

PSYCHOLOGIE  
ET ALCHEMIE

Ouvrage publié sous la direction  
du Dr Roland Cahen

© Walter Verlag Olten  
© Buchet / Chastel, 1970.

© Libella, Paris, 2014.  
ISBN 978-2-283-02738-7

C. G. JUNG

---

# PSYCHOLOGIE ET ALCHEMIE

Traduit de l'allemand et annoté  
par Henry Pernet  
et le docteur Roland Cahen

avec 270 illustrations

BUCHET • CHASTEL



## Préface à l'édition française

Avec *Psychologie et alchimie* nous pénétrons dans un domaine où le génie de Jung éclate avec une entière originalité.

Jusqu'à présent, pour respecter à la fois l'ordre chronologique et la genèse de la pensée de l'auteur, nous avons publié, dans un premier volet, l'œuvre clinique de Jung et aussi son œuvre de critique constructive à l'adresse de Freud et de la psychanalyse orthodoxe.

*Psychologie et alchimie* constitue la charnière qui relie le premier volet de l'œuvre monumentale de Jung avec son second volet, consacré aux archétypes, à l'étude desquels Jung s'est appliqué durant la seconde moitié de sa vie, nous apportant une moisson d'une richesse foisonnante bien faite pour renouveler la pensée et l'esprit modernes.

Il n'est pas nécessaire de présenter longuement un monument de la pensée contemporaine, longtemps attendu et désiré dans son édition française.

Cet ouvrage, fruit des recherches les plus intelligentes et les plus minutieuses, nous semble imposant comme une montagne, acéré comme un obélisque, fécondant comme un ferment, et aussi apaisant pour l'esprit interrogateur comme un baume.

C. G. Jung dans ce qui suit s'explique, mieux que quiconque ne saurait le faire, de ce que sa recherche a de fondamental.

Dans *Ma vie*<sup>1</sup> Jung nous décrit les réticences avec lesquelles il aborda le domaine, en apparence absurde pour un esprit scientifique, de l'alchimie. Mais il nous dit aussi combien était urgent pour lui le besoin de trouver dans les témoignages des civilisations passées des traces et des stratifications venant lui apporter la confirmation que ses hypothèses de l'inconscient collectif et du processus d'individuation n'étaient pas des phantasmes nés seulement en lui et dénués de tout fondement objectif.

C'est dans cette tension intérieure, issue de sa confrontation avec l'inconscient, qu'il se mit à étudier et à déchiffrer l'alchimie avec – le lecteur va le voir – un bonheur inégalé, nous apportant enfin la clef de tant d'énigmes.

Or, cette clef a une importance capitale : l'esprit moderne dans sa marche audacieuse en avant était gêné, jusqu'aux éclaircissements apportés par Jung, de laisser en arrière, comme un corps étranger et aliéné, ce fatras poussiéreux et incompris d'où a pourtant jailli, en un détour inattendu, la chimie moderne !

Lui disant un jour, dans sa belle maison de Küsnacht, mon admiration pour son œuvre, et en particulier pour ce volume consacré à l'alchimie, que j'avais dévoré dès sa parution en 1944, et lui demandant où et comment, médecin surchargé, il avait trouvé le temps matériel d'approfondir ces domaines, il me répondit que, par exemple, en route vers les Indes où il avait été invité, il n'avait, à l'opposé des autres passagers du bateau, guère quitté sa cabine, sinon pour prendre rapidement l'air sur le pont, se consacrant avec passion aux vieux grimoires qu'il avait emportés dans ses valises et dont la lecture et le décryptage le captivaient.

---

1. Gallimard, Paris, 1967, « Collection Témoins », p. 233.

## PRÉFACE À L'ÉDITION FRANÇAISE

Nous sommes très heureux d'apporter aujourd'hui aux lecteurs de langue française ce monument de la recherche psychologique qui est aussi un monument de la vie de l'esprit : il nous montre que dans l'Alchimie l'homme, en affrontant les énigmes de la matière, affrontait le plus souvent, et à l'époque sans guère le savoir, ses propres et plus solennelles énigmes !

Certes, cet ouvrage heurtera certains tenants de l'alchimie traditionnelle, en en élucidant les splendeurs et les illusions ! Mais il donnera lieu à des discussions d'autant plus passionnées que, comme Janus, il a un double visage : éclairant une énigme fondamentale du passé, il ouvre aussi les portes d'un avenir plus humain.

★

Nous sommes heureux d'exprimer ici toute notre gratitude à la Fondation Pro Helvetia qui, appréciant l'importance culturelle et humaine de l'Œuvre de C. G. Jung, en particulier aussi pour la Suisse et son rayonnement, a bien voulu honorer l'édition française de cette œuvre de ses encouragements.

Dr Roland CAHEN.



## Préface à la première édition allemande

Le présent volume<sup>1</sup> réunit deux études importantes issues de conférences données aux réunions d'Eranos. Ces conférences ont été publiées pour la première fois dans les annales d'Eranos (*Eranos-Jahrbuch*) de 1935 et 1936. Cependant, dans la présente édition, ces travaux ont doublé de volume car de nouveaux détails ont été apportés et des références complétées. Le texte a d'ailleurs été amélioré à différents points de vue et même partiellement recomposé. Les illustrations qui le complètent sont également nouvelles. Le nombre important des figures ajoutées au texte se justifie par le fait que l'imagerie symbolique fait partie, pour ainsi dire, de l'essence de la mentalité alchimique. Ce que le mot ne pouvait exprimer qu'imparfaitement, voire pas du tout, l'alchimiste l'a confié à l'image, qui parle une langue certes curieuse mais souvent plus distincte que ses concepts philosophiques mal dégrossis. Il existe, entre ces images et celles qu'esquissent spontanément des malades

---

1. [En langue allemande, ce volume était le cinquième ouvrage publié par Jung dans sa série des « *Recherches Psychologiques* » (*Psychologische Abhandlungen*) (cf. 467). C'est dans cette collection que Jung a publié, chez Rascher à Zurich, la plupart de ses travaux. – *N. d. T.*]

au cours d'un traitement psychologique, un rapport de forme et de contenu qui saute aux yeux du connaisseur et que j'ai cru superflu d'indiquer *expressis verbis* dans le cours de mon exposé.

Il m'est un agréable devoir de remercier Mlle M.-L. von Franz de l'aide philologique qu'elle m'a apportée dans la traduction du texte de Zosime, partiellement endommagé, partiellement controversé et difficilement interprétable. Je remercie Mlle R. Scharf des indications qu'elle m'a données à propos de la légende d'Og et de la licorne dans la littérature talmudique. Je suis aussi redevable à Mme L. Frey qui a bien voulu se charger de l'index et à Mme O. Fröbe-Kapteyn qui a réuni, à ma demande, les photocopies d'un certain nombre d'images alchimiques. De même, j'adresse mes remerciements à Mme J. Jacobi qui a rassemblé et choisi des matériaux d'illustration et qui s'est chargée de la correction des épreuves.

*Küsnacht, janvier 1943.*

C. G. JUNG.

## Préface à la deuxième édition allemande

C'est un fait réjouissant que la deuxième édition d'un livre, qui n'a certainement pas été sans offrir quelques difficultés au lecteur, puisse être publiée dans un délai aussi bref. Je peux donc en conclure, à ma grande satisfaction, que cet ouvrage a trouvé un nombreux public prêt à l'accueillir.

La deuxième édition paraît sans grand changement mais avec quelques améliorations et quelques compléments. Je remercie ici Mme Lena Hurwitz-Eisner qui a bien voulu revoir avec grand soin le texte et l'index.

*Juillet 1951.*

C. G. JUNG.



## Avertissement au lecteur

À l'origine de *Psychologie und Alchimie*, on trouve les deux conférences mentionnées dans la préface de l'auteur, c'est-à-dire : *Symboles oniriques du processus d'individuation* (*Traumsymbole des Individuationsprozesses*) – parue dans l'*Eranos-Jahrbuch 1935* (Zurich, 1936) – et *Les Conceptions du salut dans l'alchimie* (*Die Erlösungsvorstellungen in der Alchimie*) – publiée dans l'*Eranos-Jahrbuch 1936* (Zurich, 1937). Par la suite, ces conférences furent considérablement remaniées et augmentées, et Jung les fit précéder d'une introduction dans laquelle il exprimait l'ensemble de sa position et, plus particulièrement, son attitude à l'égard des questions religieuses. Ces trois parties constituèrent la première édition (Zurich, 1944) de cet ouvrage, lequel fut ensuite revu et complété pour la deuxième édition (Zurich, 1952). C'est cette deuxième édition qui sert de base à la traduction française que nous présentons aujourd'hui.

★

On sait que l'œuvre de Jung est publiée, en allemand et en anglais, sous la forme d'une collection des *Œuvres*

*complètes*. Une telle entreprise n'est encore qu'à l'état de projet pour l'édition française, mais nous avons cependant tenu, dans la mesure du possible, à donner à ce volume la forme qu'il prendrait dans une éventuelle collection des *Œuvres complètes* en français. L'un des buts de la publication des *Œuvres complètes* étant de faciliter les références d'un volume à l'autre, les éditeurs de cette collection ont décidé de numéroter les alinéas de chaque texte. Cette numérotation – qui présente l'avantage d'être, en principe, identique dans les éditions en langues allemande, anglaise et, dans le cas de *Psychologie et alchimie*, française – rend extrêmement aisé le repérage d'un texte d'une édition à l'autre. De plus, afin que le lecteur puisse bénéficier au maximum des avantages de cette numérotation, les références données en note ne font plus mention des pages mais des alinéas auxquels on renvoie dans les diverses œuvres de Jung. Toutefois, comme la publication des *Œuvres complètes* n'est pas terminée, nous avons généralement ajouté, entre parenthèses, la référence à la meilleure édition disponible, en donnant la préférence à la version française chaque fois qu'il en existait une.

Plusieurs modifications ont été apportées à la présentation du texte par rapport à l'édition de 1952. Les traducteurs ont pensé – suivant en cela les éditeurs de la version anglaise – qu'ils ne pouvaient s'attendre que tous les lecteurs de cet ouvrage disposent d'une culture classique complète et qu'ainsi la traduction des nombreuses citations grecques et latines de textes alchimiques peu connus contribuerait à faciliter la compréhension d'un matériel déjà suffisamment ardu. Cependant, lorsque la traduction française d'un terme latin était évidente, on a renoncé à l'indiquer (*illuminatio* – illumination, etc.) ; de même, on n'a pas répété chaque fois la traduction de termes ou d'expressions revenant sans cesse dans le texte (*opus* – œuvre, *lapis philosophorum* – pierre philosophale,

etc.). En outre, l'orthographe des mots tibétains, sanscrits, arabes, etc., a été simplifiée au maximum pour des raisons de convenance. Les traducteurs sont partis de l'idée que, d'une part, les complications typographiques des translittérations « savantes » n'apporteraient rien au profane et que, d'autre part, le spécialiste n'aurait aucune peine à rectifier pour son propre bénéfice.

Par ailleurs, la « Source des illustrations » de l'édition allemande a été remplacée par une bibliographie détaillée des textes mentionnés ou utilisés dans ce volume. À ce propos, le lecteur pourrait s'étonner de ne pas trouver mention, dans cette bibliographie, de la traduction française de certains des textes anciens cités par Jung. Cette absence s'explique par le fait qu'il nous a semblé souhaitable, pour la compréhension de la pensée de Jung, de « coller » aux textes sur lesquels se base l'argumentation de notre auteur. Cela nous a fréquemment obligés à renoncer à utiliser une traduction existante pour retraduire un passage de façon qu'il ne s'écarte pas de la version qu'en utilise Jung. De même, il nous a parfois été impossible de nous référer à une traduction française de la Bible et nous nous sommes vus dans l'obligation de retraduire quelques citations à partir de la version latine de la *Vulgate*, texte généralement utilisé par les alchimistes du Moyen Âge. Que nos confrères traducteurs ne voient donc là aucune présomption de notre part mais bien plutôt la volonté de présenter le plus fidèlement possible le cheminement et les bases du raisonnement de Jung.

Enfin, toutes les références bibliographiques ont été imprimées en caractères gras. Ainsi, une note disant « Ruska, 551, p. 23 » renvoie à la page 23 de l'œuvre de Julius Ferdinand Ruska figurant sous le numéro 551 dans la bibliographie.



## Remerciements

Nous tenons à remercier très vivement ici Mmes Salome Cahen, Marie-Madeleine Davy, Geneviève Mesureur, Claudine E. Pernet, Andrée Segond, ainsi que M. Billard, qui ont participé, à divers titres, à la réalisation de cette traduction, et dont la contribution nous a été extrêmement précieuse.

LES TRADUCTEURS.



PREMIÈRE PARTIE

Introduction  
à la problématique religieuse  
et psychologique de l'alchimie

*Calamum quassatum non conteret,  
et linum fumigans non extinguet...*

Isaias, XLII, 3.

Il ne rompt pas le roseau froissé,  
Il n'éteint pas la flamme vacillante...

Isaïe, 42, 3.



Fig. 1. Le Créateur, représenté comme le Maître de l'univers triparti et quadriparti (quatre éléments !).

L'eau et le feu forment le pendant du ciel.

Tiré du *Theatrum chemicum Britannicum*, 10, p. 210.

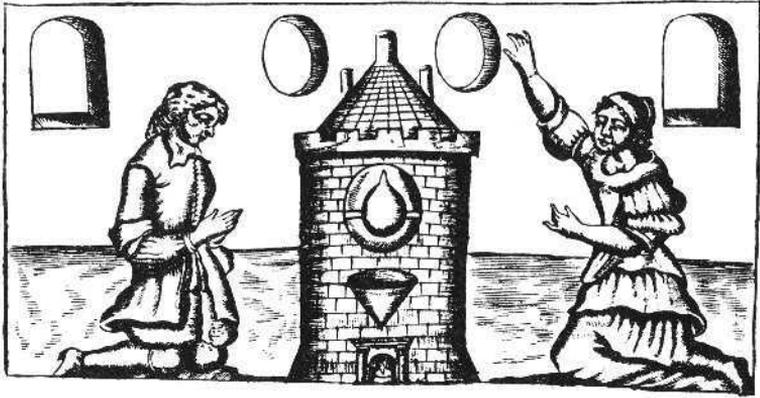


Fig. 2. Un couple d'alchimistes agenouillés près du fourneau et implorant la bénédiction divine.  
Tiré du *Mutus liber*, 58, p. 11, détail.

- 1 Quiconque s'est déjà familiarisé avec la psychologie analytique n'aura nul besoin des remarques proposées en introduction aux études qui vont suivre. Cependant, je pense que, pour le lecteur non averti qui, sans préparation, prend ce livre en main, quelques explications ne seront pas inutiles. Le concept de « processus d'individuation », d'une part, et l'alchimie, d'autre part, paraissent si éloignés l'un de l'autre que l'imagination a peine à concevoir un pont les unissant. Je dois donc quelques éclaircissements à ce lecteur, d'autant plus que, lors de la publication de mes conférences, j'ai eu l'occasion de constater que mes critiques étaient parfois embarrassés.
- 2 Ma contribution, en ce qui concerne la nature de la psyché humaine, est constituée en premier lieu par des observations faites sur l'homme. On a reproché à ces observations de consister en expériences jusqu'alors inconnues et difficilement accessibles. C'est un fait remarquable, auquel

on se heurte sans cesse, qu'absolument n'importe qui, jusqu'au profane le plus incompétent, croit connaître le fin du fin en matière de psychologie, comme si la psyché était précisément le domaine dont la connaissance était le plus répandue. Or, tout connaisseur véritable de l'âme humaine m'approuvera quand je prétends qu'elle appartient à ce qu'il y a de plus obscur et de plus mystérieux parmi tout ce qu'il est donné à notre expérience de rencontrer. On n'a jamais fini d'apprendre en cette matière. Dans mon activité pratique, il ne se passe pour ainsi dire pas de jour sans que je me heurte à quelque chose de neuf et d'inattendu. Certes, ce dont je fais l'expérience n'est pas de l'ordre des banalités quotidiennes superficielles. Il n'en demeure pas moins, cependant, que mes observations sont à portée de main de tout psychothérapeute se consacrant à ce domaine particulier. C'est pourquoi il me paraît pour le moins saugrenu qu'on me reproche le caractère inconnu des expériences que je communique. Je ne me sens absolument pas responsable de l'insuffisance notoire des connaissances psychologiques du public.

- 3 Dans le processus analytique, c'est-à-dire dans l'affrontement dialectique du conscient et de l'inconscient<sup>1</sup>, on constate un développement, un progrès vers un but ou une fin dont le caractère difficilement déchiffrable m'a préoccupé pendant de nombreuses années. Dans les traitements psychothérapeutiques, une interruption, une *fin* peut survenir à tous les stades possibles du développement, sans que l'on ait toujours le sentiment qu'un *but* a été atteint pour autant. Il est typique que des suspensions temporaires surviennent : 1. après que le sujet a reçu un bon conseil ; 2. après qu'a eu lieu une confession plus ou moins complète, mais toutefois suffisante ; 3. après la reconnaissance et l'acceptation d'un contenu psychique

---

1. [Voir Jung, 453 – *N. d. T.*]

jusqu'alors inconscient, bien qu'essentiel, et dont la prise de conscience donne un nouvel élan à l'activité et à la vie du sujet ; 4. après un détachement, obtenu grâce à un travail psychologique prolongé, d'avec la psyché de l'enfance ; 5. après la réalisation d'une nouvelle adaptation rationnelle à des conditions de vie peut-être difficiles ou exceptionnelles ; 6. après la disparition de symptômes douloureux ; 7. après un tournant positif de la destinée : examen, fiançailles, mariage, divorce, changement de profession, etc. ; 8. après la redécouverte de l'appartenance à une confession religieuse, ou après une conversion ; 9. après que s'est esquissée l'édification d'une philosophie pratique de la vie (« philosophie » au sens antique !).

