythe va de l'intérieur vers l'extérieur et non l'inverse. L'évolution de l'interprétation de la mythologie par Jung l'éloigne alors considérablement de Freud et rend de plus en plus impossible leur entente.

²⁷ *Métamorphoses et symboles de la libido*, Introduction de Yves Le Lay, Paris Editions Montaigne, 1927, p. 136.

Le sujet des *Métamorphoses et symboles de la libido* prend alors forme dans son esprit en des formules définitives :

"Ma mythologie oscille en un mouvement autonome interne, de temps en temps des morceaux importants "sont portés à la surface". Actuellement les "trains d'intérêt" se concentrent entièrement autour de la symbolique inépuisablement profonde du Christ, dont le pendant me semble devoir être trouvé dans le mystère de Mithra (Julien l'Apostat a par exemple réintroduit le mystère de Mithra comme équivalent du christianisme). Le "complexe nucléaire" me semble être le trouble profond qu'introduit l'interdiction de l'inceste entre la satisfaction de la libido et la reproduction. Le mythe astral doit être résolu selon les règles de l'interprétation des rêves : de même que le soleil se relève après l'hiver, de même, malgré la barrière de l'inceste (et ses effets odieux (!) sur ta libido), tu parviendras à la fécondité. Cette pensée est très purement exprimée dans le chant de Tishtriya (Zend-Avesta). Deux fois le cheval blanc (Tishtriya = Sothis) tente de chasser le cheval-démon noir Apaosha loin de l'étang de pluie. Cela réussit finalement grâce à l'aide d'Ahura Mazda. Vous recevrez d'ailleurs bientôt la chose où il y a tout cela" (2 juin 1910).

Si ses propos veulent s'inscrire dans la ligne freudienne : importance du "complexe nucléaire", de la libido, interprétation du mythe comme du rêve, il est évident qu'ils dessinent une formulation et une saisie de l'objet mythologique quelque peu différente de celles de Freud et de ses élèves fidèles.

Cet "interne" Jung le trouve dans l'essai que Freud vient de publier sur *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* :

"La transition au mythologique ressort de cet écrit avec une nécessité interne ; c'est en réalité le premier de vos écrits aux lignes directrices internes duquel j'ai a priori le sentiment de m'associer complètement. J'aimerais bien en rester plus longtemps à ces impressions et poursuivre en paix les pensées qui se développent en longue suite à partir de là" (17 juin 1910).

Freud est satisfait de la lecture de Jung et de son "rapprochement intérieur" (19 juin 1910). Il informe son élève qu'il vient de lire sa conférence de Herisau, qu'il y réfléchit et qu'il lui écrira bientôt à ce sujet. Trois jours plus tard, Freud revient sur cette conférence qui constituera la première ébauche sérieuse des *Métamorphoses*.

Le texte de cette conférence ayant disparu, il est difficile d'apprécier à leur juste valeur la pertinence des critiques de Freud qui portent essentiellement sur la symbolique, l'opposition fantasmatique-symbolique et sur la mythologie. Toutefois, les remarques qu'il adresse à son élève témoignent de la distance de plus en plus grande qui s'instaure entre eux sur la question mythologique, Freud se refusant à considérer le mythe comme une source collective où puisent les principales productions individuelles, comme le rêve ou la névrose, :

"p. 30". Cela serait plus vrai si les Anciens, qui ont vécu dans la mythologie, n'avaient pas rêvé eux aussi. Je tiens la phrase soulignée pour spirituelle, mais séductrice.

p. 46 La phrase est très belle, mais le sujet "les fantasmes" ne s'accorde en quelque sorte pas avec le contenu. C'est que les fantasmes, les rêves diurnes, sont la plupart du temps hautement personnels.

p. 65 Devant la phrase "la sexualité va à sa perte à cause d'elle-même", se produit un secouement énergique de la tête. De telles idées profondes ne sont peut-être pas assez claires pour la pensée mythologique. Ne serait-il pas plus simple de voir dans toutes ces représentations de sacrifice de soi qui, dans le cas de Mithra, proviennent avec une évidence particulière de l'annihilation du moi animal par le moi humain, *la projection mythologique du refoulement*, dans laquelle la part sublimée de l'homme (le moi conscient) sacrifie (à regret) ses pulsions pleines de forces ? Au fond, un morceau du complexe de castration ; le serpent, le cheval, etc., sont des cumulations en vue d'une clarté plus grande, qui couvrent toutefois le sens strict.

p. 66 Le mythe, originellement psychologique, se voit couvert dans le sens d'une interprétation calendaire. Projection sur le terrain des phénomènes naturels, comme par ex. dans l'agoraphobie ; les fantasmes vont vers le spatial, sur des ponts fournis par le langage ; ici toutefois en passant par des analogies de contenu. Typique.

p. 68 Mais voilà que vous acceptez vous-même la projection mythologique du refoulement à la place de l'interprétation antérieure, la sensualité allant à sa perte à cause d'elle-même" (environ 22 juin 1910).

Les propos de Freud tentent de souligner, sans acrimonie, les dérives de son élève et de les replacer dans une optique plus conforme à sa conception de la psychanalyse. Le mythe, rappelle Freud, résulte d'une projection de ce qui est refoulé et doit donc toujours être défini par sa nature purement psychologique et "hautement personnelle". Jung aurait gagné à plus de clarté, semble penser Freud, s'il s'était cantonné à la dimension endopsychique du mythe, celle qui résulte d'une impossibilité psychologique à laisser s'affirmer des représentations pulsionnelles.

Jung est reconnaissant à Freud de sa critique et se montre "entièrement d'accord avec elle" (26 juin 1910). Toutefois, les *Métamorphoses* reprendront, semble-t-il, l'essentiel des idées exposées à Hérissau.

11) Vers un inconscient collectif structurant la vie psychique individuelle

Le travail de Jung se poursuit. Peu à peu la mythologie semble prendre le pas sur la clinique, du moins celle-ci se voit-elle de plus en plus cadrée, expliquée par le matériel mythologique qui se voit ainsi hissé au rang de référence paradigmatique pour la compréhension clinique.

Se dessine déjà en 1910 l'idée, qui trouvera dans l'œuvre à venir de Jung une place essentielle, que la mythologie et la vie psychique collective viennent structurer le monde psychique individuel. Le 29 novembre 1910, Jung écrit à Freud au sujet d'une patiente de Théodore Flournoy qu'il mentionne dans sa conférence de Hérissau :

"Je travaille "formidablement" et suis en ce moment profondément plongé dans l'archéologie iranienne. Je pense que ma supposition, à savoir que le fantasme de Miller signifie un mythe de rédemption, se laisse abondamment illustrer. Ces jours-ci justement, une malade prétendument *dementia praecox*, que j'ai déjà presque entièrement libérée, a produit un tout grand fantasme lunaire, anxieusement retenu jusqu'à présent, qui est un mystère de rédemption composé d'images absolument liturgiques. La chose est d'une rare beauté, mais très difficile, bâtie sur l'inceste avec le frère. Chez une autre, j'ai pu retracer par fragments une légende de Pierre et de l'Antéchrist, de provenance encore obscure. Ce qui est intéressant, dans le premier cas, c'est que les connaissances préliminaires font absolument défaut, et que le fantasme est issu de la première jeunesse (env. 7e année). La patiente a maintenant 18 ans 1/2, juive. — Comme je l'ai dit, je me meus avec délices dans de belles choses".

Freud ne répondra pas aux idées trop sibyllines de son élève. Il revient à la conférence de Hérissau et précise à l'adresse de son aventureux disciple :

"J'ai suivi mon habitude de ne faire part que des objections, de laisser sans observations tout ce qui m'a tellement plu. Je ne sais si par là je me fais aimer de vous. Mais vous ne me l'avez pas envoyé pour une simple manifestation d'approbation. Je pense que malgré toute sa beauté l'essai fait ressentir le manque d'une clarté dernière. Le rêve n'est pas suffisamment caractérisé. C'est même là une objection sérieuse. L'ensemble ne devrait en fait pas s'appeler "symbolique", mais "symbolique et mythologie", car il tombe sur la dernière plus de lumière que sur la première. Si la Miller avait tout de même eu à l'esprit une image de Mithra ? L'analogie, d'ailleurs, n'est pas renversante. p. 71" (22 juin 1910).

Jung va reprendre et développer sa conférence en approfondissant la dimension mythologique : "je travaille sous haute pression à mon travail mythologique" (20 octobre 1910). Deux mois plus tard, il lui écrit encore :

"La conférence d'autrefois [à Hérissau], que je vous ai envoyée, s'est énormément étendue. En outre, la deuxième partie, ce qu'on appelle le drame de Chiwantopel [guerrier aztèque présent dans un fantasme de Mlle Miller], s'est révélé tellement riche de matériel archéologique que je n'ai pas encore été en mesure de maîtriser le tout" (13 décembre 1910).

Ces propos posent un problème essentiel auquel Jung ne donne jamais de solution claire tout au long de la correspondance. Seulement une esquisse dans les *Métamorphoses* : à quoi attribuer la similitude entre les fantasmes de la patiente et le matériel archéologique ? D'où provient sa connaissance de l'archéologie et de la mythologie ? En d'autres termes : quelle étiologie attribuée au scénario imaginaire de Mlle Miller, que Jung n'a d'ailleurs jamais rencontrée ?

En fait, la question primordiale réside dans le fait de savoir si Mlle Miller avait eu connaissance d'une manière ou d'une autre du matériel archéologique et mythologique ou bien celui-ci émane-t-il d'un savoir

transmis à son insu par on ne sait quelle voie obscure ? Le chemin vers l'élaboration d'un inconscient collectif est clairement esquissé.

Jung à cet époque n'en reste pas moins freudien, du moins affirme-t-il adhérer à la théorie de la libido qui "est, en effet, comme je le vois toujours plus clairement, la véritable clé de la mythologie, sans parler du problème de la névrose" (20 décembre 1910). Toutefois la dérive jungienne est perceptible depuis plusieurs mois.