- 4 Bien que plusieurs modifications et adjonctions pourraient encore venir la compléter, je pense que cette énumération caractérise *grosso modo* les principales situations dans lesquelles le processus psychothérapeutique ou analytique prend fin provisoirement ou, parfois, définitivement. Cependant, l'expérience montre que l'interruption extérieure du travail avec le médecin n'implique en aucune façon, pour un nombre relativement élevé de patients, la fin du processus analytique. Bien au contraire, la confrontation avec l'inconscient se poursuit et se développe, en fait, de manière semblable à ce qui intervient chez les sujets qui n'ont pas interrompu leur travail avec le médecin. On retrouve parfois de ces anciens patients après plusieurs années et ils vous font alors le récit souvent remarquable de leurs métamorphoses ultérieures au traitement. Ce sont des expériences de ce type qui m'ont tout d'abord confirmé dans l'hypothèse qu'il existait, dans la psyché, un processus tendant vers un but final et, pour ainsi dire, indépendant des conditions extérieures. Ces mêmes expériences m'ont aussi libéré du souci que je me faisais à l'idée que j'étais peut-être la seule cause d'une évolution psychique impropre (et, par conséquent, peut-être contre nature)

chez mes patients. Ce souci était d'autant moins superflu qu'il existe des patients qu'aucune raison appartenant aux neuf catégories citées ci-dessus ne peut décider à mettre un terme au travail analytique, même pas une conversion religieuse, et encore moins la suppression, aussi éclatante soit-elle, des symptômes névrotiques. Ce sont précisément des cas de ce genre qui m'ont convaincu que le traitement des névroses débouchait sur un problème dépassant de très loin les considérations purement médicales et auquel, par conséquent, une connaissance exclusivement médicale était incapable de rendre justice.

- 5 En souvenir des débuts de l'analyse, datant de près d'un demi-siècle et marqués de conceptions pseudobiologiques et dépréciatives du processus évolutif de la psyché, la persévération dans l'analyse est volontiers décrite comme une « fuite devant la vie », un « transfert non résolu », de l'« autoérotisme » – et autres épithètes péjoratives. Dans la mesure où toute chose doit pouvoir être considérée de deux points de vue, une appréciation négative de cette persévération, dans la perspective de la vie, n'est acceptable que s'il est démontré qu'il n'y a véritablement rien de positif à déceler en elle. L'impatience bien compréhensible du médecin, en soi, ne prouve rien. C'est uniquement grâce à la patience infinie des chercheurs que cette science nouvelle est parvenue à édifier une connaissance approfondie de la nature de la psyché, et certains résultats thérapeutiques inattendus n'ont pu être obtenus que grâce à la ténacité et à l'abnégation du médecin. Par ailleurs, toute conception négative insuffisamment fondée est facile, parfois même préjudiciable, et éveille le soupçon que l'on cherche à dissimuler une ignorance, sinon à se soustraire à sa responsabilité et à une confrontation sans détour. Il est inévitable que le travail analytique débouche tôt ou tard sur la confrontation humaine entre le moi et le toi, le toi et le moi, par-delà tous les faux-fuyants humains

trop humains ; aussi, il ne peut arriver que trop facilement, il se produit même nécessairement, que non seulement le malade, mais aussi le médecin, s’y roussissent le poil. Personne ne joue avec le feu ou ne manipule les poisons sans se brûler les doigts ou sans en sentir au moins un peu les effets en quelque point faible. Car le vrai médecin ne demeure jamais au bord, mais se trouve toujours au cœur du problème.

- 6 Pour les deux partenaires, « persévérer dans cette situation » peut être inopportun, incompréhensible, voire insupportable, sans que cela soit forcément négatif dans la perspective de la vie. Au contraire, il peut même s’agir d’une insistance qu’il faut apprécier positivement. Il est vrai qu’elle constitue une difficulté apparemment insurmontable mais, de ce fait même, elle représente aussi une situation unique exigeant les efforts les plus grands et mobilisant ainsi l’homme tout entier. On pourrait même penser que le patient recherche inconsciemment et imperturbablement la solution d’un problème en dernier ressort insoluble, et que, pour sa part, l’art ou la technique du médecin fait de son mieux pour l’aider dans son entreprise. « *Ars totum requirit hominem !* » (l’art requiert l’homme tout entier) s’écrie un vieil alchimiste. Et c’est précisément cet *homo totus*, cet « homme total », qui est recherché. Les efforts du médecin aussi bien que la quête du patient sont dirigés vers cet homme total, caché et non encore manifesté, qui est pourtant, tout à la fois, l’homme plus vaste et l’homme futur. Malheureusement, le juste chemin vers la totalité est constitué des détours et des erreurs que nous apporte le destin. C’est une *longissima via* (une voie très longue), non pas rectiligne, mais tortueuse, qui unit les contraires ; elle rappelle le caducée, conducteur et guide ; c’est un sentier dont les méandres labyrinthiques ne sont pas dépourvus de terreurs. Et c’est précisément sur ce très long chemin que nous rencontrons ces expériences que l’on se plaît à

dire « inaccessibles ». Leur inaccessibilité provient de ce qu'elles nous coûtent tant d'efforts divers : elles exigent ce que nous redoutons le plus, la totalité, dont on parle sans cesse et avec tant de faconde, à propos de laquelle on peut théoriser à l'infini, mais en marge de laquelle, dans la réalité de la vie, on passe cependant en faisant le plus grand détour possible<sup>2</sup>. On préfère infiniment se vouer à une psychologie compartimentée, dans laquelle le tiroir de droite ignore ce qu'il peut y avoir dans celui de gauche.

7 Je crains qu'il ne faille pas seulement imputer cet état de choses à l'inconscience et à l'impuissance de l'individu, mais qu'il faille aussi incriminer l'éducation mentale, la formation générale de l'âme de l'Européen. Non seulement cette éducation relève de la compétence des religions dominantes, mais elle fait partie de leur nature même car, bien plus que tous les systèmes rationalistes, ces religions se réfèrent, *dans la même mesure, à l'homme extérieur et à l'homme intérieur*. On peut reprocher au christianisme un développement retardataire afin d'excuser sa propre insuffisance ; mais je ne veux pas tomber dans l'erreur d'imputer à une chose ce dont la maladresse des hommes est en premier lieu responsable. C'est pourquoi je ne parle pas de la compréhension la plus profonde et la meilleure du christianisme, mais de la superficialité et des fatals malentendus qui sautent aux yeux. L'exigence de l'*imitatio Christi* (imitation du Christ), c'est-à-dire celle de vivre suivant l'exemple du Christ en visant à lui ressembler, *devrait* tendre au développement et à l'exaltation de l'homme intérieur en chacun. Mais, en réalité, cette imitation du Christ *est ravalée* au rang d'objet extérieur de

---

2. Il est remarquable que, dans un ouvrage consacré à l'homilétique, un théologien protestant ait eu le courage de demander, du point de vue éthique, la totalité du prédicateur – en se référant expressément à ma psychologie. Voir Händler, 431.

culte par le croyant superficiel, enclin au formalisme mécanique ; et c'est précisément l'adoration qui lui est portée en tant qu'objet qui empêche cette imitation d'agir dans la profondeur de l'âme et de transformer cette dernière en une totalité correspondant à l'exemple idéal. De ce fait, le médiateur divin n'est plus qu'une *image extérieure*, tandis que l'homme reste fragmentaire et n'est pas atteint *dans sa nature la plus profonde*. Le Christ peut même être imité jusqu'à la stigmatisation sans que l'imitateur ait approché, même de loin, l'exemple idéal et son sens. Car il ne s'agit pas d'une simple imitation qui laisserait l'être inchangé et n'aurait été ainsi pour lui qu'un simple artifice, mais de la réalisation, par chacun, de l'exemple idéal par ses propres moyens – *Deo concedente* (si Dieu le veut) – dans la sphère de sa vie individuelle. Toutefois, il ne faut pas négliger le fait que même dans l'imitation mal comprise peut résider, à l'occasion, un effort moral considérable qui, quoique le but en soi ne soit pas atteint, a tout de même le mérite d'être un dévouement total à une valeur qui, pour être extérieure, n'en est pas moins suprême. Il n'est pas inconcevable qu'un être, en vertu précisément de son effort total, ait le pressentiment de sa totalité, accompagné du sentiment de la grâce qui caractérise une telle expérience.

- 8 La conception erronée d'une imitation purement extérieure du Christ est favorisée par un préjugé européen qui distingue l'attitude occidentale de l'orientale. L'Occidental est fasciné par « dix mille choses » ; il voit le particulier ; il est emprisonné dans le moi et dans les choses, inconscient de la racine profonde de tout être. L'Oriental, au contraire, ressent le monde des objets, du particulier, et même son moi, comme un rêve ; il est enraciné de façon essentielle dans le fondement primordial, lequel l'attire si puissamment que son appartenance au monde s'en trouve amoindrie dans une mesure qui nous semble souvent

incompréhensible. L'attitude occidentale, axée sur l'objet, a tendance à situer l'« exemple » du Christ dans son aspect objectal et à le priver ainsi de son lien secret avec l'homme intérieur. Ce préjugé amène, par exemple, l'exégète protestant à interpréter le *ἐν τὸς ὑμῶν* (qui se rapporte au royaume de Dieu) comme « parmi vous » au lieu de « en vous<sup>3</sup> ». Cela ne veut préjuger en rien de la validité de l'attitude occidentale : nous en sommes bien suffisamment convaincus. Mais, si l'on essaie de se confronter avec l'Oriental – ce que le psychologue doit justement faire – on ne peut que difficilement échapper à certains doutes. Quiconque s'y sent autorisé par sa conscience peut trancher cette question à l'emporte-pièce, en devenant ainsi, probablement à son insu, une manière d'*arbiter mundi* (arbitre du monde). Pour moi, je préfère le don précieux du doute, qui laisse intacte la virginité des choses qui nous dépassent.

- 9 Le Christ, entendu comme modèle, s'est chargé des péchés du monde. Mais si cet exemple reste tout extérieur, les péchés de l'individu ne peuvent que rester également extérieurs ; ce dernier n'en demeure, par conséquent, que davantage fragmentaire puisqu'une interprétation, aussi superficielle qu'erronée, lui fournit un moyen par trop commode de rejeter littéralement ses propres péchés sur le Christ et d'échapper ainsi à ses responsabilités les plus profondes, ce qui est en contradiction avec l'esprit du christianisme. Ce formalisme et cette laxité ne furent pas seulement une des causes de la Réforme : ils ont aussi subsisté à l'intérieur du protestantisme. Si la valeur suprême

---

3. [Jung fait ici allusion au texte de Luc, 17, 20-21 : « La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et on ne saurait dire : "Le voici ! Le voilà !" », car, sachez-le, le Royaume de Dieu est parmi vous. » La Bible de Jérusalem, que nous citons ici, commente ce « parmi vous » de la manière suivante : « Comme une réalité déjà agissante. On traduit aussi : "au-dedans de vous", ce qui ne semble pas directement indiqué par le contexte. » – *N. d. T.*]

(le Christ) et la non-valeur suprême (le péché) sont à l'extérieur, l'âme est vide : il lui manque ce qu'il y a de plus élevé et ce qu'il y a de plus bas. L'attitude orientale (en particulier l'attitude indienne) est tout à l'opposé : tout ce qu'il y a de plus élevé et de plus bas est dans le sujet (transcendantal). De ce fait, la signification de l'*âtman*, du soi, s'accroît par-delà toute limite, alors que chez l'Occidental, au contraire, la valeur du soi tombe au point zéro. C'est de là que provient la *sous-estimation de l'âme* qui est générale en Occident. Quiconque parle de la réalité de l'âme ou de la psyché<sup>4</sup> se voit accusé de « psychologisme ». On ne parle de psychologie que sur un ton signifiant : « ce n'est que<sup>5</sup> ». La conception selon laquelle il existe des facteurs psychiques correspondant à des figures divines est considérée comme une dépréciation de ces dernières. Penser qu'un vécu religieux est un processus psychique frise le blasphème car, argumente-t-on, un tel vécu « n'est pas que psychologique ». Le psychique n'est *que* nature, et, par conséquent, pense-t-on, rien de religieux ne peut en provenir. En même temps, de tels critiques n'hésitent

---

4. [La traduction de l'allemand « *Seele* » présente des difficultés considérables du fait de l'absence d'un véritable équivalent français.

« *Seele* » combine en effet les deux mots « psyché » et « âme » d'une manière qui n'est guère familière au lecteur de langue française. La difficulté est encore accrue par le fait que Jung, dans le texte original, utilise souvent « *Seele* » et « *Psyche* » comme deux termes interchangeables. Le lecteur voudra donc bien garder ce problème en mémoire et ne pas prendre le mot « âme », tel qu'il apparaît dans cette traduction, dans un sens limité. – *N. d. T.*]

5. [Les expressions « ce n'est que », « rien que » (traduisant généralement l'allemand « *Nur* » que l'auteur utilise comme un substantif), apparaissent fréquemment chez Jung. Elles se réfèrent à l'habitude courante qui consiste à expliquer quelque chose d'inconnu en le réduisant à quelque chose d'apparemment connu et, par suite, à le dévaluer. Ainsi, par exemple, lorsqu'on dit d'une maladie qu'elle n'est « que » psychique. – *N. d. T.*]

pas un seul instant à faire découler toutes les religions – à l’exception de la leur – de la nature de la psyché. Il est caractéristique que dans deux comptes rendus théologiques de mon livre *Psychologie et religion* (469) – l’un catholique, l’autre protestant – on ait délibérément passé sous silence ma démonstration de la genèse psychique des phénomènes religieux.

- 10 Dans ces circonstances, on doit sérieusement se demander où l’on puise une telle connaissance de la psyché que l’on puisse se permettre des expressions du genre de « ce n’est que psychique ». Car c’est ainsi que parle et pense l’Occidental, dont l’âme est évidemment « de peu de valeur ». S’il lui accordait du prix, il en parlerait avec déférence ; comme ce n’est pas le cas, force est de conclure qu’il ne lui attribue aucune valeur. Toutefois, cela ne relève pas d’une nécessité et il n’en est pas toujours ni partout ainsi, mais seulement là où l’on ne met rien dans l’âme et où l’on a « tout Dieu dehors ». (Il ne serait pas mauvais de revenir de temps en temps à Maître Eckhart !)
- 11 Une attitude dans laquelle la projection religieuse est exclusive et poussée à l’extrême peut dépouiller l’âme de ses valeurs, de sorte que celle-ci souffre d’inanition, n’est plus en état de se développer et reste embourbée dans un état inconscient. En même temps, elle succombe à l’illusion que la source de tous les maux réside à l’extérieur, de sorte qu’on ne se demande même plus comment et dans quelle mesure on y contribue soi-même. L’âme semble alors tellement insignifiante qu’on a peine à l’estimer capable de mal, encore moins de bien. Mais quand l’âme n’y participe plus, la vie religieuse se fige en superficialité et en formalisme. Qu’on se représente comme on voudra la relation entre Dieu et l’âme, une chose est certaine : l’âme ne peut pas être un « rien que » ; au contraire, elle a la dignité d’une entité à laquelle il est donné d’être consciente d’une relation avec la divinité.

Même si ce n'était là que la relation d'une goutte d'eau avec la mer, cette mer elle-même n'existerait pas sans la multitude des gouttes. L'immortalité de l'âme établie par le dogme l'élève au-dessus de la nature passagère et périssable de l'homme corporel et la fait participer à une qualité surnaturelle. Elle surpasse ainsi de beaucoup en signification l'homme conscient et mortel, de sorte qu'il devrait être impossible au chrétien de considérer l'âme comme un « rien que<sup>6</sup> ». L'âme est à Dieu ce que l'œil est au soleil. Comme notre conscience n'englobe pas l'âme, il est ridicule de parler des choses de l'âme sur un ton protecteur ou péjoratif. Le chrétien croyant lui-même ignore les voies secrètes de Dieu et doit s'en remettre à lui quant à savoir s'il va agir sur l'homme de l'extérieur ou de l'intérieur, à travers son âme. Ainsi, le croyant ne saurait contester qu'il y a des *somnia a Deo missa* (des rêves envoyés par Dieu) et des illuminations de son âme qui ne peuvent être ramenées à aucune cause extérieure. Ce serait blasphémer qu'affirmer que Dieu peut se révéler partout sauf précisément dans l'âme humaine. En fait, l'intimité de la relation entre Dieu et l'âme exclut d'emblée toute dépréciation de cette dernière<sup>7</sup>. Ce serait peut-être aller trop loin que de parler d'affinité mais, en tout cas, l'âme doit posséder en elle-même une faculté de relation avec Dieu, c'est-à-dire une correspondance à ou avec l'essence de Dieu, sans laquelle une relation ne pourrait jamais s'établir<sup>8</sup>. *En langage psychologique, cette correspondance est l'archétype de l'image de Dieu.*

---

6. Dans toute appréciation du facteur humain, le dogme selon lequel l'homme est fait à l'image de Dieu pèse également lourd dans la balance – sans même parler de l'incarnation de Dieu.

7. Le fait que le diable puisse aussi prendre possession de l'âme ne diminue en rien la signification de cette dernière.

8. C'est pourquoi il est tout à fait impensable, psychologiquement parlant, que Dieu soit simplement le « tout autre » ; car un « tout

12 Tout archétype est susceptible d'un développement et d'une différenciation infinis. Il peut, par conséquent, être plus ou moins développé. Dans une religion où la forme extérieure prédomine, où tout l'accent est mis sur la figure extérieure (lorsque nous avons affaire, par conséquent, à une projection plus ou moins complète), l'archétype est alors identique aux représentations extérieures mais reste inconscient comme facteur psychique. Quand un contenu inconscient est à ce point remplacé par une image projective, il est coupé de toute participation à la vie de la conscience et de toute influence sur cette dernière. De ce fait, il se trouve largement amputé de sa part de vie, étant empêché d'exercer son influence naturelle sur la formation de la conscience. Qui plus est, il demeure dans sa forme originelle, inchangé, car rien ne change dans l'inconscient. À partir d'un certain point, il présente même une tendance à régresser vers des niveaux plus profonds et plus archaïques. C'est pourquoi il peut fort bien se produire qu'un chrétien croyant à toutes les figures sacrées demeure sous-développé et inchangé au plus profond de son âme, parce qu'il a « tout Dieu dehors » et qu'il ne le rencontre pas dans son âme. Ses motivations décisives, ses intérêts et ses impulsions déterminants ne proviennent en aucune façon de la sphère du christianisme, mais de la psyché inconsciente et sous-développée qui demeure aussi païenne et archaïque que jamais. Non seulement la vie individuelle, mais aussi la somme des vies des individus d'un peuple prouve la vérité de cette affirmation. Les grands événements de notre monde, tels que l'homme les conçoit et les exécute, ne respirent pas l'esprit du christianisme

---

autre » ne pourrait jamais être le familier le plus intime de l'âme – ce qu'est précisément Dieu. En ce qui concerne l'image de Dieu, seules des expressions paradoxales ou antinomiques sont psychologiquement exactes.

mais bien davantage celui d'un paganisme sans fard. Cela provient d'une constitution psychique demeurée archaïque et qui n'a même pas été effleurée par le christianisme. Comme l'Église le suppose, non sans raison, le fait du *semel credidisse* (le fait d'avoir cru une fois) laisse certaines traces. Cependant, on ne retrouve rien de ces traces dans le déroulement des événements. La civilisation chrétienne s'est révélée creuse à un degré terrifiant : elle n'est qu'un vernis extérieur ; l'homme intérieur est resté à l'écart et, par conséquent, inchangé. L'état de son âme ne correspond pas à la croyance qu'il professe. Le développement du chrétien en son âme n'est pas allé de pair avec son évolution extérieure. Extérieurement, tout est bien là, en images et en mots, dans l'Église et dans la Bible. *Mais tout cela fait défaut au-dedans*. À l'intérieur, ce sont les dieux archaïques qui règnent plus que jamais, c'est-à-dire que, du fait du manque de culture de l'âme, ce qui correspond intérieurement à l'image extérieure de Dieu est resté en jachère et, par conséquent, dans le paganisme. L'éducation chrétienne a fait tout ce qui était humainement possible, mais cela n'a pas *suffi*. Trop peu d'êtres ont vécu l'image divine comme la propriété la plus intime de leur âme. Pour la plupart, les hommes n'ont rencontré le Christ que de l'extérieur et jamais par l'intérieur de leur âme ; c'est pourquoi il règne dans celle-ci le paganisme le plus sombre qui, tantôt avec une évidence indéniable, tantôt sous un déguisement par trop usé, inonde le monde civilisé réputé chrétien.

- 13 Avec les méthodes utilisées jusqu'à présent, on n'est pas parvenu à christianiser l'âme au point que les exigences les plus élémentaires de l'éthique chrétienne aient pu exercer quelque influence décisive sur les préoccupations et les démarches principales de l'Européen chrétien. Certes, la mission chrétienne prêche l'Évangile aux païens pauvres et nus ; mais les païens intérieurs qui peuplent l'Europe

n'ont encore rien perçu du christianisme. Ce dernier doit forcément recommencer par le commencement s'il veut satisfaire à sa haute tâche éducative. Aussi longtemps que la religion n'est que croyance et forme extérieure, et que la fonction religieuse n'est pas une expérience de l'âme de chacun, rien d'essentiel ne s'est produit. Il reste encore à comprendre que le *mysterium magnum* (grand mystère) n'est pas seulement une réalité en soi, mais qu'il est aussi et avant tout enraciné dans l'âme humaine. Quand bien même il serait un théologien des plus doctes, celui qui ne sait pas cela par expérience personnelle n'a pas la moindre idée de ce qu'est la religion, et encore moins de ce qu'est l'éducation des hommes.

- 14 Mais quand je démontre que l'âme possède naturellement une fonction religieuse<sup>9</sup>, quand je demande que la tâche principale de toute éducation (de l'adulte) soit de faire passer l'archétype de l'image divine, ou ses émanations et ses effets, dans la conscience, ce sont précisément les théologiens qui s'émeuvent et m'accusent de « psychologisme ». Or, si ce n'était pas un fait de notre expérience que les valeurs suprêmes résident dans l'âme (indépendamment de l'ἀντίμιμον πνεῦμα, l'esprit qui contrefait, qui s'y trouve aussi), la psychologie ne m'intéresserait pas le moins du monde car l'âme ne serait alors qu'une misérable fumée. Je sais, cependant, par une expérience cent fois répétée, qu'il n'en est rien, que l'âme recèle, au contraire, la contrepartie de tout ce que le dogme a formulé, et bien davantage encore, ce qui l'habilite justement à être l'œil auquel il est donné de contempler la lumière. Or cela demande d'elle une étendue sans limites et une profondeur insondable. J'ai été accusé de « déification de l'âme » : *Ce n'est pas moi, c'est Dieu lui-même qui l'a déifiée !* Ce n'est

---

9. Tertullien, 338 : « *Anima naturaliter christiana.* » (L'âme est naturellement chrétienne.)

pas moi qui ai attribué une fonction religieuse à l'âme ; j'ai simplement produit les faits qui prouvent que l'âme est *naturaliter religiosa* (naturellement religieuse), c'est-à-dire qu'elle possède une fonction religieuse. Cette fonction, je ne l'ai ni inventée ni introduite dans l'âme par un artifice d'interprétation : elle se produit d'elle-même sans y être poussée par quelque opinion ou suggestion que ce soit. Par un égarement rien moins que tragique, ces théologiens ne se rendent pas compte que la question n'est nullement de prouver l'existence de la lumière, mais qu'elle consiste en ce que des aveugles ignorent que leurs yeux pourraient voir quelque chose. Il serait grand temps que l'on réalise qu'il ne sert à rien de faire l'éloge de la lumière et de la prêcher quand personne ne peut la voir. Il serait bien plus nécessaire d'apprendre à l'homme l'art de voir, car il est évident que beaucoup trop d'êtres sont incapables d'établir un quelconque rapport entre les figures sacrées, d'une part, et les contenus de leur propre psyché, d'autre part ; ils ne peuvent voir à quel point les images correspondantes sommeillent dans leur propre inconscient. Afin de faciliter cette vision intérieure, nous devons d'abord dégager le chemin de la faculté de voir. Comment on pourrait réaliser cela sans psychologie, c'est-à-dire sans établir de contact avec la psyché, voilà, je dois l'avouer en toute franchise, qui dépasse ma compréhension<sup>10</sup> !

- 15 Il y a un autre malentendu, tout aussi gros de conséquences, qui consiste à soupçonner la psychologie de vouloir propager une doctrine nouvelle et peut-être même hérétique. Quand on enseigne progressivement l'art de voir à un individu jusque-là aveugle, on ne saurait s'attendre à ce qu'il découvre immédiatement de nouvelles vérités avec l'œil perçant de l'aigle. Il faut déjà s'estimer heureux s'il

---

10. Comme il n'est question ici que d'efforts humains, je fais abstraction des actes de grâce, qui échappent au contrôle de l'homme.

discerne tant soit peu quelque chose et comprend dans une certaine mesure ce qu'il voit. La psychologie s'occupe de l'acte de voir et non pas de la construction de nouvelles vérités religieuses, alors même que les doctrines déjà existantes n'ont encore été ni perçues ni comprises. En matière de religion, il est bien connu qu'on ne peut rien comprendre dont on n'ait pas fait d'abord l'expérience intérieure, car c'est dans l'expérience intérieure que la relation entre l'âme et le signe ou la profession de foi extérieure se révèle pour la première fois comme une affinité ou une correspondance semblable à celle de *sponsus* et de *sponsa* (époux et épouse). C'est pourquoi quand je dis, en tant que psychologue, que Dieu est un archétype, j'entends par là le type dans l'âme. Le mot « type », on le sait, vient de *τύπος*, coup, empreinte. Ainsi, le mot « archétype » présuppose déjà un « empreignant ». La psychologie, en tant que science de l'âme, se doit de se limiter à son objet et de se défendre d'outrepasser ses frontières par des affirmations métaphysiques ou autres professions de foi. Si elle postulait un Dieu, ne serait-ce que comme cause hypothétique, elle présupposerait implicitement du même coup la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu, en quoi elle sortirait de façon absolument illégitime de sa compétence. La science ne peut être que la science ; il n'y a pas de professions de foi « scientifiques » – et autres *contradictiones in adjecto* (contradictions dans les termes). Nous ne savons tout simplement pas d'où il faudrait faire découler l'archétype en dernière analyse, de même que nous ignorons tout de l'origine de l'âme. La compétence de la psychologie en tant que science empirique ne saurait aller plus loin qu'établir, sur la base de recherches comparatives, si, par exemple, le « type » (l'empreinte) trouvé dans l'âme peut ou ne peut pas être appelé à bon droit « image de Dieu ». Ce qui n'affirme strictement rien, ni positivement ni négativement, quant à l'existence possible

de Dieu, pas plus que l'archétype du « héros » ne stipule l'existence d'un héros.

- 16 Si mes recherches psychologiques démontrent l'existence de certains types psychiques et leur analogie avec des représentations religieuses connues, elles ouvrent alors la possibilité d'un abord des contenus dont on peut faire l'expérience et qui, manifestement et indéniablement, constituent la base empiriquement constatable de l'expérience religieuse. Le croyant est libre d'accepter l'explication métaphysique de son choix en ce qui concerne l'origine de ces images ; l'intellect, lui, ne le peut pas car il doit s'en tenir strictement au principe de l'explication scientifique et éviter de s'aventurer au-delà des possibilités de la connaissance. Nul ne peut empêcher la foi d'accepter Dieu, le Purusha, l'Âtman ou le Tao comme cause première, supprimant ainsi, dans sa totalité, la dernière insatisfaction des hommes. Mais la science s'applique assidûment à ses travaux ; elle ne prend pas le ciel d'assaut, tel un Titan ; si d'aventure elle se laisse entraîner à pareille extravagance, elle scie du même coup la branche sur laquelle elle est assise.
- 17 De fait, la connaissance et l'expérience de la présence de ces images intérieures ouvrent, aussi bien pour la raison que pour le sentiment, une voie vers ces autres images, celles que les doctrines religieuses donnent à considérer aux hommes. La psychologie accomplit ainsi le contraire de ce qu'on lui reproche : elle donne la possibilité d'une meilleure compréhension des choses telles qu'elles sont, elle ouvre les yeux sur la richesse de signification des dogmes et, bien loin de détruire quoi que ce soit, elle offre de nouveaux habitants à une maison vide. Je peux confirmer, par une expérience souvent répétée, que de nombreux êtres, qui, dans toutes les confessions, s'étaient détournés de leur foi ou avaient versé dans l'indifférence, ont découvert une nouvelle approche des vérités de leur enfance ; les catholiques n'étaient pas les moins nombreux

parmi eux. Même un parsi retrouva le chemin du temple du feu zoroastrien, ce qu'on voudra bien retenir en faveur de l'objectivité de mon point de vue.

18 Mais c'est précisément cette objectivité qu'on reproche le plus à ma psychologie : elle ne choisit pas entre telle ou telle doctrine religieuse. Sans préjuger en rien de mes convictions subjectives, j'aimerais poser cette question : ne peut-on imaginer que lorsque quelqu'un refuse de s'ériger en *arbiter mundi* (arbitre du monde) et, renonçant délibérément à cette subjectivité, fait sienne, par exemple, l'opinion que Dieu s'est exprimé en maintes langues et est apparu sous de multiples formes, et que toutes ces expressions sont vraies – ne peut-on imaginer, dis-je, qu'il s'agit là aussi d'un choix, d'une décision ? L'objection, soulevée en particulier par les chrétiens, selon laquelle il est impossible que les expressions les plus contradictoires soient toutes vraies, les expose immédiatement à ce qu'on se permette de leur répliquer poliment : Est-ce que un égale trois ? Comment trois peuvent-ils être un ? Comment est-ce qu'une mère peut être vierge ? et ainsi de suite. N'a-t-on pas encore remarqué que toutes les formules religieuses regorgent de contradictions logiques et d'affirmations qui sont impossibles dans leur principe, et que c'est précisément ce qui constitue en fait l'essence des affirmations religieuses ? Nous pouvons invoquer ici le témoignage de Tertullien : « *Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit ; certum est, quia impossibile est.* » (Et le fils de Dieu est mort, chose parfaitement croyable parce qu'elle est absurde. Et, ayant été enseveli, il ressuscita ; chose certaine parce qu'elle est impossible.) Quand le christianisme invite à croire en de telles contradictions, il ne saurait rejeter, à ce qu'il me semble, ceux qui attachent de la valeur à quelques paradoxes de plus. Le paradoxe, aussi étrange que cela paraisse, est un de nos biens spirituels suprêmes, alors que l'uniformité de

signification est un signe de faiblesse. C'est pourquoi une religion s'appauvrit intérieurement quand ses paradoxes s'amenuisent ou se perdent, tandis que leur multiplication l'enrichit, car seul le paradoxe se montre capable d'embrasser, ne fût-ce qu'approximativement, la plénitude de la vie. Ce qui est sans ambiguïté et sans contradiction ne saisit qu'un côté des choses et, par conséquent, est incapable d'exprimer l'insaisissable et l'indicible.

- 19 N'importe qui ne possède pas la force d'esprit d'un Tertullien. Il est évident qu'il pouvait non seulement supporter le paradoxe, mais qu'en fait ce dernier lui procurait la certitude religieuse la plus grande. Cependant, le nombre écrasant des esprits faibles rend le paradoxe dangereux ; tant qu'il n'est pas remarqué et reste considéré comme une évidence, un aspect habituel de la vie, il demeure inoffensif. Mais qu'un esprit insuffisamment développé (qui, on le sait, se prend toujours on ne peut plus au sérieux) ait l'idée de prendre l'aspect paradoxal d'une profession de foi comme objet de sa réflexion, aussi sérieuse qu'impuissante, et on ne tarde pas à le voir éclater d'un rire iconoclaste et indiquer du doigt l'ineptie manifeste du mystère. Depuis l'ère des lumières, les choses se sont rapidement dégradées car, quand cet entendement borné, ne supportant aucun paradoxe, est éveillé, aucun prêche ne peut plus l'arrêter. On a donc une nouvelle tâche à remplir : amener petit à petit cet esprit encore sous-développé à un niveau supérieur et accroître le nombre de ceux qui sont capables d'avoir au moins une intuition de l'ampleur d'une vérité paradoxale. Si cela se révèle impossible, on pourra considérer l'accès spirituel au christianisme comme quasiment bloqué. On ne comprend tout simplement plus ce que les paradoxes du dogme peuvent vouloir dire ; et plus on les aborde de l'extérieur, plus on se heurte à leur forme irrationnelle, jusqu'à ce qu'ils apparaissent finalement totalement périmés, reliques curieuses du passé. Celui qui subit

ces développements ne peut évaluer l'étendue de la perte spirituelle qu'ils entraînent, parce qu'il n'a jamais vécu les images sacrées comme son bien personnel intime et qu'il n'a jamais réalisé leur affinité avec sa propre structure psychique. Mais c'est précisément cette connaissance indispensable que la psychologie de l'inconscient peut lui donner, et l'objectivité scientifique de cette discipline est bien alors de la plus grande valeur. Si la psychologie était liée à une confession quelconque, elle ne pourrait ni ne devrait plus accorder à l'inconscient du sujet la liberté d'action qui est la condition indispensable à l'émergence des archétypes. C'est précisément la spontanéité des contenus archétypiques qui est convaincante, tandis qu'une intervention prévenue interdit toute expérience libre de préjugés. Si le théologien croit vraiment, d'une part, à la toute-puissance de Dieu et, d'autre part, à la validité des dogmes, pourquoi alors n'admet-il pas en toute confiance que la psyché, elle aussi, exprime Dieu ? Pourquoi cette peur de la psychologie ? Ou alors, en contradiction totale avec les dogmes, l'âme doit-elle passer pour l'enfer, des profondeurs duquel ne s'expriment que des démons ? Mais même si tel était réellement le cas, cela n'en serait pas moins convaincant pour autant car, nous le savons, la perception horrifiée de la réalité du mal a opéré pour le moins autant de conversions que l'expérience vivante du bien.