L'étude de la mythologie va alors conduire Jung à explorer d'autres domaines de croyance collective — et de savoir incertain —, comme l'occultisme :

"J'ai encore bien en mémoire la rencontre de Munich. Nous aurons également à conquérir l'occultisme, à partir de la théorie de la libido, me semble-t-il. Je m'oriente actuellement dans l'astrologie, dont la connaissance semble indispensable pour la compréhension de la mythologie. Il y a des choses étonnamment étranges dans ces obscures contrées. Laissez-moi, je vous prie, errer sans préoccupations dans ces infinités. Je ramènerai un riche butin pour la connaissance de l'âme humaine. Je dois pour un temps me griser d'effluves magiques pour pouvoir comprendre tout à fait quels secrets l'inconscient recèle dans ses abîmes" (8 mai 1911).

Le rapport que Jung va établir entre individuel et collectif, entre clinique et savoir culturel à partir de l'étude de la mythologie, se poursuivra lorsqu'il abordera le domaine de l'occultisme et de la mystique. Si Freud n'a jamais été attiré par la mystique, il se passionnera par contre pour l'étude de l'occultisme qu'il tentera de connaître concrètement, comme en témoigne sa correspondance avec Ferenczi à qui il déclare que : "Jung écrit que nous devons faire aussi la conquête de l'occultisme, et il demande l'autorisation d'entreprendre une campagne dans le domaine de la mystique"²⁸.

L'intérêt de Jung pour le mysticisme et les phénomènes occultes — que l'œuvre ultérieure confirmera — achève la mutation jungienne. Dorénavant l'entente avec Freud s'avère impossible. Freud semble en être conscient dans sa réponse où la résignation l'emporte sur la critique. Il se contente de conclure en invitant l'élève à rentrer au bercail :

"Je sais que vos tendances les plus intimes vous poussent vers l'étude de l'occulte et je ne doute pas que vous rentrerez richement chargé. On ne peut rien faire contre cela, et chacun agit justement qui suit l'enchaînement de ses impulsions. La réputation que vous vaut la *Dementia* tiendra tête pendant un bon moment à l'injure de "mystique". Seulement, ne restez pas là-bas dans les colonies tropicales, il s'agit de gouverner à la maison" (12 mai 1911).

Jung n'en poursuit pas moins ses recherches qui le conduiront de plus en plus vers le paranormal :

28 Lettre à Ferenczi du 11 mai 1911, Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914, op. cit* ; p. 289.

"Mes soirées sont fort occupées par l'astrologie. Je calcule des horoscopes, pour mettre la main sur le contenu de la vérité psychologique. Jusqu'à présent plusieurs choses remarquables qui vous paraîtront certainement incroyables. ... Je dois dire que l'on pourrait fort bien découvrir un jour dans l'astrologie un bon morceau de connaissance des voies de l'intuition, qui s'est égaré au ciel. Il semble par exemple que les images du zodiaque soient des images de caractères, c'est-à-dire des symboles de libido, décrivant les différentes qualités typiques de la libido" (12 juin 1911).

Freud se contente de répondre qu'il ne peut le suivre sur cette voie²⁹, que son expérience le conduit à l'humilité dans ce domaine et que, en définitive, il ne peut "croire tout ce qui peut l'être en quelque sorte raisonnablement" (15 juin 1911)³⁰.

12) La mythologie savoir phylogénétique

Comprise comme la survivance d'un mode de pensée ancien, comme réceptacle du souvenir de l'aube de l'humanité et du tréfonds de l'âme, la mythologie ne pouvait que rencontrer la perspective phylogénétique dans laquelle Freud, darwinien convaincu, voulait inscrire la psychanalyse³¹.

Avec les désaccords sur la libido et sur la mythologie, la question phylogénétique va diviser également le maître et l'élève. Cette troisième discordance est l'aboutissement logique de la nouvelle vision que Jung dégage depuis peu sur la dimension collective du mythe. Intimement liée à la compréhension de la mythologie, elle vient synthétiser les autres divergences et en quelque sorte, les couronner. Point d'aboutissement de toute construction théorique qui se situerait alors dans la mouvance des sciences de la nature, l'espoir d'une réflexion phylogénétique apparaît pour Freud le lien possible de la psychanalyse avec ces sciences. L'édifice phylogénétique qu'il tente de construire s'impose dès lors que son élève s'aventure dans le domaine de l'histoire collective et fait de celle-ci un héritage qui œuvre puissamment dans chaque individu. Il répondra à

29 Le paranormal et le mysticisme jouent un rôle essentiel dans l'œuvre ultérieure de Jung, comme en témoignent *L'énergétique de l'Âme* (1928), *Le secret de la fleur d'or* (1929), *Psychologie et alchimie* (1944) etc. Son intérêt pour l'occultisme date de bien avant sa rencontre avec Freud. Sa thèse de 1902 traitera "De la psychologie et de la pathologie des phénomènes dits occultes", in *L'énergétique psychique*, Paris, Buchet-Chastel, 1956, pp. 118-218.

30 On ne saurait dissocier chez Jung la question de l'occultisme de celle de la mythologie. Une étude serait à entreprendre sur ce lien, à notre avis évident. Dans ses *Métamorphoses et symboles de la libido* se perçoit nettement, surtout à travers l'analyse des rêves, son intérêt pour l'occultisme.

31 Nous permettons sur ce sujet de renvoyer à notre travail "Pour une interrogation de l'inconscient avant Freud et en dehors de Freud", dans *La conscience*, sous la direction de Francis Eustache, Bernard Lechevallier, Fausto Viader, 1998, De Boeck Université, Bruxelles, pp. 207-237.

ses désaccords avec Jung et avec ses *Métamorphoses* en rédigeant *Totem et tabou* son grand livre phylogénétique.

Les quelques échanges entre Freud et Jung sur la phylogenèse sont associés à la mythologie et précèdent la rédaction des *Métamorphoses* et de *Totem et tabou*.

Après sa lecture des quatre anciens volumes de Creuzer *Symbolik und Mythologie der alten Völker* [Symbolique et mythologie des peuples anciens] Jung écrit à Freud : "Il s'ouvre ici de riches sources pour fonder phylogénétiquement la pathologie des névroses" (8 novembre 1909)³².

La mythologie ne puiserait pas seulement sa source dans l'histoire antique des peuples, elle s'enracinerait dans une histoire bien plus ancienne et souterraine encore, celle de l'espèce. La mythologie ne recèlerait pas seulement la mémoire des peuples, mais aussi celle de leur enfance ; elle livrerait la mémoire originaire. A l'instar de la loi biogénétique de Haeckel, pour qui l'ontogenèse reproduit la phylogenèse, la mythologie offrirait également de manière condensée le passé lointain :

"J'ai de plus en plus le sentiment qu'une compréhension totale de la psyché (dans la mesure où cela est possible) n'est rendue possible que par l'histoire, ou plutôt grâce à l'aide de celle-ci. De même que la compréhension de l'anatomie et de l'ontogenèse n'est compréhensible que sur la base de la phylogenèse et de l'anatomie comparée. C'est pourquoi l'antiquité m'apparaît maintenant dans une lumière neuve et significative. Ce que nous trouvons à présent comprimé, rabougri ou unilatéralement différencié, dans l'âme individuelle, était largement développé dans les passés historiques. Heureux qui sait lire ces signes ! Le malheur est que notre philologie a été largement aussi maladroite que notre psychologie. L'une a manqué à l'autre" (lettre du 30 novembre - 2 décembre 1909).

Il faudra encore plusieurs mois, près de deux ans, avant que Freud développe la présence d'une histoire originaire dans le mythe. A la fin de 1911, le mythe reste encore appréhendé comme la seule source historique de notre histoire ancienne. Plusieurs mois seront encore nécessaires avant de percevoir les limites des informations phylogénétiques

32 L'ouvrage de Creuzer n'est probablement pas sans avoir profondément influencé la future psychologie jungienne. En effet Creuzer attribue au symbolisme mythologique un sens supérieur et caché considéré comme la vérité. Il distingua métaphore et allégorie, différence à laquelle sera sensible Jung, et fait du symbole l'être même du concept et l'essence ultime de l'être. Cet ouvrage marque plus profondément Jung qu'il ne le dit alors à Freud. Du moins, dans la construction après-coup qu'il fit dans son autobiographie de la découverte de ce livre "Le hasard me fit tomber sur la *Symbolique et mythologie des peuples anciens* de Friedrich Creuzer, et ce livre m'enflamma. Je lus comme possédé ; porté par un intérêt brûlant j'étudiais des monceaux de matériaux mythologiques puis aussi gnostiques, pour aboutir en fin de compte à une désorientation totale. Je me trouvais aussi déséparé que jadis à la clinique lorsque j'essayais de comprendre le sens des états psychotiques. J'avais l'impression d'être dans un asile d'aliénés imaginaire et je me mis à "traiter" tous ces centaures, nymphes, dieux et déesses, du livre de Creuzer, à les analyser comme s'il s'agissait de mes malades." (*Ma vie, op. cit.*, p. 189).

contenues dans le savoir mythologique et que s'impose la nécessité d'une construction historique, sorte de méta-histoire, à partir d'indices. En 1911, Freud ne tourne pas encore le dos à l'histoire, ou, en termes plus adéquats, il n'attribue pas encore à la vie psychique inconsciente le rôle de suppléer à l'amnésie des faits historiques, d'offrir, de constituer, en quelque sorte par nature la mémoire de l'histoire enfouie de l'aube de l'humanité. Il faudra attendre encore quelques mois avant que Freud effectue ce saut épistémologique.

En octobre 1911, Freud adresse à son élève ces quelques lignes annonciatrices de son futur saut épistémologique.

"Parmi les formations mythologiques, il faut classer ici d'un premier jet les Dioscures (l'un mortel, l'autre immortel), et tant de couples de frères ou de jumeaux, dont le modèle peut être Romulus et Rémus. Toujours l'un est plus faible et meurt plus tôt que l'autre. Ce si vieux motif du couple inégal de frères a donc servi dans le *Gilgamesch* à représenter la relation d'un homme à sa libido.

Ces vieux motifs sont constamment réinterprétés (finalement aussi, je veux bien, vers l'astronomique) ; mais d'où proviennent-ils originaiement ?

Pour le motif en question ce n'est pas difficile à dire. Le frère jumeau plus faible, qui meurt plus tôt, est le *placenta* ; simplement du fait qu'il est régulièrement mis au monde par la même mère en même temps que l'enfant. Nous avons trouvé cette interprétation il y a des mois déjà chez un mythologue complètement ignorant de la psychanalyse, qui a donc pour une fois oublié sa science et a eu à cause de cela une bonne idée. Dans *Frazer (Golden Bough, vol. 1)* on peut lire chez combien de peuples primitifs le placenta est appelé aujourd'hui encore le frère (sœur) ou le jumeau, est traité en conséquence, nourri et conservé, ce qui ne dure naturellement pas longtemps. S'il existe une mémoire phylogénétique de l'individu, ce que malheureusement l'on ne pourra bientôt plus nier, alors l'angoissant dans le "double" est aussi de cette provenance" (13 octobre 1911).