- 20 Les archétypes de l'inconscient sont des correspondances empiriquement démontrables des dogmes religieux. Dans le langage herméneutique de ses Pères, l'Église possède un riche trésor d'analogies avec les productions individuelles spontanées qu'on rencontre en psychologie. Ce que l'inconscient exprime n'est ni humeur arbitraire ni opinion gratuite, mais un devenir ou un état comme celui de n'importe quel être naturel. Il est bien évident que les expressions par lesquelles l'inconscient se manifeste

sont naturelles et non pas formulées dogmatiquement ; elles sont comparables en cela à l'allégorique patristique qui embrasse la nature dans toute son ampleur dans ses amplifications. S'il s'y trouve des allégories surprenantes du Christ, on en rencontre de semblables dans la psychologie de l'inconscient. La différence vient cependant de ce que l'allégorie patristique *ad Christum spectat* (se rapporte au Christ), alors que l'archétype psychique est simplement lui-même et peut, par conséquent, être interprété selon l'époque, le lieu et le milieu. En Occident, l'archétype est meublé par l'image dogmatique du Christ ; en Orient, par le Purusha, l'Âtman, l'Hiranyagarbha, le Bouddha, etc. La perspective religieuse insiste naturellement sur le sceau qui imprime l'empreinte, alors que la psychologie, comme science, fait porter l'accent sur la seule chose qui lui soit accessible, le *typos*, l'empreinte. Le point de vue religieux conçoit le type comme un effet du sceau ; le point de vue scientifique, par contre, voit dans le type le symbole d'un contenu qui lui demeure inconnu et incompréhensible. Mais, comme le type est chaque fois plus imprécis et plus varié que l'expression correspondante postulée par la religion, la psychologie se voit obligée, par son matériel empirique, d'exprimer le type par un terme qui ne soit lié ni à l'époque, ni au lieu, ni au milieu. Si, par exemple, le type correspondait jusque dans le moindre détail avec la figure dogmatique du Christ et ne contenait aucune déterminante allant au-delà, il faudrait le considérer alors à tout le moins comme une copie fidèle de la figure dogmatique et le nommer en conséquence. Le type coïnciderait alors avec le Christ. Cependant, l'expérience montre que tel n'est pas le cas, car l'inconscient, de même que les allégories des Pères de l'Église, révèle encore de nombreux traits qui ne sont pas contenus explicitement dans la formule dogmatique ; c'est-à-dire que, par exemple, des figures non chrétiennes

comme celles mentionnées précédemment sont incluses dans le type. Mais elles non plus ne répondent pas au caractère indéterminé de l'archétype. Il est absolument inconcevable qu'il puisse exister une figure *définie* quelconque capable d'exprimer *l'indéfini* de l'archétype. C'est pourquoi je me suis vu forcé de donner à l'archétype correspondant le nom psychologique de « soi » – concept assez précis, d'une part, pour exprimer l'essence de la totalité humaine et assez imprécis, d'autre part, pour communiquer aussi le caractère indescriptible et indéterminable de la totalité. Ces qualités paradoxales du concept du soi sont conformes au fait que la totalité se compose de l'homme conscient, d'une part, et de l'homme inconscient, d'autre part. Or, on ne saurait définir ce dernier ou en préciser les limites. C'est pourquoi, dans son acception scientifique, le terme de « soi » ne se réfère ni au Christ ni au Bouddha, mais à l'ensemble des figures correspondantes, chacune d'elles étant un « *symbole du soi* ». Ce mode d'expression procède d'une nécessité méthodologique de la psychologie scientifique et n'implique en aucune manière un préjugé transcendantal. Au contraire, comme je l'ai signalé ci-dessus, ce point de vue objectif permet aux uns d'opter pour la figure du Christ, à d'autres pour le Bouddha, etc. Quiconque s'irrite de cette objectivité voudra bien se rappeler que, sans elle, toute science est impossible. En refusant à la psychologie le droit à l'objectivité, il tente de façon bien inactuelle d'étouffer une science. Même si une tentative aussi insensée devait réussir, son seul résultat serait d'augmenter encore le divorce déjà catastrophique entre l'esprit séculier, d'une part, l'Église et la religion, d'autre part.

- 21 Qu'une science se concentre plus ou moins exclusivement sur son objet n'est pas seulement compréhensible, c'est une raison d'être absolue. Comme le concept du soi est d'un intérêt central pour la psychologie, la démarche

de cette dernière va naturellement dans un sens diamétralement opposé à celle de la théologie : pour la psychologie, les figures religieuses pointent vers le soi, alors que, pour la théologie, c'est le soi qui pointe vers sa représentation centrale à elle ; c'est-à-dire que, pour la théologie, le soi psychologique pourrait au mieux être compris comme une allégorie du Christ. Cette opposition est certes irritante mais, malheureusement, inévitable si l'on ne veut pas nier jusqu'au droit à l'existence de la psychologie ; c'est pourquoi je plaide pour la tolérance, qui n'est guère difficile pour la psychologie puisque, comme science, elle n'a aucune prétention totalitaire.

- 22 Le « symbole du Christ » est de la plus grande importance pour la psychologie, dans la mesure où il est peut-être, à côté de la figure du Bouddha, le symbole du soi le plus hautement développé et différencié. On peut le mesurer à l'ampleur et à la teneur de tout ce qui a été avancé sur le Christ et qui correspond, dans une mesure rarement atteinte, à la phénoménologie psychologique du soi, sans toutefois comprendre tous les aspects de cet archétype. L'ampleur inappréciable du soi peut être considérée comme un désavantage, comparée au contour précis d'une figure religieuse. Mais ce n'est point l'affaire de la science de porter des jugements de valeur. Le soi n'est pas seulement indéterminé, il renferme aussi en lui, paradoxalement, le caractère de la détermination et de l'unicité. C'est là, probablement, une des raisons pour lesquelles ce sont précisément les religions qui ont eu des personnages historiques pour fondateurs qui se sont étendues aux proportions du monde, comme le christianisme, le bouddhisme et l'islam. L'inclusion d'une personnalité humaine unique (en particulier quand elle est associée à l'indéfinissable nature divine) correspond précisément à l'individualité absolue du soi, archétype qui unit le momentané à l'éternel, et l'individuel à l'universel. Le soi est une union des contraires par

excellence et, en cela, il diffère essentiellement du symbole chrétien. L'androgynie du Christ est la concession la plus grande que l'Église ait faite au problème des contraires. L'opposition entre le clair et l'obscur, le bien et le mal, est restée à l'état de conflit ouvert, le Christ étant le bien absolu et son pendant, le diable, représentant le mal. Cette opposition constitue à proprement parler le problème universel, encore sans solution actuellement. Le soi est un paradoxe absolu dans la mesure où il représente à tout point de vue la thèse, l'antithèse en même temps que la synthèse. (Les références psychologiques qui confirment cette affirmation existent en abondance. Il m'est impossible de les citer ici *in extenso*. Je renvoie le connaisseur en cette matière à la symbolique du mandala.)

23 C'est pourquoi l'archétype, que l'exploration de l'inconscient rapproche du conscient, confronte l'individu avec les abîmes de contradiction de la nature humaine, et lui donne ainsi la possibilité de faire l'expérience tout à fait immédiate de la lumière et de l'obscurité, du Christ et du diable. Mais que l'on m'entende bien : il s'agit au mieux ou au pire de *rendre cette expérience possible* et non pas de *l'assurer*. Nos moyens humains ne nous permettent pas de provoquer à coup sûr de telles expériences car il y participe des facteurs que nous ne contrôlons pas. L'expérience vécue des contraires n'a strictement rien à voir avec la perspicacité intellectuelle ou la sensibilité. Elle relève davantage du destin. Une telle expérience prouvera, pour les uns, la vérité du Christ, pour les autres, la vérité du Bouddha, et cela jusqu'à la plus extrême évidence.

24 Or, sans l'expérience vécue des contraires, il ne saurait y avoir d'expérience de la totalité et, de ce fait, d'accès intérieur aux figures sacrées. C'est pour ce motif que le christianisme insiste à bon droit sur le caractère pécheur de l'homme et sur le péché originel, dans l'intention évidente d'ouvrir en chacun, au moins de l'extérieur, l'abîme de

l'ambivalence universelle. Toutefois, face à un esprit tant soit peu éveillé, cette méthode s'achoppe au fait qu'on ne croit tout simplement plus à cette doctrine et qu'on la tient en outre pour absurde. Un tel esprit ne voit justement les choses que sous un angle et s'arrête à la constatation de l'*ineptia mysterii* (absurdité du mystère). Il est très éloigné des antinomies de Tertullien : il ne pourrait même pas supporter la souffrance qu'entraîne une telle tension entre les contraires. On connaît des cas où les exercices rigoureux et certaines prédications missionnaires catholiques, ou une certaine éducation protestante flairant partout le péché, ont causé des dommages psychiques ne conduisant pas au royaume de Dieu, mais à la consultation médicale. Bien qu'une certaine pénétration du problème des contraires soit absolument indispensable, il n'en demeure pas moins que, dans la pratique, elle ne peut être supportée que par un petit nombre – fait qui n'a pas échappé à l'expérience des confesseurs. C'est ce qui a donné naissance à une réaction palliative sous la forme du probabilisme moral, critiqué si souvent et de divers côtés, qui vise à atténuer l'oppression par le péché<sup>11</sup>. Qu'on pense ce qu'on voudra

---

11. Zöckler (596, XVI, p. 67) le définit de la façon suivante : « D'une manière générale, on appelle probabilisme la façon de penser qui se contente de répondre aux questions scientifiques avec un degré plus ou moins élevé de probabilité. Le probabilisme moral, le seul à nous retenir ici, se réfère au principe suivant : dans les actes d'auto-détermination morale, il faut se conduire non pas en fonction de sa conscience, mais en fonction de ce qui est probablement juste, c'est-à-dire en fonction de ce qui est recommandé par telle ou telle doctrine ou autorité représentative. » Le jésuite probabiliste Escobar (mort en 1669) défend, par exemple, l'opinion suivante : lorsque la personne qui se confesse justifie son action en faisant appel à une opinion probable, le confesseur est alors tenu de lui donner l'absolution, même s'il ne partage pas cette conviction. Escobar cite une série d'autorités jésuites sur la question suivante : combien de fois dans sa vie est-on tenu d'aimer Dieu ? D'après l'une d'elles, il suffit d'aimer Dieu une

de ce phénomène, un fait n'en est pas moins certain : toutes autres choses mises à part, ce probabilisme porte en lui une bonne part d'humanité et de compréhension pour les faiblesses humaines, ce qui compense la tension insupportable des antinomies. Le psychologue n'a aucune peine à comprendre le paradoxe colossal que constituent l'insistance sur le péché originel, d'une part, et la concession du probabilisme, d'autre part : c'est la conséquence nécessaire de la problématique chrétienne des contraires que nous avons esquissée ci-dessus – le bien et le mal ne sont-ils pas plus proches l'un de l'autre que des jumeaux univitellins ! La réalité du mal et son incompatibilité avec le bien séparent les éléments contraires et conduisent irrévocablement à la crucifixion et à la mise en suspens de tout ce qui vit. Comme l'âme est naturellement chrétienne (*naturaliter christiana*), cette conséquence devrait se réaliser dans nos vies aussi infailliblement qu'elle le fit dans celle de Jésus ; nous devrions tous être « crucifiés avec le Christ », c'est-à-dire suspendus dans une souffrance morale qui correspondrait à la véritable crucifixion. Pratiquement, ce n'est possible que jusqu'à un certain point et, cela mis à part, c'est tellement intolérable et contraire à la vie qu'un être humain ordinaire ne peut se permettre de tomber en pareil état que de temps en temps, en fait le plus rarement possible car, face à une telle souffrance, comment pourrait-il demeurer ordinaire ! C'est pourquoi une attitude plus ou moins probabiliste à l'égard du problème du mal

---

fois peu avant la mort ; d'après une autre, une fois par an ou une fois tous les trois ou quatre ans. Escobar lui-même arrive à la conclusion qu'il suffit d'aimer Dieu une fois lors du premier éveil de la raison, puis une fois tous les cinq ans et une dernière fois à l'heure de la mort. Selon lui, le grand nombre et la diversité des doctrines morales sont une preuve essentielle de la bienveillante providence divine « parce que, de la sorte, le joug du Christ devient si léger » (596, XVI, p. 68). Cf. aussi Harnack, 432, III, p. 748 sq.

est inévitable. Et ainsi, la vérité du soi, cette union inimaginable du bien et du mal, apparaît concrètement dans le fait paradoxal que le péché est certes ce qu'il y a de plus lourd et de plus pernicieux, mais qu'il n'est tout de même pas si lourd qu'on ne puisse s'en délivrer dans une perspective probabiliste. Cette dernière n'est d'ailleurs pas nécessairement le produit d'une laxité ou d'une légèreté d'esprit, mais bien plutôt une nécessité pratique de la vie. La confession procède comme la vie elle-même, qui lutte avec succès contre le danger de sombrer dans une opposition inconciliable. Il n'en demeure pas moins que, face à cela, le conflit se prolonge *expressis verbis*, ce qui correspond à nouveau au caractère antinomique du soi, qui est lui-même conflit et unité tout à la fois.

- 25 Le christianisme a transformé l'antinomie du bien et du mal en un problème universel et, en formulant dogmatiquement le conflit, il l'a élevé au rang de principe absolu. Le chrétien est jeté dans ce conflit encore non résolu tout à la fois en tant que protagoniste du bien et qu'acteur participant au drame du monde. Si on la comprend dans son sens le plus profond, cette imitation du Christ implique une souffrance qui est tout à fait intolérable à la plus grande partie des hommes. Par conséquent, l'imitation du Christ est peu pratiquée, ou ne l'est même pas du tout, si bien que, dans sa fonction pastorale, l'Église se voit même obligée d'« alléger le joug du Christ ». Cela implique une réduction considérable de la violence et de la rigueur du conflit et entraîne, *en pratique, un relativisme du bien et du mal*. Le bien devient synonyme d'imitation inconditionnelle du Christ, et le mal, d'obstacle à celle-ci. C'est avant tout la faiblesse morale et l'inertie de l'homme qui contrarient le plus l'imitation du Christ, et ce sont précisément ces éléments que le probabilisme considère avec une compréhension pratique qui peut bien, parfois, correspondre davantage aux vertus chrétiennes de tolérance, de clémence

et d'amour du prochain que l'attitude de ceux qui ne voient que laxité dans le probabilisme. Bien qu'il faille reconnaître un certain nombre des principales vertus chrétiennes à la tendance probabiliste, il ne faut cependant pas négliger le fait qu'elle empêche la souffrance et l'imitation du Christ, privant ainsi la lutte du bien contre le mal de son acuité en l'adoucissant jusqu'à la rendre supportable. Ce fait permet le rapprochement avec l'archétype psychique du soi, au sein duquel ces opposés semblent être aussi réunis et cela, je l'ai déjà signalé, contrairement à ce qu'on trouve dans la symbolique chrétienne, laquelle laisse le conflit ouvert. Pour cette symbolique, une « faille » parcourt le monde : la lumière lutte contre les ténèbres, et le supérieur contre l'inférieur. Ces « deux » ne sont pas un, comme dans l'archétype psychique. Bien que le dogme abhorre l'idée que les deux soient un, la pratique religieuse n'en rend pas moins possible, comme nous l'avons vu, l'application approximative du symbole psychologique naturel, c'est-à-dire du soi unifié en lui-même. Par ailleurs, le dogme insiste sur le fait que les trois sont un, mais se refuse à ce que les quatre forment l'unité. On sait que, depuis toujours, les chiffres impairs sont masculins, et les chiffres pairs féminins, et ce non seulement ici, en Occident, mais aussi en Chine. De ce fait, la Trinité est une divinité expressément masculine, à laquelle l'androgynie du Christ, la position particulière et l'élévation de la mère de Dieu n'apportent pas de véritable contrepoids.