Ces propos trouvent un écho favorable chez Jung, surtout le développement sur la symbolique des frères.

"Je suis très heureux de cette contribution, car elle s'accorde très bien à certaines autres observations, qui m'imposent le soupçon que les prétendus "souvenirs précoces d'enfance" ne sont pas du tout des réminiscences individuelles, mais phylogénétiques. J'entends naturellement les réminiscences *tout à fait précoces*, comme la naissance, la succion, etc. Il y a des choses qui ne se laissent expliquer qu'*intra-utérinement* : un bon morceau de symbolique de l'eau, puis les enlacements et les entrelacements, qui semblent rattachés à des sensations cutanées bien particulières (cordon ombilical et enveloppe amniotique). Mon Agathli fait maintenant de ces rêves tout à fait apparentés à certains mythes nègres de la naissance, où il y a également ces enlacements avec quelque chose de gluant. Je crois qu'on verra plus tard qu'un nombre incroyablement plus grand de choses que nous

ne croyons maintenant sont des réminiscences phylogénétiques" (17 octobre 1911).

Les propos de Jung sur la phylogenèse tout aussi bien d'ailleurs que ceux de Freud cités précédemment ne délimitent pas clairement le domaine psychique de la phylogenèse, si nous accordons à ce terme la définition que Freud — comme Ferenczi avec *Thalassa* — adoptera clairement par la suite.

Il s'agit en fait surtout de retrouver dans le contenu de la mythologie l'information sur l'histoire du vécu humain à l'aube de l'humanité. Avec la mythologie, Freud reste en fait aux abords de la phylogénèse, il faudra encore quelques mois de réflexion pour qu'il prenne ses distances avec l'historicité et s'autorise à combler la carence des faits relatifs à l'histoire de l'espèce, tâche qu'il allouera à *Totem et tabou*.

Quant à Jung, il n'abandonnera pas la perspective ouverte par l'interrogation phylogénétique. Mais elle évoluera, nous semble-t-il, vers un double intérêt. En premier lieu, vis à vis de la notion de race, du moins formulée en ces termes dans ses écrits de 1930, ou de l'importance accordée à l'inconscient collectif et à son hérédité. En second lieu, vers la notion d'archétype ou d'inconscient collectif (la composante héréditaire n'en étant pas absente) véhiculé essentiellement par les configurations mythologiques.

13) Le "travail du mythe" : entre espace et profondeur

En novembre 1911, Freud lit la première partie des *Métamorphoses et symboles de la libido*. Il apprécie l'ouvrage d'autant plus qu'il y trouve des idées proches des siennes à tel point, lui écrira-t-il, que

"cela me torture de penser que si maintenant il me vient une chose ou l'autre à l'esprit, je vous enlève par là facilement quelque chose ou que je m'approprie quelque chose qui aurait pu sans peine devenir votre acquisition. Je ne sais souvent pas ce que je dois faire là, j'ai commencé plusieurs lettres dans lesquelles je mets à votre disposition des idées et des observations isolées, et je ne les achève pourtant pas, parce que je tiens cela pour plus indiscret et plus indésirable encore que l'autre procédé. Pourquoi au diable, fallait-il que je me laisse inciter à vous suivre sur ce terrain ?" (12 novembre 1911).

La question des priorités est à nouveau au cœur de l'échange.

A lire les écrits de Freud de cette période, principalement *Totem et tabou* et cette correspondance, il n'est pas facile de prévoir ce que signifie ce "quelque chose qui aurait pu devenir" l'acquisition de l'élève. Freud projetait probablement sur son élève ses propres désirs et nourrissait le souhait de le voir rejoindre complètement ses propres analyses.

Moment de fluctuation inhérent au processus de création qui conduit souvent, mais momentanément, à ne pas savoir si les idées exprimées sont aussi neuves qu'on le croit ou si, sans mettre en question leur originalité, elles ont une quelconque profondeur ou pertinence. Car derrière cette crainte, en réalité plus fantasmatique que réelle, de voler les idées

de son élève, d'usurper une originalité si péniblement construite par ce dernier, se mesure également l'importance du choix d'une interprétation plutôt que d'une autre ; en définitive, de l'élaboration d'une anthropologie. Si Freud incite son élève à l'exploration du monde de la mythologie, les recherches de ce dernier sollicitèrent par contre Freud à s'engager plus profondément dans l'étude de l'histoire de la mythologie, des religions et de l'anthropologie. Le "suivre sur ce terrain" revenait en fait à ne pas l'y laisser.

Jung mesure d'emblée la compétition que ne manquerait pas de susciter l'étude en commun de la mythologie, bien qu'il ait conscience de la divergence de leur approche. En réponse à la lettre du 12 novembre, Jung lui écrit :

"Il est bien opprimant pour moi que vous apparaissiez vous aussi sur le terrain de la mythologie de la religion. Vous êtes un concurrent dangereux, si l'on veut parler de concurrence" (14 novembre 1911).

La question de la concurrence ou de la priorité s'estompera alors assez vite. Ils choisirent des voies si diamétralement opposées qu'il ne restera plus qu'à s'entendre sur le désaccord, c'est-à-dire le reconnaître, le circonscrire et convenir que l'idylle touche à son terme et que leur œuvre respective trace des destins incompatibles. Jung poursuit :

"Vous trouvez les joyaux, mais moi j'ai le *degré of extension*. Il me faut toujours, comme vous savez, aller de l'extérieur vers l'intérieur, et conclure du tout au singulier. Je trouverais trop inquiétant de laisser de côté de larges domaines du savoir humain" (14 novembre 1911).

Cet extérieur vers l'intérieur résume pertinemment la démarche de Jung alors que celle de Freud en est l'extrême opposé. Pour Freud en effet le "degré d'extension" ne peut concerner que le vaste domaine de l'intérieur, seule la connaissance de la psyché peut conduire à celle de la mythologie. En d'autres termes, toute la mythologie se réduit à la psyché ; les mythes signifient la psyché. Et si la mythologie révèle l'âme humaine c'est que celle-ci y résidait depuis toujours. Freud refuse en fait d'accorder à la mythologie une capacité autonome de structurer la psyché.

Jung commence au contraire à afficher clairement l'existence d'un savoir mythologique, dont dépendrait la psyché. Même si à l'origine les mythes émanent de projections de la vie intérieure, il n'en reste pas moins qu'ils sont susceptibles par la suite de venir la structurer. Cette partie de l'âme que les mythes viendraient signifier, Jung la qualifiera ultérieurement d'inconscient collectif. Nous constatons à nouveau combien la future psychologie analytique, que Jung développera après sa rupture avec Freud, est fortement présente dans ses grandes lignes dès 1910.

La première critique publique de Freud à l'égard de la conception mythologique de Jung a lieu quelques jours après la lettre précédente où celui-ci expose son désir d'étendre le domaine de la mythologie. Dans son fief de Vienne, Freud exprime à ses disciples ses réserves sur le travail

de Jung. Il avertit ce dernier qu'il a, lors d'une séance de la Société psychanalytique de Vienne, désapprouvé son travail : "Quelques formulations me sont venues à l'esprit contre votre (cette fois sérieusement) manière de travailler en mythologie" (30 novembre 1911).

En mentionnant Jung, Freud insiste sur la nécessité d'interpréter les mythes en fonction de leur contexte. La conférence de S. Spielrein intitulée "De la transformation" à la Société psychanalytique de Vienne est l'occasion pour lui d'exposer l'un de ses principaux griefs à l'égard de l'utilisation de la mythologie par son élève zurichois.

"La conférence elle-même donne lieu à une critique de Jung, parce que dans ses récentes études mythologiques il utilise lui aussi sans procéder à une sélection n'importe quel matériel mythologique, qui abonde, dans sa version actuelle."³³.

Freud avait émis cette critique à la suite d'un exposé de l'ancienne patiente de Jung³⁴.

Freud reproche en fait à Jung d'effectuer son choix sans trier au préalable le matériel. En d'autres termes, Jung revient subtilement à une utilisation pré-analytique de la mythologie, du moins ne lui fait-il subir aucun traitement psychanalytique, prend le latent pour le manifeste, comme si le mythe existait sous sa forme originaires sans avoir subi de transformation. Car pour Freud le temps ne conduit pas tant à l'usure, qu'à la complexité³⁵.

Le problème de fond est perçu par Freud, bien qu'il n'en mesure pas toutes les conséquences. Jung au courant de la critique lui demande alors de lui fournir plus de précisions. Freud lui reproche sa manière de traiter les mythes sans être attentif à leurs déformations qui défigurent

33 *Les premiers psychanalystes, Vol. III, op. cit.*, p. 324.

34 "Mlle Spielrein s'est une fois référée au fait que, dans la Genèse aussi, la femme apparaît comme la séductrice de l'homme, à qui elle donne la pomme à manger. Or le mythe dans la Genèse est probablement la misérable défiguration tendancieuse d'un apprenti prêtre, qui, comme nous le savons aujourd'hui, a condensé en un récit deux sources différentes, d'une manière tout à fait imbécile (comme en rêve). Il n'est pas impossible que les deux arbres sacrés viennent de ce que dans chacun des écrits qui lui ont servi de sources il a trouvé *un* arbre. La création d'Eve a quelque chose de tout à fait particulier et singulier. — Rank m'a dernièrement rendu attentif au fait que dans le mythe cela aurait facilement pu s'énoncer inversement. Alors la chose serait claire ; Eve serait la mère dont naît Adam, et nous nous trouverions devant l'inceste maternel qui nous est familier, dont la punition, etc. Tout aussi étrange est ce trait que la femme donne à l'homme quelque chose de fécondant (une grenade) à manger. En revanche, inversé, cela est à nouveau quelque chose de connu. Que l'homme donne à la femme un fruit à manger, c'est une vieille cérémonie de mariage (cf. encore la façon dont Proserpine doit rester dans l'Hadès comme épouse de Pluton" (17 décembre 1911)

35 Dans la suite de son œuvre, Jung pour justifier le recours au contenu manifeste du rêve se référera "à une haute autorité judaïque, à savoir le Talmud, qui dit que le rêve s'explique par lui-même. en d'autres termes, *je prends le rêve pour ce qu'il est*" (*Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, 1974, p. 49).

le contenu latent. Le mythe pour Freud est toujours le résultat d'un travail.

Fin psychologue, excellent connaisseur de l'œuvre de Freud, de la pensée psychanalytique, et principalement de l'étude d'Abraham sur "Rêve et mythe" qu'il apprécie et cite à plusieurs reprises, Jung n'ignore donc rien du travail du mythe selon la psychanalyse freudienne, ses déformations, ses contenus latent et manifeste, son élaboration secondaire, etc. Sa méthode et ses conclusions traduisent toutefois un retour à une pensée pré-psychanalytique qui ne se préoccupe aucunement de l'existence de la dynamique inconsciente. Jung régresse alors vers une pensée conscientialiste, malgré une terminologie apparentée à la psychanalyse.

La question essentielle conduirait plutôt à s'interroger sur la théorie sous-jacente qui permet à Jung de déterminer le latent sous le manifeste. Il n'y a de contenu latent que par la théorie qui lui donne corps, et pour Freud, seule la psychanalyse est susceptible d'en révéler l'existence. Jung ne va pas tant utiliser les récits manifestes que leur attribuer un contenu latent de son propre cru, ce qui aboutit à construire un manifeste qui se veut plus latent que le latent freudien. Freud ne perçoit pas que derrière ce traitement du récit psychique, c'est toute la psychologie analytique qui se dévoile.

Ce retournement jungien ne pouvait s'opérer qu'en attribuant à la mythologie un rôle stratégique capital : se substituer aux informations révélées par le contenu latent. L'analyse ne s'opère plus en profondeur, du manifeste au latent, mais en étendue. Plus le motif manifeste s'enracine dans les discours mythologiques et plus son sens véritable est approché. Pour Jung, on pourrait dire que l'étendue devient profondeur, le latent devient espace.

Le revirement jungien apparaît bien plus subtil et essentiel qu'on le croit généralement. Car Jung s'éloigne de la théorie freudienne de la libido et de l'analyse des mythes, comme nous en convainc la lecture de la correspondance et surtout des *Métamorphoses*. Il instaure surtout une véritable coupure avec le freudisme sans pour autant revenir stricto sensu à une pensée pré-psychanalytique. Sa méthode consistera alors à appréhender le contenu des mythes moins en fonction de ses déformations, (cas du rêve), qu'au regard du sens qu'il véhicule. Les transformations subies au cours de l'évolution historique se dévoilent moins par une connaissance des relations entre le contenu latent et le contenu manifeste que par le rapport de l'individuel au collectif. Le déchiffrement du discours inconscient individuel ne saurait se limiter à lui-même. Il est corrélatif d'une connaissance du discours collectif dans lequel il s'insère. La dialectique manifeste-latent s'en trouve quelque peu réévaluée. On pourrait dire que le manifeste individuel trouve son écho latent dans le collectif.

Jung se dirige vers l'élaboration d'une psychologie qui fait fusionner l'individuel et le collectif, de sorte telle sorte qu'il ne saurait plus alors possible de les dissocier³⁶.

14) Métamorphoses de la mythologie et symboles de la libido

La question de la libido ne pouvait évidemment rester étrangère aux soubresauts qu'en filigrane la mythologie commençait à faire subir à la pensée freudienne. On pourrait résumer la position de Jung en disant qu'il continue à garder à la libido son rôle paradigmatique, mais en change la nature. Elle peut ainsi rester le "complexe nucléaire de la mythologie".

A l'encontre de l'idée généralement admise, le but de *Métamorphose et symboles de la libido* ne consistera pas, du moins pas complètement, malgré les apparences, à justifier explicitement le rejet de la conception freudienne de la libido, mais à démontrer combien la mythologie ouvre la voie à une compréhension nouvelle de la libido. Libido et mythologie s'avèrent indissociablement liées.

Les premiers échanges sur le sujet débutent sur le constat de leur désaccord. Dès ses premiers échanges épistolaires Jung exprime ses doutes au sujet de la théorie psychanalytique de la libido : "la genèse de l'hystérie me semble être, de façon prépondérante mais pas exclusivement sexuelle. J'observe la même attitude à l'égard de votre théorie de la sexualité" (5.X.1906). Freud lui répond en lui signalant qu'il n'ignorait pas à la lecture de ces premiers écrits sa réticence à l'égard de la sexualité, et lui exprime le vœu "que cette partie là de (ses) découvertes [à lui Freud] se révélera plus importante" (7.X.1906).

36 Dans "La structure de l'inconscient" Jung écrit : "l'inconscient personnel (...) est collectif (...) Seul le fait que la personne est une portion découpée plus ou moins arbitrairement dans la psyché collective explique pourquoi nous risquons de la prendre à tort, tout entière, pour quelque chose d'individuel ; cependant, comme son nom l'indique, elle n'est qu'un masque de la psyché collective : *masque qui simule l'individualité* et fait croire aux autres et à soi-même qu'on est individuel, *alors qu'on assume simplement un rôle par lequel s'exprime la psyché collective*" (op. cit ; p. 164). Quelques lignes plus loin : "l'inconscient est poussé dans la conscience par la dissolution de la persona [éléments conscients et inconscients constituant le moi] dans la psyché collective" (*ibidem*, p. 164). Le travail sur la psyché collective, sa "libération jette dans la conscience des éléments dont auparavant on ne soupçonnait même pas l'existence. Toute la richesse de la pensée et du sentiment mythologique se dévoile" (*ibidem*, p. 165). Citons encore ces propos suggestifs : "C'est dans la victoire remportée sur la psyché collective que consiste la valeur véritable : c'est elle qui représente la conquête du trésor, l'arme invisible, le talisman magique, tous les biens désirables enfin, imaginés par le mythe. Celui qui s'identifie avec la psyché collective, ou, en langage symbolique, celui qui se laisse dévorer par le monstre, et s'absorbe en lui, parvient également, mais bien malgré lui et pour son plus grand dommage, au trésor que défend le dragon (*ibidem*, p. 169).

Jung va alors s'employer à se rapprocher de la théorie freudienne. Mais ce mouvement vers une adhésion plus marquée sera le plus souvent entaché d'ambivalence. Ainsi, le 31 mars 1907 Jung assure Freud que les "doutes quant à la justesse de votre théorie ne me poursuivent plus", que leur rencontre "a dissipé les dernières ombres du doute" et en même temps lui demande d'affadir la portée de la libido :

"Ne serait-il pas pensable, par égard pour le concept restreint de la sexualité qui est actuellement admis, de réserver les termes de 'sexuels' aux seules formes extrêmes de votre 'libido' et de dresser pour le reste un concept collectif un peu moins offensif pour toutes les libidines ?".

Freud s'oppose à tout changement subtil de terminologie considérant que à céder sur les mots revient en fait à céder sur les choses. Le 19 janvier 1909, Jung, à la satisfaction de Freud, déclare qu'il ne fait "plus de restrictions à la sexualité".

En fait, l'adhésion de Jung est superficielle et s'avère au long cours sans réelle portée. Quelque temps après, il avoue qu'il ne possède pas une définition claire de la libido, qu'il n'a pas à ce sujet "réussi jusqu'à présent à fabriquer quelque chose de satisfaisant" (2 décembre 1909). D'ailleurs, quelques jours après avoir informé Freud qu'il ne faisait plus de restriction à la théorie sexuelle, Jung écrit à Jones qu'

"il vaudrait mieux ne pas pousser au premier plan la théorie de la sexualité. J'ai beaucoup d'idées là-dessus, particulièrement sur les côtés éthiques de la question. Je crois que proclamer publiquement certaines choses, ce serait scier la branche sur laquelle repose la civilisation ; on sape les tendances à la sublimation" (25 février 1909)³⁷.

A plusieurs reprises, Freud ne cessera de rappeler à l'ordre Jung. Il refuse de revenir sur ce sujet sur lequel ils étaient déjà tombés pleinement d'accord (par exemple, lettre du 19 décembre 1909). Le 26 juin 1910, Jung rédige une longue lettre à Freud où il analyse la mythologie iranienne dans la plus freudienne orthodoxie. Quelques mois plus tard, il proclame que la libido "est la véritable clé de la mythologie" (20 XII 1910). Peu de temps après, Freud peut alors affirmer en toute tranquillité que son disciple zurichois est "plus convaincu que jamais qu'il est l'homme de l'avenir"³⁸.

L'année qui s'annonce concrétisera cette "parfaite" entente, Freud rappelant, autant que faire se pourra, à son disciple, l'incontournable libido : "Je me considère maintenant comme l'exécuteur de vengeance de la déesse offensée libido, et je veillerai aussi plus sévèrement qu'auparavant dans la Zentralblatt à ce que l'hérésie ne prenne trop de place" (3 mars 1910). Après cette mise en garde indirecte, Freud avertit que les

37 Jones, *La vie et l'œuvre de Freud*, (1901, 1919) op. cit., Vol. 2, p. 148.

38 Lettre à Jones du 29 XII 1910, citée dans *La vie et l'œuvre de Freud*, vol 2, op. cit., p. 149.

nouvelles conquêtes de la psychanalyse ne pourront se faire qu'au nom de la libido. Ainsi pour l'occultisme, sujet qui intéresse beaucoup Jung : "Nous aurons également à conquérir l'occultisme, à partir de la théorie de la libido" 8 V 1911).

Au moment où Jung commence la rédaction de ses *Métamorphoses et symboles de la libido* les divergences entre les deux hommes ne sont pas clairement explicites. Jung semble toutefois conscient, du moins le déclare-t-il après-coup dans son autobiographie, que ce travail développait une conception de la libido qui ne pouvait être acceptée par Freud³⁹. La publication des *Métamorphoses* va effectivement relancer la question de la libido.

Bien que Freud "brûle" de lire le travail de Jung, il mettra trois mois pour exprimer ses impressions à son élève. La femme de Jung s'en inquiète. Freud finalement, après avoir rédigé plusieurs lettres qu'il n'envoie pas, se décide à écrire à son disciple en ces termes : "L'un des plus jolis travaux que j'aie à présent (re)lus est celui d'un auteur connu sur les *Métamorphoses et symboles de la libido*" (12 XI 1911).