- 25 Cette constatation, qui peut paraître quelque peu singulière au lecteur, nous amène à un axiome central de l'alchimie, à savoir un aphorisme de Marie la Prophétesse<sup>12</sup> : « L'un devient deux, deux devient trois, et du troisième naît l'un comme quatrième. » Comme le lecteur l'a déjà vu par le titre du livre, ce travail a pris pour objet la signification

---

12. [Cf. al. 209. – N. d. T.]

psychologique de l'alchimie, donc un problème qui, à de très rares exceptions près, a échappé jusqu'à présent à la recherche scientifique. Pendant longtemps, la science ne s'est préoccupée que de la place de l'alchimie dans l'histoire de la chimie et ne s'est pas le moins du monde intéressée à son rôle dans l'histoire de la philosophie et de la religion. L'importance de l'alchimie dans l'histoire du développement de la chimie est évidente. Par contre, sa signification pour l'histoire de l'esprit humain est encore si peu connue qu'il est presque impossible d'indiquer en peu de mots en quoi elle consiste. C'est pourquoi je me suis efforcé, dans cette introduction, de situer les problèmes psychologiques et religieux qui servent de contexte au thème alchimique. Car l'alchimie constitue comme un courant souterrain accompagnant le christianisme qui, lui, règne à la surface. À l'égard de ce dernier, elle se comporte comme un rêve par rapport à la conscience et, de même que le rêve compense les conflits du conscient, l'alchimie s'efforce de combler les lacunes que laisse subsister la tension régnant entre les contraires dans le christianisme. L'axiome de Marie la Prophétesse cité plus haut en est probablement l'expression la plus pertinente ; on le retrouve, tel un *leitmotiv*, tout au long des dix-sept siècles que vécut l'alchimie. Dans cet aphorisme, entre les chiffres impairs de la dogmatique chrétienne s'insèrent les chiffres pairs qui signifient le féminin, la terre, le monde souterrain, le mal lui-même. Ces derniers sont personnifiés par le *serpens mercurii* (serpent mercuriel), le dragon qui se crée et se détruit lui-même, et qui représente la *prima materia* (matière originelle). Cette conception fondamentale de l'alchimie renvoie au *tehōm* (tohu-bohu) (Genèse 1 : 2), à Tiamat aux attributs de dragon et, par là, au monde matriarcal originel qui, dans la théomachie du mythe de Marduk, a été vaincu par le monde pater-

nel<sup>13</sup>. L'évolution de la conscience vers l'aspect masculin, d'une telle importance pour l'histoire du monde, est tout d'abord compensée par l'aspect chthonien et féminin de l'inconscient. Dans certaines religions préchrétiennes déjà, on voit apparaître une différenciation du principe masculin sous la forme d'une spécification père-fils, transformation qui atteint à sa plus haute signification dans le christianisme. Si l'inconscient était simplement complémentaire, il aurait accompagné cette métamorphose de la conscience en mettant en relief la mère et la fille, et il aurait pu trouver toute la matière nécessaire dans le mythe de Déméter et de Perséphone. Mais, comme le montre l'alchimie, il a préféré le type Cybèle-Attis sous la forme *prima materia – filius macrocosmi* (fils du macrocosme), témoignant par là qu'il n'était pas complémentaire mais compensateur<sup>14</sup>. Cela met en évidence le fait que l'inconscient n'agit pas simplement en opposition au conscient, mais qu'il se comporte plutôt comme un partenaire ou un adversaire, modifiant plus ou moins l'attitude de la conscience. Ce n'est pas une image complémentaire de fille que le type du fils suscite de l'inconscient « chthonien », mais également un fils. Selon toutes apparences, ce fait remarquable semble bien être lié à l'incarnation du dieu purement spirituel dans la

---

13. Le lecteur trouvera une description de ces motifs mythiques dans Lang, 506. La critique philologique aura malheureusement beaucoup de réserves à formuler à l'adresse de cet ouvrage. Il est toutefois digne d'être signalé en raison de sa tendance gnostique. [Notons brièvement que Tiamat est un monstre marin originel babylonien que le dieu Marduk vaincra et dont seront faits les cieux et la terre. L'interprétation de ce combat comme étant la lutte entre les mondes matriarcal et patriarcal est extrêmement discutable. – Quant au parallèle *tehôm* – Tiamat, il se base sur la théorie, controversée, selon laquelle les deux termes auraient la même étymologie. – *N. d. T.*]

14. [Rappelons que Perséphone est la fille de Déméter, alors qu'Attis est le berger dont Cybèle s'était éprise. – *N. d. T.*]

nature humaine terrestre, incarnation rendue possible par la génération du Saint-Esprit dans l'utérus de la *Beata Virgo* (Vierge Bienheureuse). Ainsi, le supérieur, le spirituel, le masculin, se penche vers l'inférieur, le terrestre, le féminin, et, par conséquent, *venant au-devant du masculin*, la mère, qui a précédé le monde paternel, crée un fils au moyen de l'esprit humain (de la « philosophie », c'est-à-dire de l'alchimie), non pas l'antithèse du Christ, mais plutôt son pendant chthonien ; non pas un homme-dieu, mais un être fabuleux conforme à la nature de la mère originelle. Et, de même que le fils supérieur a pour tâche le salut de l'homme (du microcosme), le fils inférieur a la signification d'un *salvator macrocosmi* (sauveur du macrocosme).

27 Voici donc, en raccourci, le déroulement dramatique qui a eu lieu dans les profondeurs obscures de l'alchimie. Il est superflu de remarquer que ces deux fils n'ont jamais été unifiés, si ce n'est peut-être dans l'esprit et dans l'expérience la plus intime de quelques rares alchimistes particulièrement doués. Mais il n'est pas bien difficile de distinguer le « but » d'un tel déroulement : l'incarnation de Dieu ayant l'apparence d'un rapprochement du principe masculin du monde paternel avec le principe féminin du monde maternel, cela incitait ce dernier à se rapprocher à son tour du monde paternel. Tout ce processus représentait manifestement une tentative de jeter un pont par-dessus le fossé séparant les deux mondes, dans un effort pour compenser l'état de conflit ouvert existant entre eux.

28 Que le lecteur veuille bien ne pas se scandaliser si ma description sonne comme un mythe gnostique : nous nous mouvons précisément ici dans les régions psychologiques où la gnose a plongé ses racines. Ce qu'exprime le symbole chrétien est gnose, et la compensation de l'inconscient l'est dès lors *a fortiori*. Le mythogème est la langue véritablement originale de ces processus psychiques et nulle formule intellectuelle ne peut atteindre, même de très loin, à la

plénitude et à la force d'expression de l'image mythique. Ces processus révèlent des images originelles qu'un langage imagé est le mieux à même d'exprimer avec justesse et pertinence.

29 Le processus décrit ici présente tous les traits caractéristiques d'une compensation psychologique. On le sait, le masque de l'inconscient n'est pas rigide mais reflète le visage qu'on tourne vers lui. L'hostilité à son égard lui confère un aspect menaçant, la bienveillance envers lui adoucit ses traits. Il ne s'agit point là d'une simple réflexion optique, mais d'une réponse autonome qui révèle la nature indépendante de ce qui répond. Ainsi, le *filius philosophorum* (fils des philosophes) n'est nullement un simple reflet du fils de Dieu dans une matière inadéquate ; ce fils de Tiamat porte, au contraire, les traits de la forme maternelle originelle. Bien qu'il soit expressément hermaphrodite, il n'en a pas moins un nom masculin et trahit ainsi la tendance au compromis du monde souterrain chthonien, rejeté par l'esprit et identifié de façon absolue avec le mal : il est indéniablement une concession au spirituel et au masculin, quoiqu'il porte en lui la lourdeur de la terre et le caractère fabuleux des êtres animaux originels.

30 Cette réponse du monde maternel montre que l'abîme le séparant du monde paternel n'est pas insurmontable, parce que l'inconscient renferme le germe de l'unité des deux. L'essence de la conscience est la différenciation ; pour réaliser l'état conscient, elle doit séparer les contraires les uns des autres et cela *contra naturam* (contre nature). Dans la nature, les contraires se cherchent – « les extrêmes se touchent » – et il en va de même dans l'inconscient, en particulier dans l'archétype de l'unité, le soi. Dans ce dernier, comme au sein de la divinité, l'opposition des contraires est suspendue. Mais, dès que l'inconscient se manifeste, leur scission commence, comme lors de la création, car toute prise de conscience est un acte créateur et

c'est de cette expérience psychologique que dérivent les symboles cosmogoniques les plus divers.

- 31 L'alchimie se préoccupe principalement du germe de l'unité qui est caché dans le chaos de Tiamat et qui constitue le pendant à l'unité de la divinité. Comme celle-ci, il a un caractère trinitaire dans l'alchimie ayant subi des influences chrétiennes, et triadique dans l'alchimie païenne. D'après d'autres témoignages, ce germe correspond à l'unité des quatre éléments et constitue ainsi une quaternité. La majorité écrasante des constatations psychologiques modernes parle en faveur de cette dernière conception. Les quelques cas que j'ai observés et qui produisaient le nombre trois étaient caractérisés par une déficience systématique dans la conscience, à savoir par l'inconscience de la fonction dite « inférieure ». Le nombre trois n'est certainement pas une expression naturelle de la totalité puisque quatre représente le nombre minimal des déterminantes d'un jugement total. Il faut toutefois souligner qu'à côté de la tendance qui porte clairement l'alchimie (comme aussi l'inconscient) vers la quaternité une certaine instabilité entre le trois et le quatre est toujours apparente. Dans l'axiome de Marie la Prophétesse déjà, la quaternité est voilée et indistincte. L'alchimie connaît aussi bien quatre que trois *regimina* (procédés), quatre que trois couleurs. Il existe toujours quatre éléments, mais trois d'entre eux sont souvent réunis alors que le quatrième occupe une position à part : il s'agit tantôt de la terre, tantôt du feu. Le Mercurius<sup>15</sup> est certes *quadratus* (quater-

---

15. [Dans les ouvrages alchimiques, le terme « *Mercurius* » possède de nombreuses significations ; il désigne non seulement le mercure, élément chimique [le vif-argent], le dieu Mercure [Hermès] et la planète Mercure – mais aussi et surtout la « substance transformante » secrète, qui est en même temps l'« esprit » demeurant en toute créature vivante. Ces différentes significations apparaîtront plus clairement dans le cours de l'ouvrage. Il aurait été trompeur d'utiliser le français « Mercure » ou

naire), mais il est aussi un serpent tricéphale, ou même tout simplement une triunité. Cette instabilité indique qu'on est en présence d'un caractère double, c'est-à-dire que les représentations centrales sont aussi bien quaternaires que ternaires. Le psychologue ne peut éviter de mentionner le fait que la psychologie de l'inconscient témoigne d'une perplexité analogue. La fonction la moins différenciée, dite fonction inférieure, est tellement contaminée par l'inconscient collectif que, lors de sa prise de conscience, elle apporte aussi avec elle, entre autres, l'archétype du soi, τὸ ἔν τέταρτον (l'un qui naît comme quatrième) comme dit Marie. Quatre a la signification du féminin, du maternel, du physique, et trois, du masculin, du paternel, du spirituel. L'instabilité entre quatre et trois représente donc quelque chose comme un balancement entre le spirituel et le physique : un exemple frappant de ce que toute vérité humaine n'est qu'une avant-dernière vérité.

★

32 J'ai commencé cette introduction en partant de la totalité de l'homme comme représentant le but auquel mène, en dernière analyse, le développement psychique ayant lieu durant le processus psychothérapeutique. Cette question est indissolublement liée à des présuppositions philosophiques et religieuses. Même si le patient, comme c'est fréquemment le cas, se croit dépourvu de préjugés à ce point de vue, il n'en demeure pas moins que le

---

« mercure » car il y a de nombreux textes où ni l'un ni l'autre de ces termes ne pourraient exprimer la richesse des implications contenues dans « *Mercurius* ». C'est pourquoi il a été décidé de garder le latin « *Mercurius* », comme dans l'édition allemande de ce livre, en l'orthographiant avec majuscule (puisque'il est personnifié) mais en le faisant précéder de l'article, puisque'il s'agit aussi d'une substance. – N. d. T. d'après une note de l'auteur pour l'édition anglaise.]

fondement même de sa pensée, de son mode de vie, de sa morale et de sa langue est conditionné historiquement jusque dans les détails, ce dont il reste souvent inconscient par manque de culture ou d'autocritique. L'analyse de sa situation conduit donc tôt ou tard à une mise en lumière de ses présuppositions spirituelles fondamentales, allant bien au-delà des déterminantes personnelles ; c'est à ce moment qu'apparaissent les problèmes que j'ai essayé d'esquisser dans les pages qui précèdent. Cette phase du processus est marquée par la production des symboles d'unité, appelés mandalas, qui apparaissent soit dans les rêves soit sous forme d'impressions visuelles imagées, et qui sont souvent des compensations on ne peut plus claires des contradictions et des conflits de la situation consciente. Il serait probablement faux de prétendre que la responsabilité de cette situation incombe au fait que la « faille<sup>16</sup> » reste ouverte dans l'ordonnance chrétienne du monde – dans la mesure où il serait facile de montrer que la symbolique chrétienne guérit cette même blessure, ou s'efforce de la guérir. Il serait sans doute plus correct de comprendre le fait que le conflit reste ouvert comme un symptôme de la situation psychique de l'Occidental, et de regretter son incapacité à s'assimiler toute l'ampleur du symbole chrétien. En tant que médecin, je ne peux poser aucune exigence au patient à ce propos et les moyens de grâce de l'Église me font également défaut. Il ne me reste donc plus qu'à suivre le seul chemin qui me soit possible : faire prendre conscience des images archétypiques qui, en un certain sens, correspondent aux représentations dogmatiques. En outre, je dois laisser mon patient libre de décider en fonction de ses présuppositions, de sa maturité mentale et spirituelle, de sa formation, de son origine et de son tempérament, dans la mesure où tout cela est

---

16. Przywara, 539, I, p. 71 sq.

possible sans conflit sérieux. En tant que médecin, ma tâche est d'aider le patient à affronter la vie. Je ne peux me permettre de juger ses décisions ultimes car je sais par expérience que toute contrainte – de l'insinuation la plus légère à la suggestion, en passant par toutes les méthodes de persuasion qu'on voudra – se révèle en fin de compte n'être rien d'autre qu'un obstacle à l'expérience la plus importante et la plus décisive de toutes, qui est la solitude avec son soi – ou avec l'objectivité de l'âme, quel que soit le nom qu'on choisisse pour la désigner. Le patient doit être seul pour découvrir ce qui le porte lorsqu'il n'est plus en état de se porter lui-même. Seule cette expérience peut donner un fondement indestructible à son être.

33 C'est avec joie que j'abandonnerais à tout moment cette tâche rien moins que facile au théologien, si beaucoup de mes malades ne me venaient précisément du théologien. Ils auraient dû rester accrochés à la communauté de l'Église, mais ils sont tombés du grand arbre comme des feuilles mortes et restent, dès lors, accrochés à leur traitement. Quelque chose en eux se cramponne, souvent avec l'énergie du désespoir, comme si eux-mêmes ou ce quelque chose risquaient de s'effondrer dans le néant s'ils ne parvenaient pas à maintenir leur prise. Ils sont en quête du terrain solide sur lequel ils pourraient se tenir. Comme aucun appui extérieur n'est capable de le leur apporter, ils n'ont finalement que la ressource de le trouver en eux-mêmes, ce qui, il faut l'avouer, est le plus invraisemblable du point de vue de la raison, mais n'en est pas moins parfaitement possible vu sous l'angle de l'inconscient. L'archétype de l'« humble origine du Sauveur » nous en apporte le témoignage.

34 La voie vers le but est tout d'abord indiscernable et chaotique, et ce n'est que progressivement que se multiplient les indications qui précisent l'existence de ce but. Ce chemin ne va pas en ligne droite : il est apparemment

cyclique. Une connaissance plus précise a montré qu'il s'élevait en *spirale*. Après certains intervalles, les thèmes oniriques ramènent sans cesse à des formes données qui, à leur façon, désignent un centre. Il s'agit d'un centre ou d'une disposition centrée qui, d'ailleurs, peut apparaître parfois dès les premiers rêves. En tant que manifestations de processus inconscients, les rêves tournent ou accomplissent une circumambulation autour du centre et se rapprochent de celui-ci grâce à des amplifications toujours plus claires et de toujours plus de portée. À cause de la diversité des matériaux symboliques, il est tout d'abord difficile de discerner quelque ordonnance que ce soit ; en fait, rien ne permet de supposer que les séries de rêves soient soumises à un principe ordonnateur quelconque. Mais, si on y regarde de plus près, l'évolution se révèle suivre un cours cyclique ou spiral. On pourrait mettre ces développements spiralés en parallèle avec les processus de croissance des plantes ; on y est d'ailleurs amené d'autant plus facilement que le motif des plantes (arbre, fleur, etc.) apparaît fréquemment dans ces rêves et ces imaginations et qu'il donne spontanément lieu à des descriptions picturales<sup>17</sup>. En alchimie, l'arbre est le symbole de la philosophie hermétique.

★

- 35 La première des études qui suivent est consacrée à une série de rêves renfermant de nombreux symboles du centre ou du but ; elle compose la deuxième partie de ce volume. Le développement de ces symboles est pour ainsi dire synonyme du *processus de guérison*. Le centre ou le but a donc – au sens propre – *une signification de salut*. La justification d'une telle terminologie découle des

---

17. Voir les illustrations dans Jung, 462.

rêves eux-mêmes car ceux-ci contiennent tant de références au thème des phénomènes religieux que j'ai pu en choisir quelques-uns comme sujet de mon livre *Psychologie et religion* (469). Il me semble hors de doute que, dans ces processus, nous avons affaire aux archétypes formateurs de religions. Quelle que puisse être, par ailleurs, la nature de la religion, il est indubitable que son aspect psychique, empiriquement constatable, réside dans de telles manifestations de l'inconscient. On ne s'est que trop longuement attardé à la question fondamentalement stérile de savoir si les affirmations de la foi sont *vraies* ou non. Abstraction faite de l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de pouvoir jamais prouver ou infirmer la vérité d'une affirmation métaphysique, la simple existence d'une telle affirmation est un fait évident en soi qui ne demande aucune preuve ; de plus, quand il s'y ajoute un *consensus gentium* (accord universel), la validité de l'affirmation est alors démontrée dans cette même mesure. La seule chose que nous puissions en saisir est le phénomène psychique, qui n'a aucune commune mesure avec la catégorie de l'exactitude ou de la vérité objective. On ne peut jamais « liquider » un phénomène par une critique rationnelle et, sur le plan de la vie religieuse, nous avons affaire à des phénomènes et à des faits, non pas à des hypothèses discutables.