Au moment où Freud lui adresse cette lettre, Jung lui écrit que lors de ses conférences en Amérique, il

"fait place également à des conceptions qui divergent par endroits d'avec les conceptions admises antérieurement ; j'entends en particulier au sujet de la théorie de la libido. J'ai trouvé que ma conception de la [Ps Ó] gagnait beaucoup d'amis, qui se trouvaient jusque-là désemparés face au sexualisme de la névrose" (11 novembre 1912).

Cette lettre marque nettement la position que Jung adoptera définitivement à l'égard de la conception freudienne de la libido. Freud est conscient du fossé qui maintenant le sépare de son élève. Il tente toutefois non pas tant de refouler ou de scotomiser les divergences que de les mettre en sourdine afin de tenter de ramener son élève à des positions qu'il juge plus conformes à la réalité clinique. Ainsi, la lecture de la première partie des *Métamorphoses* entamera peu, malgré les divergences, le désir de Freud de maintenir Jung dans le giron de la psychanalyse.

Peu de temps après, Jung avertit Freud que dans sa "seconde partie (il a) pour une fois marqué audacieusement des positions par rapport à la théorie de la libido" (14 XI 1911). Freud ne cessera alors — dans leur correspondance aussi bien que dans ses publications par exemple dans "Pour introduire le narcissisme" (1914) — de reprocher à son élève non seulement sa position personnelle mais surtout son manque de compréhension du concept de libido.

39 "Lors de mon travail sur les métamorphoses et symboles de la libido, vers la fin, je savais par avance que le chapitre sur le "sacrifice" me coûterait l'amitié de Freud. Je devais y exposer ma propre conception de la métamorphose décisive du concept de libido et d'autres encore par lesquelles je me séparais de Freud" (Jung, *Ma vie, op. cit.*, p. 195).

La publication (1912) de la seconde partie des *Métamorphoses* confirmera le tournant annoncé par Jung au sujet du concept de libido. Dès lors la coupure devient irréversible, Freud ne pouvant accepter, comme il l'écrivit à Putman une "modification dans la question de la libido, car toutes [ses] expériences parlent contre cette théorie"⁴⁰.

Les *Métamorphoses* vont exposer la nouvelle théorie de la libido. Si Jung écrit que "seul le concept génétique de la Libido qui déborde partout de la sexualité récente (point de vue descriptif) permet d'appliquer aux états psychotiques la théorie freudienne de le libido"⁴¹, il accepte l'interprétation freudienne de la paranoïa comme projection de perceptions endopsychiques de nature libidinale⁴², et n'en suggère pas moins de qualifier de présexuelle la période prégénitale⁴³ — stade qu'il nomme chrysalide par comparaison avec le papillon⁴⁴ — "encore en partie fonction de nutrition"⁴⁵.

On ne saurait évidemment nier l'importance des divergences sur le concept de libido dans la rupture entre les deux hommes. Il s'avère en fait inséparable de la conception de la mythologie élaborée alors par Jung. Le sujet de la libido ne concerne qu'un aspect de la théorie freudienne, alors que la manière dont Jung aborde la mythologie vient balayer de façon cruciale, à notre avis, l'œuvre de son maître.

Face aux attermoissements de son disciple, Freud est convaincu au début qu'un accord sur le concept de libido suffirait à sceller solidement leur alliance et que les autres divergences ne pourraient guère entacher une adhésion sincère aussi importante, à la pierre angulaire de son œuvre. Il était loin de penser que la question de la mythologie s'inscrirait dans le registre des discordes essentielles susceptibles de conduire à une rupture. Rien en effet ne laissait prévoir que ce sujet porterait le germe d'une scission irrévocable. Il apparaissait en effet difficile, au regard des enjeux théoriques des années 1907-1910 et à la lumière dont la question de la mythologie est alors abordée par les psychanalystes (Abraham, Riklin, Rank, Jones, etc.), de prévoir la force subversive contenue dans ce domaine. De goupillon, la question mythologique s'est vite érigée en sabre qui a fini par trancher dans le vif des désaccords qui n'arrivaient ni à se résoudre ni à s'admettre.

Métamorphoses de la mythologie et symboles de la libido : tel aurait pu s'intituler l'ouvrage que Jung publie en 1912 sous le titre *Métamorphoses et symboles de la libido*, avec comme sous-titre : *Contributions à*

40 Lettre à Putman du 28 novembre 1912, citée par Mc Guire, *Correspondance Freud-Jung*, op. cit., p. 295.

41 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit., p. 132.

42 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit., p. 121.

43 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit., p. 139.

44 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit., p. 149 ss.

45 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit., p. 149.

l'histoire de l'évolution de la pensée, dont une première partie sera éditée en août 1911 et une seconde en septembre 1912 dans le *Jahrbuch für psychopathologische und psycho-analytische Forschungen*⁴⁶. Jung rédige son étude en pleine effervescence intellectuelle avec Freud, à une époque où il formule ses premières hypothèses personnelles sur le concept de libido et sur la mythologie. Freud ne saisit pas toujours clairement les idées de son élève qu'il qualifie d'ailleurs de "nuage religieux-libidineux" (18.II.1912).

L'analyse de Miss Frank Miller, une patiente de Théodor Flournoy, est l'occasion pour le jeune Jung de tenter de montrer que les productions inconscientes de la patiente se retrouvent dans les cultures les plus diverses et les plus anciennes.

Pour Freud, comme pour Jung, le recours à la mythologie a pour but de confirmer l'interprétation élaborée à partir du matériel clinique, mais chacun ne l'utilise pas de façon identique. Dans son ouvrage, Jung est très explicite : s'il se réfère constamment à la connaissance mythologique, c'est dans la mesure où elle est implicitement ou explicitement indispensable à l'étude du matériel clinique de sa patiente. Tout le problème sera le comment de son implication. Son but n'est nullement d'étudier les mythes ni d'ailleurs d'en proposer une théorie générale, bien qu'il puisse éclairer certains aspects obscurs de ceux-ci grâce à leur confrontation avec le matériel symbolique individuel. Il précise dans la préface à la seconde édition de son livre (1924) :

"La seule véritable intention de cet ouvrage est d'étudier, aussi profondément qu'il se peut, tous les facteurs de l'histoire intellectuelle qui concourent à la formation d'une fantaisie individuelle involontaire. A côté des sources manifestement personnelles, la fantaisie créatrice dispose également de l'esprit primitif, oublié et enfoui depuis longtemps, avec ses images étranges, exprimées dans les mythologies de tous les temps et de tous les peuples. L'ensemble de ces images forme l'inconscient collectif, qui est donné *in potentia* à chacun de nous, par hérédité. C'est le corrélatif psychique de la différenciation du cerveau. Là est la raison pour laquelle les images mythologiques peuvent sans cesse réapparaître spontanément, toujours d'accord entre elles, non seulement dans tous les coins du vaste monde, mais aussi dans tous les temps. Elles sont toujours présentes. Aussi est-il tout naturel que nous puissions rapprocher d'un système individuel de fantaisies, les récits fabuleux des temps les plus divers et des peuples les plus différents"⁴⁷.

46 Jung refondra son livre en 1953 sous le titre : *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Georg, 1973.

47 *Métamorphoses et symboles de la libido*, *op. cit.*, p. XXVIII

Convaincu, comme Freud, de la pertinence de la loi de Haeckel appliquée à la vie psychique, Jung trace "un parallèle entre la pensée fantaisiste mythologique de l'antiquité et le penser des enfants ; entre celle des races humaines inférieures et celle du rêve"⁴⁸. Il suit Freud pour qui les mythes sont des vestiges déformés des désirs de nos lointains ancêtres, des moyens permettant l'émergence de contenus psychiques le plus souvent inconscients.

Freud ne saisit pas l'originalité subversive des *Métamorphoses* dont bien des propos lui apparaissent peu clairs. L'ouvrage a d'ailleurs été bien accueilli dans un premier temps par des freudiens parmi les plus fidèles à Freud. Il faudra attendre la parution de la seconde partie, en novembre 1912, pour que Freud exprime un jugement plus mitigé, voire négatif :

"je n'ai pas pu tirer de votre grand travail sur la libido, dans lequel certaines choses m'ont excellemment plu — l'ensemble non — les lumières que je recherche sur vos nouveautés" (14 XI 1912).

Pour autant, il ne semble pas percevoir les divergences capitales qui le séparent de son élève à qui il écrit quelques jours plus tard que :

"Ferenczi publiera probablement une étude de votre travail sur la libido, qui doit rendre justice à l'œuvre comme à l'auteur [49]. Je me familiarise lentement avec ce travail (le vôtre, je veux dire), et je crois maintenant que vous nous avez fait cadeau d'un grand éclaircissement..." Quelques lignes plus tôt il précisait : "je pense qu'il nous faut vraiment commencer un nouveau chapitre de bienveillance réciproque" (29 XI 1912).

15) Nature mythologique de la psyché ou vérité du mythe.

Peu à peu, au cours des années 1912 et 1913, la relation entre les deux hommes se dégrade. Jung craint que Freud lui reproche d'avoir dans "l'eschatologie PSY" des opinions contraires aux siennes, ce qui ne lui semble pas du tout certain (3 mars 1912). Freud attend avec impatience les nouveautés de son élève concernant le concept de libido d'autant que ce dernier revendique une indépendance (21 avril 1914).

S'établissent alors entre les deux protagonistes de longs échanges sur la question de l'inceste où les différences sur la question de la libido émergent à nouveau clairement.

Bien plus que le matériel clinique, la connaissance de la mythologie conduit Jung à sa conception de l'inceste. La mythologie se voit accéder au rang de savoir paradigmatique ; du moins nulle nécessité de soumettre son savoir au "contrôle" clinique. Elle est alors hissée au rang de

48 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit., p. 22.

49 Le travail de Ferenczi : "Critique de *Métamorphoses et symboles de la libido* de Jung" (*Œuvre complètes*, T. 2, pp. 88-104) s'avérera plus critique que le suggère Freud.

savoir "autonome", offrant un matériel que la connaissance de l'âme humaine individuelle est peu à même de traduire. La mythologie vient jeter le trouble, empêche, pour Jung, de "penser en rond". C'est à elle que revient en quelque sorte le rôle de remettre fondamentalement en question la théorie freudienne de la libido. L'identité de la psychologie analytique jungienne — et peut-être même sa structure — s'enracine dans le savoir mythologique. Rien d'étonnant à ce que la mythologie occupe dans l'œuvre ultérieure de Jung l'importance et le rôle que nous savons.