- 36 Au cours du traitement psychologique, la relation dialectique achemine logiquement le patient vers une confrontation avec son ombre<sup>18</sup>, cette moitié obscure de l'âme dont on s'est depuis toujours débarrassé au moyen de projections : soit qu'on charge son prochain – dans un sens plus ou moins large – de tous les vices que l'on a manifestement soi-même, soit qu'on transfère ses péchés à un médiateur divin par le moyen de la contrition ou de la

---

18. [Cf. Jung, 483, al. 202 sq. (454, *passim*). – N. d. T.]

plus douce attrition<sup>19</sup>. On sait assurément que, sans péché, il n'y a pas de repentir, et que, sans repentir, il n'y a pas de grâce rédemptrice ; on sait aussi que, sans le *peccatum originale* (péché originel), la rédemption du monde n'eût jamais pu se produire ; mais on évite avec le plus grand soin de rechercher et d'examiner s'il ne faudrait pas voir dans la puissance même du mal une volonté particulière de Dieu qu'on aurait de bonnes raisons de prendre en considération. Lorsqu'on a affaire, comme le psychothérapeute, à des êtres qui se confrontent à leur ombre la plus noire, on se trouve souvent conduit à admettre une telle conception<sup>20</sup>. En tout cas, le médecin ne peut se permettre d'indiquer les tables de la Loi d'un geste vain et solennel de trop facile supériorité morale, en disant : « Tu ne dois pas. » Il doit juger objectivement et peser des possibilités car il sait, moins par formation et éducation religieuses que par instinct et expérience, qu'il existe quelque chose comme une *felix culpa* (faute heureuse). Il sait qu'on peut non seulement passer à côté de son bonheur, mais aussi à

---

19. La contrition est un repentir « parfait », l'attrition un repentir « imparfait » (*contritio imperfecta*), catégorie à laquelle appartient aussi la contrition naturelle (*contritio naturalis*). La contrition considère le péché comme l'opposé du bien suprême ; l'attrition le rejette à cause de sa méchanceté et de sa laideur, et par crainte du châtement.

20. Il est parfaitement naturel qu'on se serve d'une terminologie religieuse face au destin tragique qui accompagne inmanquablement la totalité : en pareil cas, elle seule est adéquate. « Mon inévitable destin » signifie l'existence d'une volonté démoniaque de vivre ce destin, d'une volonté qui ne coïncide pas nécessairement avec la mienne propre (avec la volonté de mon moi). Quand cette volonté s'oppose au moi, on ne peut s'empêcher de sentir une « puissance » en elle, qu'elle soit divine ou infernale. Celui qui s'abandonne au destin le nomme volonté de Dieu, alors que celui qui entre dans une lutte exténuante et sans espoir contre la destinée a plus de chances d'y voir le diable. En tout état de cause, cette terminologie n'est pas seulement universellement compréhensible, elle est aussi extrêmement significative.

l'écart de sa culpabilité décisive, sans laquelle nul homme ne pourra parvenir à sa totalité. Cette dernière est en fait un charisme ; on ne peut pas plus l'inventer de toutes pièces que la fabriquer, par art ou par astuce ; on ne peut que progresser vers elle et endurer tout ce que son avènement peut apporter. C'est sans aucun doute un grand fléau que l'humanité ne soit pas homogène mais composée d'individus que leur constitution mentale répartit sur une durée d'au moins dix mille ans. De ce fait, il n'est absolument nulle vérité qui, représentant le salut pour les uns, ne signifie enfer et damnation pour les autres. Tout universalisme s'achoppe à ce terrible dilemme. J'ai cité plus haut le probabilisme jésuite : il décrit on ne saurait mieux la tâche immense de la catholicité d'Église. Des hommes de très bonne volonté se sont alarmés de cette attitude, mais la confrontation directe avec la réalité de la vie a bientôt fait passer le goût de l'indignation ou du rire à plus d'un d'entre eux. Le médecin doit, lui aussi, réfléchir et soupeser, non pas certes pour savoir si telle ou telle chose est pour ou contre le bien de l'Église, mais pour savoir si elle est pour le bénéfique ou au détriment de la vie et de la santé. Sur le papier, le code moral paraît clair et sans bavures ; mais ce même document, écrit « dans la chair et sur les tables vivantes du cœur », est souvent une triste guenille, en particulier dans l'âme de ceux qui parlent le plus haut<sup>21</sup>. Si nous allons partout proclamant que le mal est le mal et qu'il ne saurait y avoir d'hésitation à le condamner, il n'empêche que, dans la vie individuelle, le mal est précisément ce qu'il y a de plus problématique et ce qui exige la réflexion la plus profonde. Ce qui mérite avant toute chose notre attention la plus pénétrante, c'est la question : « *Qui est-ce qui agit ?* » – car la réponse à cette question décide en dernière instance de la valeur de

---

21. [Cf. Jung (459, p. 45 sq.). – N. d. T.]

l'action. Pour la société, il est vrai, c'est tout d'abord *ce qu'on fait* qui est de la plus grande importance parce que cela saute immédiatement aux yeux. À la longue, cependant, l'acte juste pratiqué par des mains impropres aura également un effet désastreux. Quiconque est clairvoyant s'en laissera tout aussi peu imposer par l'action juste de l'injuste que par l'action injuste du juste. C'est pourquoi le psychothérapeute a dirigé toute son attention, non pas sur le *quoi*, mais sur le *comment* de l'action, car ce comment recèle toute la nature de celui qui agit. Le mal doit être considéré avec autant d'attention que le bien, car le bien et le mal ne sont finalement rien d'autre que des prolongements et des abstractions idéels de l'action, tous deux faisant partie du clair-obscur de la vie. En dernier ressort, il n'est de bien qui ne puisse susciter de mal, ni de mal qui ne puisse engendrer de bien.

- 37 La confrontation avec la moitié obscure de la personnalité, l'ombre, se produit d'elle-même dans tout traitement tant soit peu poussé. Ce problème est aussi important que le péché dans l'Église. Le conflit ouvert est inévitable et pénible. On m'a souvent demandé : « Et qu'en faites-vous ? » – Je ne fais rien ; je ne puis rien faire qu'attendre, avec une certaine confiance en Dieu, jusqu'à ce que le conflit supporté avec patience et courage promeuve la solution que je ne pouvais prévoir et qui était impartie à cet individu en particulier. Je ne reste pas inactif ou passif pour autant, mais j'aide mon patient à comprendre tout ce que l'inconscient produit durant la période de conflit. Que l'on veuille bien m'en croire, il ne s'agit point là de banalités. Au contraire, ce que l'inconscient produit alors fait partie de ce qu'il m'a été donné de rencontrer de plus significatif. Le patient non plus n'est pas inactif car il doit faire tout ce qu'il faut, au mieux de ses forces, pour ne pas laisser la poussée du mal devenir trop puissante en lui. Il a besoin de la « justification par les œuvres » car

la « justification par la foi » seule lui est demeurée lettre morte, comme pour tant d'autres êtres. *La foi peut parfois remplacer une expérience qui fait défaut* ; dans ce cas, une action réelle est indispensable. Le Christ a pris le pécheur en charge et ne l'a pas condamné. Le véritable disciple du Christ agira de même et, comme on ne doit pas faire à autrui ce que l'on ne se ferait pas à soi-même, on doit donc accepter également le pécheur que l'on est soi-même. Et, de même que nous ne saurions accuser le Christ de fraterniser avec le mal, nous ne devrions pas considérer l'amour que nous portons au pécheur que nous sommes comme un pacte d'amitié avec le diable et nous en faire le reproche. L'amour qu'on porte à l'homme le rend meilleur, la haine le rend pire, même quand on est soi-même cet homme. Le danger de cette conception est le même que celui de l'imitation du Christ ; mais le pharisien en nous ne se laissera pas surprendre en conversation avec des péagers et des femmes de mauvaise vie. Je dois immédiatement souligner que la psychologie n'a inventé ni le christianisme ni l'imitation du Christ. Je souhaiterais que l'Église puisse décharger chacun du fardeau de ses péchés ; mais, pour celui à qui elle ne peut rendre ce service, il ne reste que la ressource d'imiter le Christ *en se courbant bien bas* pour prendre sur lui le fardeau de sa propre croix. Les Anciens pouvaient trouver de l'aide dans l'antique sagesse grecque : Μηδὲν ἄγαν, καιρῶ πάντα πρόσεστι καλά (Ne rien exagérer ; c'est dans la juste mesure que réside le bien). Mais quel abîme nous sépare encore de la raison !

- 38 Abstraction faite de la difficulté morale, il y a un autre danger, qui n'est pas mince et peut entraîner des complications, en particulier chez les individus présentant des dispositions pathologiques : c'est le fait que les contenus de l'inconscient personnel (plus précisément de l'ombre) sont tellement liés aux contenus archétypiques de l'inconscient collectif qu'ils en sont indiscernables et qu'ils les amènent

avec eux vers la surface lors de la prise de conscience de l'ombre. Cela peut faire naître une certaine panique dans la conscience, car une activation des archétypes met mal à l'aise même (ou peut-être surtout) le plus froid des rationalistes. Il craint cette forme inférieure de la conviction, la superstition qui, croit-il, s'empare de lui. Cependant, chez les individus de cette sorte, la superstition ne se manifeste sous sa forme propre que lorsqu'ils sont dans un état pathologique et non lorsqu'ils sont capables de garder leur équilibre. Dans ce dernier cas, la superstition se manifeste, par exemple, sous la forme de la crainte de « devenir fou », car tout ce qu'une conscience moderne n'est pas capable de définir passe à ses yeux pour folie. Il faut toutefois avouer que les contenus archétypiques de l'inconscient collectif apparaissent souvent dans les rêves et les fantaisies sous des masques grotesques et bien faits pour inspirer la peur. Or, même la conscience la plus rationnelle n'est pas à l'abri de rêves d'angoisse ressentis au plus profond de l'être, ou de représentations angoissantes et obsédantes. L'exégèse psychologique de ces images, qui ne se laissent ni renier ni taire, conduit logiquement dans les profondeurs de la phénoménologie historico-religieuse, car l'histoire des religions, dans son sens le plus large (c'est-à-dire en incluant la mythologie, le folklore et la psychologie primitive), constitue la maison au trésor des formes archétypiques. Le médecin peut y puiser des parallèles secourables et des comparaisons éloquents destinés à éclairer et à apaiser une conscience lourdement perturbée dans son orientation. Il est, en effet, de la plus haute nécessité de donner aux images fantasmatiques qui surgissent dans la conscience avec un tel caractère d'étrangeté, ou qui lui semblent même menaçantes, un contexte qui les rapproche de la compréhension. L'expérience le montre, c'est grâce à des matériaux mythologiques comparatifs qu'on y arrive le mieux.

- 39 La deuxième partie de ce volume donne un grand nombre d'exemples de ce genre. Le lecteur sera en particulier surpris par la richesse des liens existant entre la symbolique individuelle du rêve et l'alchimie du Moyen Âge. Que l'on n'aille pas croire que c'est une prérogative des seuls rêves cités : c'est une donnée générale dont je n'ai pris conscience qu'il y a dix ans, car ce n'est qu'alors que je me suis plongé sérieusement dans l'étude de la pensée et de la symbolique alchimique.
- 40 La deuxième étude, composant la troisième partie de ce volume, contient une introduction à *la symbolique de l'alchimie* dans ses rapports avec le christianisme et la gnose. Simple introduction, elle est fort loin de représenter une description complète de ce domaine compliqué et obscur, d'autant plus qu'elle ne traite, pour sa plus grande partie, que du parallèle *lapis-Christus* (pierre philosophale-Christ). Certes, ce parallèle nous donne l'occasion de comparer les conceptions du but de l'*opus alchemicum* (œuvre alchimique) avec les idées centrales du christianisme, car ces deux groupes de représentations ont la plus grande importance pour la compréhension et l'interprétation des images qui apparaissent dans les rêves ainsi que pour leur efficacité psychologique. Tout cela est très important pour la pratique de la psychothérapie, parce que ce sont fréquemment des patients intelligents et cultivés, ayant perdu toute possibilité de retour à l'Église, qui entrent en contact avec des matériaux archétypiques, plaçant ainsi le médecin devant des problèmes dont une psychologie simplement personaliste ne peut plus venir à bout. Dans les cas de ce genre, la seule connaissance de la structure psychique des névroses se révèle elle aussi totalement insuffisante car, dès que le processus atteint la sphère de l'inconscient collectif, *c'est à des matériaux sains* qu'on a affaire, je veux dire avec les fondements universels de la psyché, quelles qu'en soient les variations individuelles. Nous sommes

aidés dans la compréhension de cette couche profonde de la psyché, d'une part, par la connaissance de la psychologie primitive et de la mythologie et, d'autre part, à un degré tout particulier, par la connaissance des stades historiques qui ont immédiatement précédé la conscience moderne. D'un côté, c'est l'esprit de l'Église qui a façonné la conscience actuelle et, de l'autre, c'est la science, dont les débuts recèlent beaucoup de ce qui, alors, ne pouvait être accueilli par l'Église. Ce sont en particulier des vestiges de l'esprit de l'Antiquité et du sentiment antique de la nature qui ne se sont pas laissé extirper et ont fini par trouver asile dans la philosophie de la nature du Moyen Âge. Les anciens dieux des planètes ont ainsi survécu à bien des siècles de christianisme sous forme de *spiritus metallorum* (esprits des métaux) et de composantes de la destinée en astrologie<sup>22</sup>. Alors que, dans l'Église, la différenciation grandissante du rite et du dogme éloignait la conscience de ses racines naturelles dans l'inconscient, l'alchimie et l'astrologie se préoccupaient inlassablement de ne pas laisser tomber en ruine le pont les reliant à la nature, c'est-à-dire à l'âme inconsciente. L'astrologie ramenait sans cesse la conscience à la connaissance d'*Heimarmene* (le Destin), c'est-à-dire qu'elle rappelait que le caractère et la destinée dépendaient de certains moments dans le temps ; pour sa part, l'alchimie donnait sans cesse l'occasion de projeter les archétypes ne se laissant pas insérer sans friction dans le processus chrétien. D'une part, l'alchimie se mouvait, certes, en permanence à la limite de l'hérésie et se voyait interdite par l'Église, mais, d'autre part, elle jouissait de la protection efficace que lui apportait le caractère obscur

---

22. Paracelse parle encore des « dieux » dans le *mysterium magnum* (grand mystère) (574, XIII, p. 403) ; il en va de même, au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le traité d'Abraham Eleazar intitulé *Urales chymisches Werk* (162), qui a été influencé par Paracelse.

de sa symbolique, qu'on pouvait toujours expliquer comme étant une innocente allégorique. Il est indubitable que, pour de nombreux alchimistes, l'aspect allégorique était tellement au premier plan qu'ils étaient inébranlablement convaincus de n'avoir affaire qu'à des corps chimiques. Mais il y en eut toujours quelques autres qui considéraient leur travail de laboratoire comme essentiellement centré sur le *symbole* et son effet psychique. Les textes le montrent, ces alchimistes-là étaient tellement conscients de ce fait qu'ils traitaient les naïfs faiseurs d'or de menteurs, de voleurs et d'égarés. Ils proclamaient leur point de vue dans des phrases comme « *aurum nostrum non est aurum vulgi* » (notre or n'est pas l'or du vulgaire). Leur travail avec la matière représentait certes un effort sérieux pour pénétrer la nature des transformations chimiques ; mais, en même temps, il était aussi – et dans une proportion souvent dominante – la reproduction d'un processus *psychique*, se déroulant parallèlement et qui pouvait être d'autant plus facilement projeté dans la chimie inconnue de la matière que ce processus était un phénomène inconscient de la nature, tout comme la transformation mystérieuse de la matière. C'est tout le problème, décrit ci-dessus, du processus de devenir de la personnalité, appelé processus d'individuation, qui s'exprime dans la symbolique alchimique.