La mythologie devient inhérente au principe explicatif :

"A mon avis la barrière de l'inceste s'explique aussi peu par la réduction à la possibilité réelle de l'inceste que le culte d'animaux par la réduction à la sodomie réelle. Le culte d'animaux s'explique par un développement mythologique infiniment long, qui est d'une importance infiniment plus grande, et non par des tendances sodomiques primitives, qui ne sont que la carrière où l'on va chercher le matériau pour bâtir un temple ... Le tabou de l'inceste est, comme la masse de pierres, d'un temple, *le symbole ou le porteur* d'une signification bien plus vaste et particulière, qui a autant à voir avec l'inceste réel que l'hystérie avec le traumatisme sexuel, que le culte d'animaux avec la tendance sodomite et que le temple avec les pierres (ou peut-être mieux : avec la maison primitive, dont il a tiré sa forme)" (17 mai 1912).

Il serait évidemment illusoire de croire que la lecture de la mythologie puisse s'effectuer en toute "innocence", sans présupposé théorique. A cette époque, Jung nourrit alors l'illusion que la richesse foisonnante de la mythologie — dont l'un des atouts essentiels réside dans le fait qu'elle existe dans toutes les cultures et précède les autres modes de discursivité — est capable d'offrir l'accès à l'imaginaire sans lui assigner au préalable un sens, un contenu.

Il n'est pas nécessaire de franchir un grand pas pour que la mythologie devienne alors aux yeux de Jung le discours de tout discours, l'arrière-plan de toute clinique. La mythologie n'est plus alors comprise comme un lieu de vérité à décrypter, comme un symptôme ou un rêve qui viendrait confirmer la réalité de l'imaginaire révélé par la clinique ; elle s'offre plutôt comme un lieu d'étayage nécessaire à toute vérité. La clinique se doit alors d'être analysée comme un mythe, avec ce que ce dernier suppose d'ombrageux mystère inséré dans un contexte culturel à circonscrire. Ce n'est pas tant la clinique qui éclaire le mythe que le mythe la clinique. Et lorsque Jung réfléchira sur les motivations qui ont conduit Freud à rejeter ses critiques à l'égard de la théorie psychanalytique de la sexualité, il a recours à la mythologie :

"Mon entretien avec Freud m'avait montré combien il redoutait que la clarté numineuse de sa théorie sexuelle ne fût éteinte par un flot de fange noir. Ainsi était créée une situation mythologique : la lutte entre *lumière et ténèbres*. Cette situation explique la numinosité de l'affaire et le recours immédiat à un moyen de défense, puisé dans l'arsenal religieux : le dogme. Dans le livre que j'écrivis peu après je

traite de la psychologie de la lutte livrée par le héros et je reprends l'arrière-plan mythologique de l'étrange réaction de Freud⁵⁰.

Et si l'expérience clinique ne s'impose plus comme lieu exclusif de la vérité du mythe, d'où celle-ci peut-elle à l'origine émaner ? Pour Jung, la réponse est claire : du mythe lui-même. Le mythe viendrait éclairer le mythe et le résultat de cette récurrence aboutit à offrir la possibilité de comprendre la clinique. L'enchaînement de mythe à mythe dévoile le sens, résout les énigmes et balaie les obscurités qui font obstacle à la compréhension. Une fois ce travail accompli, l'âme humaine livrerait ses secrets⁵¹.

Mais si le mythe se comprend en référence à d'autres mythes, il ne s'agit nullement chez Jung d'une méthodologie lévi-straussienne avant la lettre. La différence essentielle entre Jung et Lévi-Strauss dans ce domaine réside dans la valeur que chacun attribue au mythème, chargé de sens pour l'un, dépourvu de toute signification pour l'autre. Pour Jung, le sens appelle le sens ; pour Lévi-Strauss l'a-signification des mythèmes offre en dernière analyse le sens, comme le montre son analyse du mythe d'Œdipe⁵².

Le reproche que Jung adresse à Freud de poser un a priori, aurait tout aussi bien pu lui être retourné. Éclairer le sens d'un mythème par un autre mythème ne met guère à l'abri de tout "subjectivisme" théorique. Les *Métamorphoses et symboles de la libido* et, encore plus, la version remaniée de 1950 : *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, nous convainquent aisément que l'œuvre jungienne est construite à partir d'une théorie que d'aucuns qualifient d'idéologique. Cette idéologie est d'autant plus cachée qu'elle se nomme "fonction" ou "structure". La libido comme sens se mue en religieux comme fonction.

Et si, chez Jung, la psyché devient religieuse c'est justement en raison de son intime corrélation avec l'héritage mythologique. Celui-ci vient rendre productif l'histoire individuelle, nous convaincre que dans notre psyché réside l'affect de l'humanité passée, lointaine, qui ne cesse d'œuvrer aujourd'hui encore. La mythologie non seulement nous donne accès à l'histoire des temps archaïques mais révèle aussi et surtout l'archaïque en nous. Le mythe représente alors essentiellement pour Jung un réservoir sémantique.

50 C. G. Jung, *Ma vie*, Gallimard, Paris, 1973, p. 182.

51 Dans l'œuvre ultérieure de Jung, le mythe va occuper une place qu'on pourrait qualifier de clinique, sorte de symptôme du symbole pourrait-on dire : "Que vienne à manquer le monde intermédiaire de la fantaisie mythique, alors l'esprit se trouve menacé de se figer dans le doctrinarisme. Mais inversement, la prise en considération de ces germes mythiques constitue un danger pour des esprits faibles et suggestibles, celui de tenir ces pressentiments pour des connaissances et d'hypostasier des phantasmes." (*Ma vie, op. cit.*, p. 360).

52 Sur ce sujet nous renvoyons le lecteur à notre chapitre "Mythe sans histoire", *L'affect formel. Lévi-Strauss lecteur de Freud* (à paraître).

Loin d'expliciter uniquement le discours individuel par le savoir collectif, Jung cherche aussi à démontrer la capacité heuristique de la psychologie collective pour analyser la psychologie individuelle. Il écrira d'ailleurs à la fin de son premier chapitre des *Métamorphoses* que

"si les découvertes psychanalytiques font avancer la compréhension psychologique de l'histoire, inversement l'étude des matériaux historiques jette une lumière sur les problèmes de la psychologie individuelle"⁵³.

La manière dont Jung utilise la mythologie ne réside pas seulement dans son objet. En lui attribuant le rôle de signifier la psyché, *l'actuel* prend le pas sur *l'infantile*. Car si le mythe peut être considéré comme la mémoire d'un peuple, et à ce titre émaner du tréfonds de l'histoire, lui concéder le pouvoir de révéler la vie psychique actuelle revient à ne plus accorder au vécu infantile l'importance signifiante que lui reconnaît Freud. On comprend qu'au moment même où il élabore une compréhension et une utilisation de la mythologie différentes, celles de Freud, il énonce du même coup ses divergences avec lui.

La conception jungienne de la mythologie conduira à un autre renversement : le sens des symboles appartient au symbole même. Dans la version remaniée des *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Jung s'emploie à montrer que l'équation symbolique est composée d'éléments ayant une valeur identique, de sorte que le symbole peut devenir symbolisé tout aussi bien que l'inverse. Ainsi écrit-il que "Or le père visible du monde, c'est le soleil, le feu céleste ; aussi père, dieu, soleil, feu sont-ils des synonymes mythologiques"⁵⁴.

La psychologie collective, et principalement ici la mythologie, peut constituer pour l'individu une *trace* inédite, l'introduire dans une historicité qu'il possède mais méconnaît. En d'autres termes, offrir au vécu une historicité. Constat apparemment paradoxal, qui se justifie à la condition d'admettre, non seulement comme Freud l'affirmait déjà, que le présent est rattaché au passé le plus lointain, mais que l'esprit des temps primitifs ne cesse d'œuvrer dans l'inconscient individuel, quelles que soient les vicissitudes du vécu.

Il en résulte une conception personnelle de l'universalité de la psyché différente de celle, plus anthropologique, à laquelle Freud s'est toujours montré attaché. Pour Jung, dans *Métamorphoses et symboles de la libido*, la psyché universelle est constituée d'un ensemble de symboles actifs dont dispose la psyché individuelle pour exprimer son univers inconscient. Conception quelque peu différente par la suite, lorsqu'il dévelop-

53 *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 4.

54 *Métamorphoses et symboles de la libido*, op. cit. ; p. 173. A d'autres moments, Jung énonce une conception du mythe proche de Freud, par exemple, lorsqu'il écrit que "le sol maternel de toute mythologie, à savoir *les rêves, les visions oniriques, les fantaisies et les idées délirantes*" (*ibidem*, p. 644).

pera avec plus de rigueur les concepts d'archétype et d'inconscient collectif. Pour Freud, par contre, l'universalité de la psyché réside dans sa capacité d'exprimer des contenus latents et de fonctionner de manière identique en tout temps et en tout lieu. Bien qu'il ne nie pas la possibilité d'un héritage venu des temps lointains de l'humanité — comme en témoigne sa dernière œuvre achevée *L'homme Moïse et la religion monothéiste* —, le savoir passé, comme la mythologie, n'offre aucune incidence psychique si le vécu individuel ne vient pas en réveiller l'écho. Freud rattache l'individu à son lointain passé, alors que Jung, au contraire, soude plutôt au présent le savoir collectif, compris alors comme synonyme de passé de l'humanité. Avec Jung, ce sont les forces terrifiantes du passé qui, réveillées, expliqueraient nos attitudes présentes — que l'on se reporte à son analyse discutable du national-socialisme, présentée dans son *Aspects du drame contemporain*. Freud, au contraire, se refuse à en accuser l'histoire ; selon lui l'homme d'hier comme celui d'aujourd'hui est soumis au pouvoir des instincts et des fantasmes originaires. Si Freud pense que la psychologie collective précède la psychologie individuelle, il refuse d'admettre, à la différence de Jung, qu'elle domine encore toute la psychologie individuelle.

La source de la mythologie réside dans le mythe, en retour, le mythe peut nourrir l'inconscient. La puissance des images et des symboles des mythes, leur beauté éclatante et poétique, frappent l'imaginaire, exercent un effet qui peut laisser sa trace dans l'inconscient, l'enrichir et ainsi le modifier. Cette place, en quelque sorte de plus en plus structurale, dévolue à la mythologie ouvre la voie à une vérité du mythe. Vérité en ce qu'il recèle un message, une efficacité symbolique⁵⁵. On comprend alors que le mythe puisse avoir une portée thérapeutique, ce qui a conduit certains exégètes de Jung à parler de mythothérapie (Baudouin), idée que Freud, opposé au fait que les mythes recèlent un savoir supra-individuel autonome, ne peut accepter.

Mémoire de l'humanité, le mythe, création humaine à l'origine, serait également la mémoire de l'individu, de sorte que ce dernier y lit son propre destin, d'autant que leur image renferme une énergie susceptible d'aider à la résolution de ses conflits. Le mythe serait comme le moyen privilégié de favoriser le contact entre le conscient et l'inconscient. Après sa rupture avec Freud, Jung développera ces idées de manière conséquente en insistant de plus en plus sur la valeur "directionnelle" de l'énergie qui s'y manifeste, comme dans son ouvrage *Vers la guérison de l'âme*⁵⁶.

55 "Le rôle énorme de la mère dans la mythologie a une importance qui dépasse d'extrêmement loin le problème biologique de l'inceste, et qui ne peut être que fantasmatique" écrit Jung (27 avril 1912).

56 Il appartient probablement à Alphonse Maeder, qui se sépara de Freud pour suivre Jung, d'avoir le premier insisté sur la *direction* ou *l'orientation* dans la psyché, Cf.

Ferenczi qualifiera d'ailleurs les *Métamorphoses* de Jung de "'théopsychologie' [qui] restera en plan, là, isolée, et ne pourra plus se cacher derrière votre nom"⁵⁷.

Dès 1914 le nom de Freud n'est plus nécessaire à l'entreprise jungienne dont l'élaboration et l'originalité se voient de plus en plus confirmées à mesure qu'elle marque nettement ses distances avec la pensée freudienne.

16) Totem et tabou ou l'échec de la mythologie

Tout laissait à penser aux deux protagonistes que leur passion pour l'étude de la mythologie leur offrirait la clé d'un savoir inconnu donnant accès à notre entendement affectif le plus enfoui et le plus archaïque. Il apparaîtra bien vite qu'elle remplira ce rôle pour Jung, alors que pour Freud les faits l'obligent à plus de modestie. Pour le fondateur de la psychanalyse, l'interprétation des tréfonds de l'âme projetés dans les mythes nous convainc certes de la richesse et de l'universalité de la psyché, mais surtout que la connaissance de l'originaire s'estompe des représentations. Ce qu'il y a de révolutionnaire dans la mythologie réside dans son étonnante familiarité avec la richesse des représentations inconscientes révélées par la clinique. Pour Jung au contraire, c'est l'essence même de la mythologie qui est révolutionnaire. Il s'engouffre dans la mythologie, car la mythologie a comme englouti le passé qui structure notre présent.

Avec *Totem et tabou* Freud tente justement de construire ce passé. Sa rédaction est généralement considérée comme une réponse aux déviations jungiennes, principalement à celles exprimées dans les *Métamorphoses et symboles de la libido*. Cette appréciation n'est qu'en partie justifiée. Il n'a pas été clairement établi en quoi le livre de Freud, commencé bien avant de connaître les thèses inacceptables de Jung, y constitue une réponse directe. Freud commence la rédaction de son ouvrage alors que son élève n'a pas encore publié son livre. Rappelons qu'il balise clairement le cadre de son futur ouvrage dès 1911 : "Le complexe d'œdipe, écrit-il à son élève, contient la racine des sentiments religieux" (1er septembre 1911).

Il est toutefois important de remarquer que le sujet de l'ouvrage de Freud n'est ni la libido, ni même la mythologie, thèmes centraux du livre de son élève. Freud aborde certes quelque peu ces thèmes mais sans s'y appesantir. Ce qui l'intéresse en premier lieu, c'est de montrer l'universalité de l'œdipe et de l'interdit de l'inceste, et de montrer en quoi ils

J. Chemouni, "Entre Vienne et Zurich", *Le Bloc-Notes de psychanalyse*, n° 8, 1988, Georg Editeur, Suisse.

57 Lettre du 8 novembre 1913, Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914*, op. cit ; p. 552.

structurent le processus d'homínisation, sujets qui ne constituent pas les principaux motifs de discorde qui courent tout au long de leur correspondance.

Pourtant *Totem et tabou* s'élabore dans un contact permanent avec Jung. Leur correspondance nous fournit l'accès aux véritables motifs de leurs divergences, motifs essentiels qui ne sont pas toujours clairement exprimés ni parfois même manifestement perçus comme nous tentons de le montrer dans cet article. L'ouvrage de Freud peut se comprendre comme une réponse aux conceptions jungiennes exprimées dans les *Métamorphoses*. Mais ce n'est qu'indirectement, dans ses implications, sans que Freud en fasse l'objet de sa critique. Il est toutefois clair que l'étude de la mythologie révèle à l'élève non seulement les limites de la théorie freudienne, mais également la manière erronée dont Freud conduit ses recherches. Jung discerne dans la démarche de Freud "une prédominance de sa doctrine par rapport aux faits"⁵⁸.

Le travail de Freud s'avère en premier lieu une réponse aux espérances qu'il nourrissait à l'égard de la mythologie et qu'il souhaitait initialement partager avec son élève zurichois. Il est construit sur l'échec de la question de la mythologie. Ce domaine n'apportera aucune révolution, n'offrira aucune "avide découverte" satisfaisante. Constat d'échec, certes, mais qui ouvre la voie à de nouvelles interrogations. Ce que révèle *Totem et tabou*, tant dans les motivations qui président à sa rédaction que dans son contenu, c'est que la mythologie ne saurait constituer un savoir susceptible d'offrir une compréhension suffisante de l'archaïque, de l'histoire originaire de l'homme. Mémoire collective qui s'origine dans notre lointain passé, elle se dérobe à offrir la trace des événements qui ont conduit de façon décisive à la structure psycho-affective humaine. Il y a dans la mythologie moins d'histoire que ne le pensait Freud initialement. Il revenait à *Totem et tabou* de combler cette carence, de construire ce que la mythologie n'a pu livrer. En cela, cet ouvrage constitue une réponse à Jung qui, au contraire de son maître, trouve dans la mythologie non pas tant une histoire psychique qu'une historicité de la psyché qui marque et structure le présent.

Moins d'histoire certes, mais plus de vérité qu'il n'y croyait. La vérité prime sur la véracité historique. Et si les mythes ne sont guère en mesure de révéler la "vérité", il ne reste plus alors qu'à inventer des mythes, c'est-à-dire des vérités.

Totem et tabou n'a guère suscité l'adhésion. Il fut rejeté par les anthropologues et souvent par les psychanalystes eux-mêmes en raison soit de ses spéculations gratuites étayées sur des informations historiques et ethnologiques sans fondement, soit du manque de liens évidents avec la clinique. Il dessine une anthropologie qui est apparue tout

58 *Ma vie, op. cit.*, p. 190.

autant aux anthropologues professionnels qu'aux psychanalystes-anthropologues (comme Roheim) sans intérêt pour le terrain et la recherche.

L'enjeu du conflit théorique entre Freud et Jung nous éclaire sur la valeur véritable à accorder à ce livre qui ne se veut ni un livre d'anthropologie pour anthropologues, ni un manuel pour psychanalyste anthropologue. On comprend que Freud ait pu écrire au sujet de son livre :

"J'ai parfois le sentiment que je n'ai voulu nouer qu'une petite liaison et découvert, à mon âge, que je dois épouser une nouvelle femme"⁵⁹.

Totem et tabou, Métamorphoses et symboles de la libido : deux destins différents, mais une cohérence profonde qui les unit au-delà de leurs divergences évidentes et incompatibles. Cohérence dans la manière dont sont abordés des phénomènes culturels, collectifs, ce qui est rangé habituellement sous l'étiquette de psychanalyse appliquée.

17) La mythologie ou la psychanalyse sans application

Si la rupture entre Freud et Jung s'établit autour de la question mythologique, elle aboutit à une interrogation fondamentale concernant la nature même de celle-ci. Le domaine de la "psychanalyse appliquée" se voit alors complètement remis en cause, réévalué avec l'étude de la mythologie. Du moins, la recherche psychanalytique dans le domaine de la mythologie conduite par Freud et Jung assigne à la "psychanalyse appliquée" ses limites et la nécessité de son propre dépassement. Elle débouchera sur la rédaction pour Jung des *Métamorphoses et symboles de la libido*, pour Freud de *Totem et tabou*. Au-delà des thèmes abordés et des divergences théoriques, ces deux ouvrages se rejoignent dans leur tentative de proposer une approche des phénomènes culturels considérés comme extérieurs au domaine de la "psychanalyse appliquée".

L'originalité de l'abord de la mythologie par Jung réside dans une sorte d'*effraction méthodologique*. Il réussit à hisser la question de la mythologie au rang de trouble-fête. Non seulement il déplace le savoir qu'elle recèle vers de nouveaux domaines, mais encore il modifie la psychanalyse à partir de ses applications, de son incidence sur les productions collectives, comme si c'était, ultime renversement, le champ de la clinique qui devenait maintenant le domaine de l'application.

Hissée à ce rang heuristique, la mythologie ne saurait être traitée au même titre que les autres domaines de la psychanalyse ; elle s'affirme comme un discours à part entière qu'il serait souhaitable de ne pas réduire par des interprétations venues d'ailleurs. On comprend que Jung se sente face à la mythologie comme un amant devant sa bien-aimée

59 Lettre à Ferenczi du 11 avril 1911, Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, *Correspondance 1908-1914, op. cit* ; p. 333.

dont la conquête oblige à une "cour d'amour" assidue afin tout autant de gagner ses faveurs que de s'y livrer :

"J'ai contracté ce "sentiment d'incomplétude" auprès de ma nouvelle, quelque peu rétive, maîtresse, la mythologie. C'est une "cour d'amour" qui m'imposera encore différentes épreuves de courage" (10 janvier 1910).