- 41 Alors que l'imitation du Christ est la grande préoccupation de l'Église, l'alchimiste, sans le savoir clairement ou sans même le vouloir, succombe facilement, dans sa solitude et dans les problèmes obscurs de son œuvre, aux présuppositions naturelles inconscientes de son esprit et de son être, pour la simple raison qu'il ne peut plus s'appuyer sur des exemples clairs et nets comme celui du Christ. Les auteurs qu'il étudie le nourrissent de symboles dont il croit comprendre le sens à sa façon, alors qu'en réalité ils effleurent et stimulent son inconscient. Ironisant sur eux-mêmes, les alchimistes ont créé

la formule « *obscurum per obscurius* » (l'obscur par le plus obscur). Mais, en expliquant, par cette méthode, l'obscur par le plus obscur, ils ne faisaient que s'abandonner au processus intérieur dont l'Église avait précisément visé à les libérer en leur en fournissant des analogies dans ses dogmes, analogies qui, en opposition la plus stricte à l'alchimie, avaient par contre été coupées de tout lien avec la nature par le fait même qu'elles avaient été liées à la figure historique du Sauveur. L'unité des quatre, l'or philosophique, le *lapis angularis* (pierre angulaire), l'*aqua divina* (eau divine), c'était, dans l'Église, la croix aux quatre bras sur laquelle *l'unigenitus*, le fils unique, s'était sacrifié une fois dans l'histoire et en même temps pour toute l'éternité. Plutôt que de suivre l'Église, les alchimistes préféraient la recherche de la connaissance à la vérité que l'on trouve par la foi, bien qu'ils se prissent incontestablement, hommes du Moyen Âge, pour de bons chrétiens. À ce point de vue, Paracelse est un exemple type. En réalité, il leur est arrivé ce qui arrive à l'homme moderne qui préfère, ou est par nécessité obligé de préférer, l'expérience individuelle originale à la croyance dans les vues traditionnelles. Le dogme n'est ni une invention arbitraire ni un miracle unique, quand bien même on le décrit souvent comme miraculeux dans le but évident de le détacher de son contexte naturel. Les idées centrales du christianisme s'enracinent dans la philosophie gnostique qui, conformément aux lois psychologiques, *ne pouvait tout simplement pas ne pas se développer* au moment où les religions classiques se révélèrent périmées. Elle se fondait sur la perception des symboles du processus inconscient d'individuation, qui se déclenche toujours lorsque les représentations collectives suprêmes présidant à la vie humaine tombent en désuétude. En une telle période, il y a nécessairement un certain nombre d'individus *qui sont saisis, possédés*, à un degré élevé par les archétypes

numineux qui se poussent vers la surface pour former les nouvelles dominantes. Cette possession se révèle pour ainsi dire sans exception par le fait que les « possédés » s'identifient aux contenus qui vivent en eux et que, ne comprenant pas le rôle qui leur est imposé comme un effet des nouveaux contenus qu'il faut encore reconnaître, ils incarnent exemplairement ces derniers dans leur vie, ce qui fait d'eux des prophètes et des réformateurs. Dans la mesure où le contenu archétypique du drame chrétien fut capable d'exprimer de façon satisfaisante l'inconscient inquiet et pressant du grand nombre, le *consensus omnium* (consentement de tous) l'éleva à la dignité de vérité contraignante pour tous, non pas, évidemment, par un acte de jugement, mais par la *possession irrationnelle* qui l'inspira et qui était *autrement efficace*. Jésus devint ainsi *l'image-bouclier* protégeant des puissances archétypiques qui menaçaient de s'emparer de chacun. La bonne nouvelle annonça : « C'est arrivé, et cela ne vous arrivera plus dans la mesure où vous croirez à Jésus, le fils de Dieu ! » Or cela pouvait, peut et va arriver à quiconque voit la dominante chrétienne se désagréger en lui. C'est pourquoi il y a toujours eu des êtres qui, ne pouvant se satisfaire de la dominante de la vie consciente, se sont mis – sous le manteau et par des voies détournées, pour leur perte ou leur salut – en quête de l'expérience primordiale des racines éternelles, et qui, s'abandonnant à la fascination de l'inconscient en effervescence, se sont dirigés vers le désert où, comme Jésus, ils se sont heurtés au fils des Ténèbres, à l'ἀντίμιμον πνεῦμα (l'esprit qui contrefait). Ainsi priait un alchimiste (et c'était un membre du clergé !) : « *Horridas nostrae mentis purga tenebras, accende lumen sensibus !* » (Dissipe les ténèbres épouvantables de notre esprit, donne une lumière à nos sens !) Cette citation exprime sans doute l'expérience de la *nigredo* (le noir), le premier stade de l'œuvre, qui était ressentie comme

- une « *melancholia* » en alchimie et qui, psychologiquement, correspond à la rencontre de l'ombre.
- 42 C'est pourquoi, lorsque la psychothérapie moderne rencontre à nouveau les archétypes activés de l'inconscient collectif, elle répète pour son compte un phénomène qu'on a déjà pu observer souvent dans les temps de grandes transformations religieuses, mais qui apparaît aussi chez l'individu pour lequel les idées dominantes ne signifient plus rien. C'est un exemple de ce processus que nous décrit le *descensus ad inferos* (la descente aux Enfers) du *Faust* qui, consciemment ou inconsciemment, représente un *opus alchemicum* (œuvre alchimique).
- 43 Le problème des contraires suscité par l'ombre joue un rôle important, voire décisif, en alchimie puisque cette dernière conduit, à la phase ultime de l'œuvre, à l'union des contraires sous la forme archétypique du *hieros gamos* (hiérogamie), c'est-à-dire du « mariage chimique ». Dans ce dernier, les opposés suprêmes, exprimés sous la forme du masculin et du féminin (comme dans le Yin et le Yang chinois), sont fondus en une unité qui ne contient plus de contraires et qui est, par conséquent, incorruptible. La condition nécessaire en est évidemment que l'artisan (*artifex*) ne s'identifie pas avec les figures de l'*opus* (œuvre) mais qu'il les laisse subsister sous leur forme objective impersonnelle. Tant que l'alchimie œuvra dans le laboratoire, elle se trouva dans un climat psychique favorable car l'alchimiste n'avait alors nulle occasion de s'identifier aux archétypes qui émergeaient, ces derniers étant tous projetés dans la matière. Cette situation présentait l'inconvénient d'obliger l'alchimiste à représenter la substance incorruptible comme un corps chimique, entreprise impossible qui amena finalement la ruine de l'alchimie de laboratoire et sa relève par la chimie. Cependant, la partie psychique de l'œuvre ne disparut pas. Elle se saisit de nouveaux interprètes,

comme nous le voyons dans l'exemple du *Faust* et dans les relations si significatives de la psychologie moderne de l'inconscient avec la symbolique de l'alchimie.

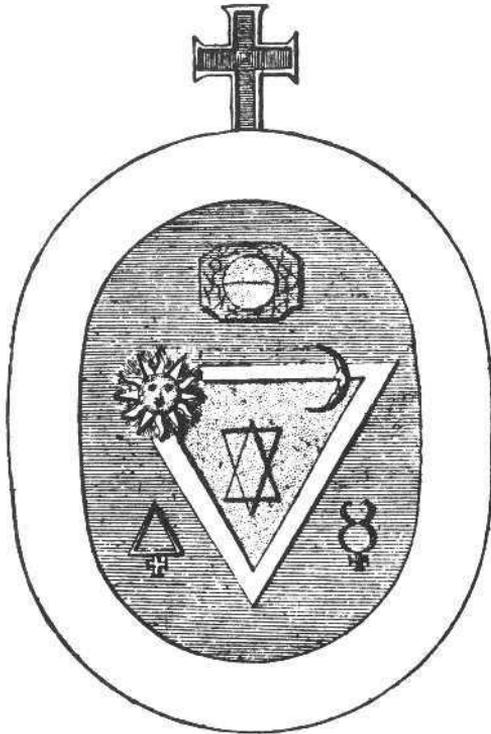


Fig. 3. Symbole de l'œuvre alchimique.  
Tiré de l'*Hermaphroditisches Sonn-und  
Monds-Kind*, 43, p. 28.





DEUXIÈME PARTIE

Symboles oniriques  
du processus d'individuation

*Contribution à la connaissance  
des processus de l'inconscient  
qui se manifestent dans les rêves*

*... facilis descensus Averno ; noctes atque  
dies patet atri janua Ditis ; sed revocare gra-  
dum superasque evadere ad auras, hoc opus,  
hic labor est.*

La descente à l'Averne est facile : nuit et jour est ouverte la porte du sombre Dis. Mais revenir sur ses pas et sortir vers les brises d'en haut, c'est là la difficulté et l'épreuve.

Virgile, *Enéide*, livre VI (541, p. 134).

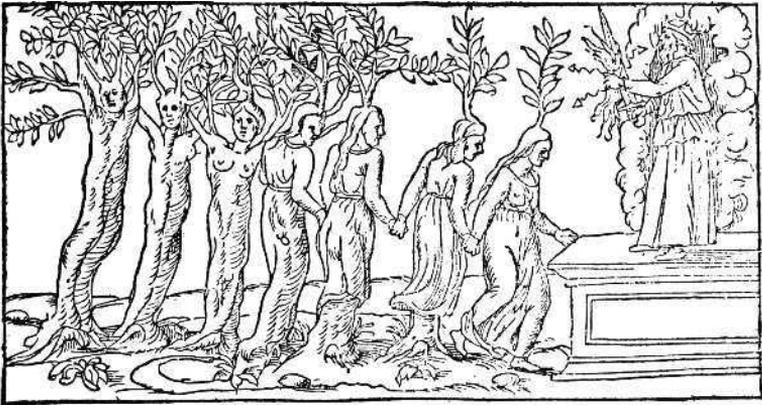


Fig. 5. Sept vierges en train de se transformer.  
Tiré du *Songe de Poliphile*, 126, p. 61.

# 1

## Introduction

### 1. LES MATÉRIAUX

- 44 Les symboles oniriques du processus d'individuation sont des images de nature archétypique qui apparaissent en songe et décrivent le processus de centrage, la constitution d'un nouveau centre de la personnalité. J'ai exposé les généralités de ce processus dans *La Dialectique du Moi et de l'Inconscient*<sup>1</sup>. Pour certaines raisons indiquées dans ce livre, j'appelle aussi ce centre le « soi », terme qu'il faut essentiellement comprendre comme désignant la totalité de la psyché. Le soi est non seulement le centre, mais aussi le périmètre qui inclut conscient et inconscient ; il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de la conscience.
- 45 Les symboles dont je vais traiter ici ne se rapportent pas aux multiples phases et transformations du processus d'individuation, mais aux images ayant directement et exclusivement trait à la prise de conscience du nouveau centre. Ces images entrent dans une catégorie particulière que j'ai dénommée la symbolique du mandala. J'ai décrit cette symbolique de façon plus circonstanciée, en collaboration avec

---

1. Voir Jung, 453.

Richard Wilhelm, dans *Le Secret de la Fleur d'Or* (586). Dans ce présent travail, j'aimerais présenter une série individuelle de ces symboles dans leur succession chronologique. Mes matériaux se composent de plus de mille rêves et impressions visuelles dont l'auteur est un jeune homme de formation scientifique<sup>2</sup>. Pour cette étude, j'ai utilisé les quatre cents premiers rêves, qui couvrent une période de près de dix mois. Pour éviter toute influence personnelle de ma part, j'avais chargé une de mes élèves, médecin, qui était alors débutante, de l'observation du processus. Cela dura environ cinq mois. Puis le rêveur continua ses observations seul pendant trois mois. À part une courte entrevue tout au début, avant même le commencement de l'observation, je ne vis jamais le sujet pendant les huit premiers mois. Ainsi, 355 sur 400 des rêves furent rêvés en dehors de tout contact personnel avec moi. Seuls les 45 derniers eurent lieu sous mon observation. Ils ne donnèrent lieu, alors, à aucune interprétation notable, le rêveur n'ayant nul besoin de mon aide du fait de ses dons et de sa formation scientifique remarquables. Les conditions étaient donc quasiment idéales pour une observation et un enregistrement sans parti pris.

46 Je présenterai donc tout d'abord des extraits des vingt-deux rêves initiaux, pour montrer combien la symbolique du mandala apparaît précocement et à quel point elle est enchâssée dans les matériaux oniriques. Par la suite, je choisirai, dans leur ordre chronologique, les rêves ayant spécifiquement et particulièrement trait au mandala<sup>3</sup>.

---

2. Je souligne que sa formation n'est ni historique, ni philologique, ni archéologique, ni ethnologique. Toutes les références à des matériaux relevant de ces disciplines sont inconscientes au rêveur.

3. « *Mandala* » (sanskrit) signifie « cercle » et aussi « cercle magique ». Sa symbolique comprend toutes les figures disposées concentriquement, toutes les figures – rondes ou carrées – ayant un centre, ainsi que toutes les dispositions radiales ou sphériques, pour n'en citer que les formes les plus importantes.

47 À peu d'exceptions près, tous les rêves sont cités en version abrégée, soit que je n'aie retenu que la partie exprimant l'idée principale, soit que j'aie condensé l'ensemble du texte pour le réduire à l'essentiel. Cette opération simplificatrice a supprimé non seulement des longueurs, mais aussi des allusions et des complications personnelles, ainsi que l'exigeait la discrétion. Dans cette intervention, dont il est inutile de souligner le caractère scabreux, j'ai évité, au mieux de ma connaissance et de ma conscience, toute perturbation arbitraire du sens. J'ai dû me laisser guider par les mêmes considérations en ce qui concernait mon interprétation. C'est pourquoi certains passages des rêves peuvent paraître avoir été omis. Si je n'avais pas fait ce sacrifice et renoncé à garder le matériel dans sa totalité, je n'aurais pas été en mesure de publier cette série qui est, à mon avis, difficilement égalable en intelligence, en clarté et en cohérence. C'est pourquoi je suis heureux d'exprimer ici ma sincère reconnaissance à l'« auteur » pour le service qu'il a rendu à la science.

## 2. LA MÉTHODE

48 Dans mes travaux et mes conférences, j'ai toujours souligné la nécessité qu'il y a de renoncer à toute opinion préconçue lorsqu'on aborde l'analyse et l'interprétation des contenus de la psyché objective<sup>4</sup>, c'est-à-dire de l'inconscient. Nous ne possédons pas encore de théorie générale du rêve nous permettant d'utiliser sans dommage une méthode déductive, et nous ne jouissons pas non plus d'une théorie générale de la conscience nous autorisant à tirer des conclusions par déduction. Les manifestations

---

4. Pour ce terme, voir Jung, 449 (461, en particulier p. 72 sq.) et Wolff, 589, p. 34 sq.

de la psyché subjective, c'est-à-dire de la conscience, ne sont prévisibles que pour une très faible part, et il n'y a aucune démonstration théorique prouvant qu'un lien causal existe nécessairement entre elles. Nous devons au contraire compter avec un pourcentage élevé d'arbitraire et de « hasard » dans les actions et réactions complexes de la conscience. De même, il n'y a aucune raison empirique, et encore moins théorique, pour nous inciter à supposer qu'il n'en va pas de même pour les manifestations de l'inconscient. Ces dernières sont tout aussi diverses, imprévisibles et arbitraires que les manifestations de la conscience et on doit, par conséquent, les soumettre à autant de points de vue et d'approches différents que les premières. En ce qui concerne les expressions conscientes, on se trouve dans une situation avantageuse puisqu'on est directement interpellé et qu'on est confronté à un contenu dont on peut reconnaître l'intention ; mais pour ce qui est des manifestations « inconscientes », il n'existe aucun langage direct et adapté, au sens où nous l'entendons : il n'y a qu'un phénomène psychique qui semble ne posséder que les rapports les plus lâches avec les contenus conscients. Si l'expression de la conscience est incompréhensible, on a toujours la ressource de demander ce qu'elle signifie. Mais la psyché objective est étrangère même à la conscience dans et par laquelle elle s'exprime. C'est pourquoi on est contraint d'appliquer la méthode utilisée pour la lecture d'un texte fragmentaire ou contenant des mots inconnus : on analyse le contexte. Il se peut que la signification du mot inconnu apparaisse lorsqu'on compare une série de passages le contenant. Le contexte psychologique des contenus oniriques se compose du tissu des associations dans lequel l'expression onirique se trouve naturellement incluse. Théoriquement, on ne peut rien savoir d'avance de ce tissu ; mais c'est parfois possible en pratique, si l'on dispose d'une grande expérience et

manuans es fleunes infernaultx Car il est chose  
forcee que les dees fatalles a complissent on par  
facent leurs offices entre les rambes de dame nec  
cessite on est mys et seitue le monde ausi quil a  
pert en ceste figure .



Fig. 6. Figure maternelle présidant à l'activité des déesses du destin.  
Thenaud, *Traité de la cabale* (manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle), 25, xxix.

d'un long exercice. Même dans ce cas, cependant, il ne faut jamais trop se fier aux règles du métier, le risque d'erreur et de suggestion étant par trop grand. Lorsqu'il s'agit de l'analyse de rêves isolés, en particulier, cette connaissance *a priori* et ces présuppositions basées sur des attentes d'ordre pratique et des probabilités générales sont absolument condamnables. Ce doit donc être une règle absolue de considérer de prime abord que tout rêve et que tout segment de rêve est inconnu, et de ne tenter une interprétation qu'après avoir soigneusement recueilli le contexte. On peut alors reporter dans le texte du rêve le sens trouvé grâce à l'établissement du contexte, et voir si cela permet une lecture courante ou si un sens satisfaisant apparaît. On ne doit en aucun cas s'attendre à ce que le sens réponde à notre attente subjective, quelle qu'elle soit, car il est possible et même très fréquent que le rêve exprime quelque chose d'étonnamment différent de ce à quoi on s'attend. En fait, si le sens qu'on a trouvé au rêve correspond à ce qu'on attendait, on a de bonnes raisons de se méfier car le point de vue de l'inconscient est en général complémentaire ou compensatoire<sup>5</sup> de celui de la conscience et, par suite, inattendûment « différent ». Je ne nie nullement la possibilité de rêves « parallèles », c'est-à-dire de rêves dont le sens coïncide avec l'attitude de la conscience ou même l'étaie. Mais, tout au moins si j'en crois mon expérience, ils sont relativement rares.

49 La méthode que j'adopte dans cette étude semble être tout à fait à l'opposé de l'attitude que je viens de définir et que je préconise face au rêve. Il semble que les rêves sont « interprétés » sans le moindre égard pour le contexte. De fait, je n'ai nulle part relevé le contexte, puisque les rêves

---

5. Je renonce à analyser ici les termes de « complémentaire » et de « compensatoire » car cette discussion nous conduirait trop loin. [Cf. Jung, 490a, al. 330 sq. (461, p. 261 sq.). – *N. d. T.*]

de cette série (je l'ai fait déjà remarquer) n'ont pas eu lieu sous mon observation. Je procède en quelque sorte comme si j'avais eu les rêves moi-même et comme si j'étais, par conséquent, en mesure d'en fournir le contexte.