Bien avant Freud avec la rédaction de *Totem et tabou*, Jung en étudiant la mythologie révolutionne donc le domaine habituellement réservé à la "psychanalyse appliquée". Mais c'est au nom de la mythologie, à partir de son discours et en s'y cantonnant qu'il rapproche en quelque sorte le domaine de la recherche clinique de celui de la psychanalyse dite appliquée, ce qui, en définitive, aboutit à en estomper les frontières. La question mythologique déborde constamment le champ de la psychanalyse appliquée, à tel point qu'elle apparaît parfois constituer la topique à partir de laquelle la théorie dessine son nouveau profil, trouve ses racines.

Cette nouvelle perspective jungienne ne constitue pas un simple renversement des rapports entre la clinique et le champ de la "psychanalyse appliquée". Sa valeur heuristique et sa portée clinique ne pouvaient s'établir qu'à la condition évidente de la réévaluation de la mythologie. Elle n'est plus comprise comme la simple expression d'un contenu endopsychique projeté, comme une organisation émanant des seules exigences de la psyché individuelle, incapable en fonction des sources de sa constitution d'influencer cette psyché. Le mythe s'affichait comme une sorte d'anthologie irréductible à l'infantile, qui occupait alors une place structurante pour la vie psychique. On comprend l'énorme influence de Jung sur la pensée d'Eliade. Il l'éclaire plus qu'elle ne l'éclaire, l'influence plus qu'il n'est influencé par elle. Il en résulte que la mythologie échappe à tout registre de "psychanalyse appliquée". C'est en fait la clinique qui devient l'objet de cette psychanalyse dont l'outil est constitué par la mythologie. Le mythe se projette dans la psyché. Freud ne sera pas en reste dans cette remise en cause du domaine de la psychanalyse appliquée. Mais au lieu d'établir à la manière de Jung un renversement de perspective où l'objet culturel sur lequel s'exercent les acquis de la clinique devient l'outil de compréhension de la clinique, il s'émancipe de ce schéma et propose une troisième voie.

On n'a pas assez souligné combien *Totem et tabou* décloisonne la psychanalyse des productions culturelles de son cadre restreint de la psychanalyse appliquée. En ce sens, ce livre s'inscrit dans une perspective identique à celle des *Métamorphoses* de Jung. S'il est difficile d'affirmer que cet ouvrage a influencé directement celui de Freud, qui lui est postérieur de quelques mois, il nous paraît par contre indéniable que la manière dont Jung questionne la mythologie dans sa correspondance avec Freud n'est pas sans avoir joué un rôle incitateur, conduisant ce dernier à une nouvelle interrogation psychanalytique de la civilisation introduite par *Totem et tabou*.

Cette place accordée par Jung à la mythologie réévaluée complètement le champ de la clinique tel que Freud l'envisage. C'est toute une nouvelle épistémologie et une nouvelle démarche heuristique qui se dessine, où la psychanalyse freudienne se voit condamnée à disparaître, du moins à s'estomper laissant la place à une autre stratégie clinique inséparable d'une réévaluation théorique. Car mythe et inconscient sont comme coexistant ; comme deux essences pour le langage de l'inconscient. Il ne s'agit donc pas seulement de se référer à la mythologie comme source d'emprunt pour l'inconscient individuel, mais de la considérer ce qui *est* l'inconscient.

"Dans les rêves, tout comme les produits de la psychose, écrit Jung, d'innombrables rapports sont apparus qu'on ne peut comparer qu'à l'association d'idées mythologiques (ou, éventuellement, à certaines productions poétiques qui souvent se distinguent par des emprunts — parfois inconscients — aux mythes). Si une recherche plus approfondie avait démontré que, dans la majorité des cas, il s'agissait uniquement de connaissances oubliées, le médecin ne se serait pas donné la peine de faire des recherches poussées pour découvrir des parallèles individuels ou collectifs. Mais, des mythologèmes typiques furent observés précisément dans les cas d'individus chez qui il fallait exclure de telles connaissances et qui étaient même incapables de les déduire immédiatement de conceptions religieuses connues ou de figures empruntées au langage courant. De tels résultats forcent à supposer qu'il devait s'agir de créations "autochtones", indépendantes de toutes traditions et par conséquent, à admettre l'existence d'éléments constitutifs "mythogènes" du psychisme inconscient"⁶⁰.

18) Un parcours initiatique

Alors que le concept de libido suscite dès le début chez Jung quelques réticences qu'il tentera d'estomper momentanément, offrant l'illusion d'une acceptation sans faille, la question de la mythologie réunira d'emblée le maître et l'élève dans une sorte de jubilation où il est difficile de ne pas percevoir chez chaque protagoniste une préoccupation à garder jalousement ses découvertes. Ce n'est que secondairement que la discorde sur la mythologie viendra jeter le trouble entre eux.

60 C. G Jung et ch. Kerényi ; *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1974, pp. 106-107. Concernant la définition des mythogènes Kerényi écrit : "Il existe une matière spéciale qui conditionne l'art de la mythologie : c'est une somme d'éléments anciens, transmis par la tradition, traitant de dieux et d'êtres divins, de combats de héros et de descentes aux enfers, éléments contenus dans des récits connus mais qui n'excluent cependant pas tout modelage plus poussé. Le meilleur terme pour désigner ces éléments serait le grec *mythologème*. La mythologie est le mouvement de cette matière : quelque chose de ferme et de mobile en même temps, de matériel bien que non statique, sujet à transformation" (*ibidem*, p. 13).

Jung s'y engage pour n'en jamais sortir, Freud l'explore pour s'apercevoir qu'il faut surtout s'en dégager et que le mythe de l'aube de l'humanité est à créer. La discursivité ne pouvait être donc perçue qu'au terme du parcours. Et l'on sent bien tout au long de cette correspondance combien la manière dont chacun aborde le sujet inscrit déjà la discorde. Marquée initialement du sceau de la querelle sur la priorité, le voyage dans l'univers de la mythologie s'effectuera d'une manière différente pour chaque épistolier. Freud l'explore en sachant ce qu'il souhaite trouver : une compréhension de l'âme primitive, des indices de son histoire naissante. Il ne s'agit pas seulement d'accéder à un nouveau savoir, mais de révéler une connaissance inédite. Non que le mythe en tant que tel la livre à celui qui veut bien l'écouter, mais en raison de la possibilité offerte par la psychanalyse de déchiffrer la trace humaine sous l'inscription sémantique du mythe. Confirmée, cette recherche de l'histoire primitive hisserait la psychanalyse au rang de méthode capable de combler les vides de l'Histoire. Infirmé, il ne resterait plus qu'à trouver un autre support, et non d'autres outils pour que la psychanalyse démontre sa capacité de construire l'histoire psychique de l'homme. Tant Freud est convaincu de la pertinence de la psychanalyse. Cet autre support serait le mythe, mythe non plus du domaine de la mythologie, mais projection de l'imaginaire de Freud sous forme de discursivité nouvelle sans amarre avec l'histoire et dont la pertinence résiderait dans la croyance que l'on a à son égard. Ce mythe, Freud le nommera *Totem et tabou*.

Le parcours de Jung se déroulera tout autrement. Dès le début, son engagement dans l'exploration du domaine de la mythologie n'est pas qu'une entreprise intellectuelle, mais se trouve pris d'emblée dans un registre affectif. Jung s'emballe, se replie, est enivré par son sujet qui constituera l'un des axes privilégiés de sa relation avec Freud, d'autant plus que ce dernier l'a également beaucoup invité à explorer ce domaine.

Initialement objet de convoitise, le mythe va vite convoiter lui-même la relation. Non seulement son étude transforme les croyances de Jung, mais également le transforme aussi lui-même. Une mutation s'opère tout au long de ce parcours, identique en somme à l'auto-analyse de Freud. Non que Jung entreprenne l'analyse de son propre vécu à l'aide de l'exploration de la mythologie, mais à partir de celle-ci se déroule une évolution intérieure qui viendra étayer, rendre possible, la construction d'une théorie personnelle.

Dans la suite de son œuvre, il n'est pas rare de rencontrer des fragments d'auto-analyse explicités par des références mythologiques. Jung fonde une théorie dont la méthode exige d'être à la fois psychologue, de posséder ce sens palpable qui permet d'accéder à la connaissance de l'autre ; et d'être savant, c'est-à-dire posséder une connaissance approfondie des représentations collectives qui structurent la psyché individuelle.

A l'instar de l'auto-analyse de Freud, le parcours initiatique de Jung, qui aboutit, non sans conflit ou plutôt grâce à eux, à la possibilité d'une

création personnelle, ne pouvait être entrepris que dans une relation à un tiers. Freud remplira ce rôle, acceptant de suivre les explorations peu orthodoxes de Jung tant que son désir de garder son élève au sein de son mouvement le lui permettait. La mythologie va sceller l'entente, comme elle en établira la rupture.

Sous l'égide des mythes, l'exploration du monde intérieur, et surtout de l'intériorité personnelle ne pouvait que conduire à une construction théorique de la psyché bien différente de celle élaborée par Freud à partir de son auto-analyse, cadrée par sa relation à son ami berlinois Fliess. Tout comme Freud, Jung se devait d'expérimenter sur lui-même ses nouvelles connaissances de l'inconscient. L'auto-analyse en permet l'acquisition définitive ; dès lors la rupture est consommée. Le retour à une entente s'avère alors impossible, même si certains s'entendent sur un corpus théorique en quelque sorte "mixte" qui allierait psychanalyse freudienne et psychologie analytique. Dès lors qu'une théorie est acquise par une sorte d'auto-analyse, elle devient "indépassable", sauf à être déconstruite par un autre parcours analytique ou auto-analytique. Freud ne croyait guère à la possibilité d'un parcours auto-analytique dans le monde de la mythologie. Jung n'était plus convaincu que le seul recours à l'histoire personnelle suffise à découvrir le monde intérieur individuel.

Alors que Freud pensait que cette recherche dans le monde de la mythologie constituerait pour son élève comme un rite d'initiation, facilitant son adhésion complète à la pensée psychanalytique, ce contact avec la psyché collective conduit Jung au contraire à trouver les assises nécessaires à l'autonomie de sa pensée. Cette odyssée va alors assez vite s'expérimenter comme un rite d'indépendance où le postulant, aidé par l'intégration de nouvelles conceptions, trouve ses certitudes et prend ses distances à l'égard de ses croyances anciennes. La mythologie initialement terre d'alliance se mue alors pour chaque épistolier, tout au long d'un parcours aux multiples vicissitudes, en terre d'appartenance d'où l'autre se voit exclu.

Jacqy CHEMAUNI
Université de Caen