50 Appliquée à des rêves isolés d'une personne m'étant quasiment inconnue, cette façon de procéder serait une grossière erreur technique. Cependant, il ne s'agit pas ici de rêves isolés, mais de *séries* intérieurement liées, au cours desquelles le sens se développe graduellement, en quelque sorte de lui-même. *La série constitue en effet le contexte fourni par le rêveur lui-même.* Tout se passe comme si nous disposions non pas d'un, mais de nombreux textes éclairant les termes inconnus de tous côtés, de sorte que la lecture de tous les textes suffit en elle-même à élucider les difficultés de sens inhérentes à chacun d'entre eux. En outre, la troisième section traite d'un archétype bien défini que nous connaissons depuis longtemps grâce à d'autres sources, ce qui facilite considérablement l'interprétation. Certes, l'interprétation de chaque élément particulier est essentiellement conjecturale, mais le développement de la série dans son ensemble nous fournit tous les repères dont nous avons besoin pour corriger les erreurs qui auraient pu se glisser éventuellement dans l'interprétation des passages précédents.

51 Il va sans dire que, tant qu'il a été en observation chez mon élève, le rêveur n'a rien su de ces interprétations et n'a été, par conséquent, nullement prédisposé ou préjudicié par quelque conception que ce soit. Ma longue expérience m'a d'ailleurs confirmé dans l'opinion que la possibilité et le danger du préjugé ont été exagérés. L'expérience montre que la psyché objective est indépendante au plus haut degré. Si tel n'était pas le cas, elle ne pourrait pas remplir sa fonction la plus caractéristique, à savoir la compensation de la conscience. Cette dernière se laisse dresser comme un perroquet, mais il

n'en va certainement pas de même de l'inconscient. C'est d'ailleurs pourquoi saint Augustin a remercié Dieu de ne pas l'avoir rendu responsable de ses rêves. L'inconscient est une sphère du psychisme qui ne se laisse domestiquer qu'en apparence, et toujours pour le plus grand dommage de la conscience. Il est et demeure soustrait à tout arbitraire subjectif. Il est un domaine de la nature qui ne peut être ni amélioré ni corrompu ; nous pouvons nous mettre à l'écoute de ses secrets, mais il échappe à nos manipulations.

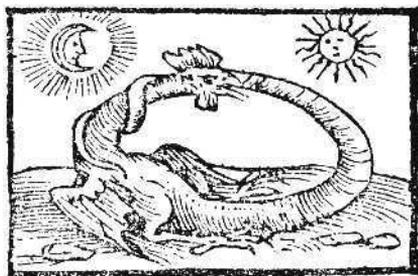


Fig. 7. L'Ouroboros, symbole de l'éon.  
Horapollo, *Selecta hieroglyphica*, 206, p. 5, vignette.



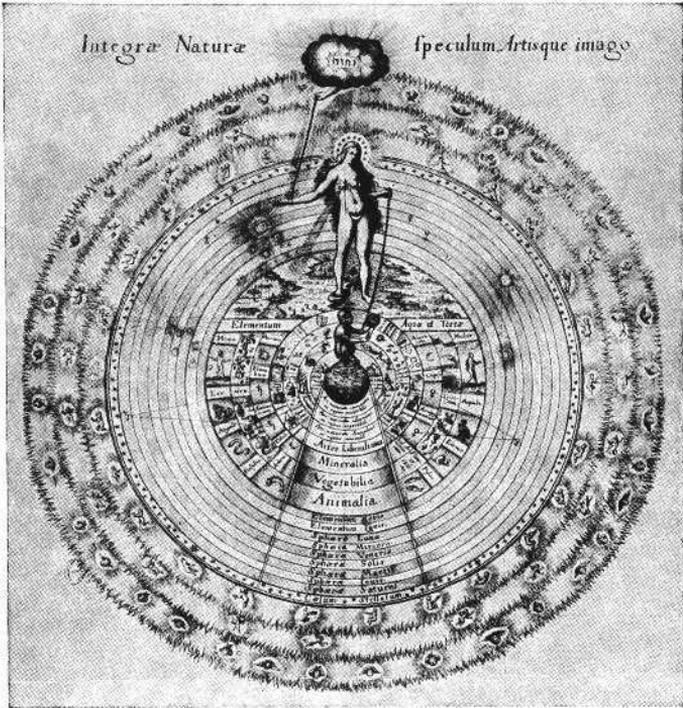


Fig. 8. La figure féminine représente l'*anima mundi* (lunaire), guide des hommes et elle-même guidée par Dieu.  
 Gravure de J.-T. de Bry, dans Fludd,  
*Utriusque cosmi*, 178, p. 45.

## Les rêves initiaux

### 1. Rêve

- 52 *Le sujet rêve qu'il est en société et qu'en prenant congé il se couvre d'un chapeau qui n'est pas le sien.*
- 53 Le chapeau étant ce qui couvre le chef, il a en général la signification de quelque chose qui *symbolise* la tête. De même qu'en résumant on « met les idées sous un chapeau », le *chapeau*, telle une représentation supérieure, recouvre la personnalité tout entière et lui impartit sa propre signification. Le *couronnement* investit le souverain de la nature divine du soleil, la *toque doctorale* confère la dignité de savant, et un chapeau étranger impartit une nature étrangère. Meyrink utilise ce thème dans *Le Golem* (523) où le héros se couvre du chapeau d'Athanasius Pernath et se trouve entraîné dans une étrange expérience. Il apparaît bien assez clairement dans le *Golem* que c'est l'inconscient qui empêche le héros dans des aventures fantastiques. Relevons ici, en manière d'hypothèse, la signification du parallèle du *Golem* et supposons que le chapeau du rêve est le chapeau d'un Athanasius, d'un immortel qui n'est pas soumis au temps, être universel et éternel, distinct de l'individu éphémère et pour ainsi dire « accidentel ».

Le chapeau qui ceint la tête du sujet est rond, comme le cercle solaire d'une couronne, et contient, par conséquent, la première allusion au mandala. On trouvera une confirmation de l'attribut de la durée éternelle dans le neuvième rêve de mandala (al. 134) et du caractère de mandala du chapeau dans le trente-cinquième rêve de mandala (al. 254). Comme conséquence générale à l'échange de chapeaux, nous pouvons nous attendre à un développement comparable à celui du *Golem*, c'est-à-dire à l'apparition de l'inconscient. L'inconscient, avec ses figures, se tient déjà comme une ombre derrière le rêveur, se frayant un chemin dans la conscience.

## 2. Rêve

- 54 *Le sujet voyage en chemin de fer et, comme il se tient de toute sa carrure devant la fenêtre, il bouche la vue aux autres voyageurs. Il doit leur laisser la voie libre.*
- 55 Le processus s'est mis en mouvement et le rêveur s'aperçoit qu'il prive de lumière *ceux qui sont derrière* lui, à savoir les composantes inconscientes de sa personnalité. Nous n'avons pas d'yeux dans le dos ; par conséquent, « derrière nous » est la région de l'invisible, c'est-à-dire de l'inconscient. Si le rêveur libère la voie vers la fenêtre, c'est-à-dire vers la conscience, le contenu inconscient deviendra conscient.

## 3. Impression visuelle hypnagogique

- 56 *Au bord de la mer. La mer envahit la terre, submergeant tout. Le rêveur est assis dans une île solitaire.*
- 57 La mer est le symbole de l'inconscient collectif car, sous sa surface miroitante, elle cache des profondeurs

insoupçonnées<sup>1</sup>. Les personnages qui se trouvaient derrière le rêveur, les personnifications indistinctes de l'inconscient, ont fait irruption, tel un déluge, dans la terre ferme de la conscience. De telles invasions font une impression sinistre car elles sont irrationnelles et inexplicables à qui les éprouve. Elles impliquent une grave altération de sa personnalité car elles constituent immédiatement un secret personnel pénible qui l'aliène et l'isole de son entourage. C'est quelque chose « qu'on ne peut dire à personne ». On craint d'être accusé d'anormalité mentale, et non sans raison car c'est quelque chose de très semblable qui arrive aux malades mentaux. Cependant, il y a loin de l'irruption intuitivement perçue à la subjugation pathologique – mais le profane l'ignore. La conséquence d'un isolement psychique dû à un secret est, en règle générale, *l'animation de l'atmosphère psychique, qui se substitue au contact perdu avec l'entourage*. Cela cause une activation de l'inconscient, ce qui produit quelque chose de comparable aux mirages et aux hallucinations que la solitude suscite chez les voyageurs dans le désert, chez les navigateurs et chez les saints. Le mécanisme de ces apparitions relève sans doute de l'explication énergétique<sup>2</sup>. Nos relations normales avec les objets qui nous entourent sont entretenues au prix d'une certaine dépense d'énergie. Si ces relations viennent à être rompues, il se produit une « rétention » d'énergie qui crée, à son tour, un substitut équivalent. Le délire de persécution, par exemple, provient

---

1. La mer est un des endroits préférés pour la naissance de visions (c'est-à-dire d'irruptions de contenus inconscients). Ainsi, la grande vision de l'aigle dans le quatrième livre d'Esdras (11 : 1) s'élève de la mer, et la vision de l'« Homme » (ἄνθρωπος) dans 13 : 3, 25 et 51, surgit « du cœur de la mer ». Cf. aussi 13 : 52 : « De même que nul ne peut ni explorer ni connaître ce qui est dans les profondeurs de la mer, de même nul habitant de la terre ne peut voir mon Fils... »

2. [Cf. Jung, 466a, al. 1 sq. (466a, *passim*). – N. d. T.]

d'une relation empoisonnée par la méfiance ; de même, en remplacement de l'animation normale de l'entourage, naît une réalité illusoire dans laquelle des ombres inquiétantes et fantomatiques se meuvent au lieu des hommes. De là vient que les lieux solitaires et déserts ont toujours été hantés, pour l'homme primitif, de « démons » et autres apparitions du même genre.

#### 4. Rêve

58 *Le sujet est entouré de nombreuses formes féminines indistinctes (cf. fig. 33). Une voix dit en lui : « Il faut d'abord que je m'éloigne de Père. »*

59 Ici, l'atmosphère psychique a été animée par ce que le Moyen Âge aurait appelé des succubes. Que l'on se rappelle les visions de saint Antoine en Égypte si savamment décrites par Flaubert (407). L'élément hallucinatoire se révèle dans le fait que *la pensée est parlée à voix haute*. Les mots « il faut d'abord que je m'éloigne » appellent une conclusion qui commencerait par « pour ensuite... ». On peut supposer que ce complément correspondrait à peu près à « pour pouvoir suivre l'inconscient, c'est-à-dire les aguichantes formes féminines » (fig. 9). Représentant de l'esprit traditionnel tel qu'il s'exprime dans les religions et dans les conceptions générales du monde, le père du sujet lui barre le chemin. Il lie le rêveur à la conscience et à ses valeurs. Le monde masculin traditionnel, avec son intellectualisme et son rationalisme, se manifeste comme une entrave – d'où l'on peut conclure que l'inconscient, avec lequel le sujet prend contact, se trouve en opposition marquée avec les tendances conscientes de ce dernier, et que le rêveur, en dépit de cette opposition, révèle une forte inclination à se ranger du côté de l'inconscient. C'est pourquoi ce dernier ne



Fig. 9. Il s'agit probablement du réveil du roi endormi présenté sous la forme du jugement de Pâris, avec Hermès dans son rôle de psychopompe. – Aquin, *De alchimia* (manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle), 25, ix, fol. 78.

devrait pas être subordonné aux jugements rationnels de la conscience ; il devrait devenir une expérience *sui generis*. Ce n'est évidemment pas facile à faire accepter à l'intellect puisque cela implique un *sacrificium intellectus* (sacrifice de l'intellect) partiel sinon total. En outre, l'homme moderne a beaucoup de peine à comprendre le problème ainsi soulevé parce qu'il ne peut voir tout d'abord dans l'inconscient qu'un appendice inessentiel et irréel du conscient, et non une sphère à part, spécifiquement autonome, de l'expérience. Ce conflit apparaîtra encore fréquemment dans le cours des rêves suivants, jusqu'à ce que la bonne formule de corrélation conscient-inconscient soit enfin trouvée et que la position intermédiaire correcte soit conférée à la personnalité. Un tel conflit ne peut être résolu par la seule compréhension, il faut le *vivre*. Chaque stade du processus doit être vécu. Il n'est pas d'interprétation ou d'autres artifices trompeurs qui parviennent à éliminer cette difficulté car l'unification du conscient et de l'inconscient ne peut se faire que pas à pas.

60 La résistance du conscient contre l'inconscient et la dépréciation de celui-ci étaient des nécessités historiques du développement de la psyché humaine, sans lesquelles le conscient n'aurait jamais pu se différencier de l'inconscient. Mais la conscience de l'homme moderne s'est trop éloignée de la réalité de l'inconscient. On en est venu à oublier que la psyché n'est pas identique à notre intention, mais qu'elle est en majeure partie autonome et inconsciente. C'est pourquoi l'approche de l'inconscient déclenche, chez l'être cultivé, une peur panique qui tient pour une bonne part à l'analogie menaçante avec les troubles mentaux. L'intellect ne voit aucune objection à « analyser » l'inconscient comme un objet passif, bien au contraire car cette activité répondrait à nos attentes rationnelles ; mais laisser l'inconscient suivre son cours et le vivre comme une réalité, cela dépasse le courage et les forces de l'Européen moyen. Il préfère

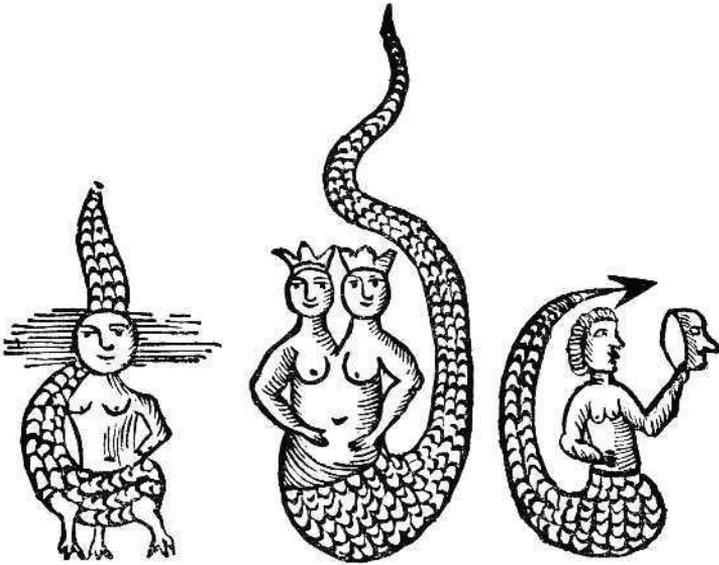


Fig. 10, 11, 12. Mélusine ; Mélusine bicéphale ;  
sirène tenant un masque. – Eleazar, *Urales chymisches Werk*,  
162, p. 85, 85 et 98 respectivement.

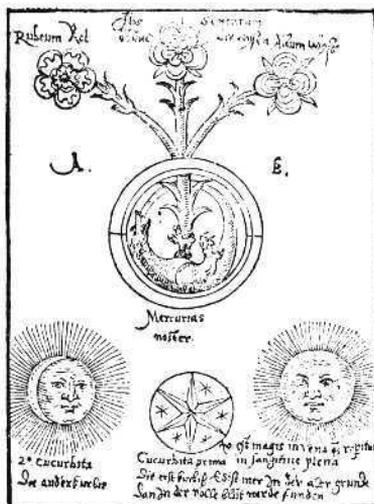
simplement ne pas comprendre ces problèmes. Pour les esprits faibles, c'est d'ailleurs mieux ainsi car la chose n'est pas sans danger.

- 61 L'expérience de l'inconscient est un secret personnel qui n'est que difficilement communicable et à un petit nombre seulement ; c'est pourquoi elle isole, comme je le disais plus haut. Cependant, l'isolement entraîne une activation compensatoire de l'atmosphère psychique et cela suscite l'inquiétude. Les figures qui apparaissent dans le rêve sont féminines, ce qui indique le caractère féminin de l'inconscient. Ce sont des fées, des sirènes et des lamies (fig. 10, 11, 12 ; cf. aussi fig. 157) qui ensorcellent le voyageur solitaire et l'induisent en erreur. On rencontre

de même des vierges séductrices au début de la *nekyia*<sup>3</sup> de Poliphile<sup>4</sup> (fig. 33) ; la Mélusine de Paracelse<sup>5</sup> est également une figure de ce genre.

Fig. 13. Le « dragon qui se mange la queue » (Ouroboros) représentant la *prima materia* du processus alchimique, avec la rose rouge et blanche, la *flos sapientium* (fleur des sages). En bas : *coniunctio solis et lunae* (conjonction du soleil et de la lune). Au centre : le *lapis philosophorum* (pierre philosophale) représenté comme le fils.

– Reusner, *Pandora*, 306, p. 257.



3. *Nekyia*, Νέκυια, de νέκυς (cadavre), le titre du onzième livre de *L'Odyssee*, est le sacrifice offert pour évoquer les trépassés se trouvant dans l'Hadès. *Nekyia* est ainsi un terme convenant fort bien pour désigner le « voyage vers l'Hadès », la descente au pays des morts ; il est utilisé dans ce sens par Dieterich dans son *Commentaire du Codex d'Akhmin* (391) qui contient un fragment apocalyptique de l'Évangile selon Pierre. *La Divine Comédie*, la nuit de Walpurgis de *Faust* et les récits apocryphes de la descente du Christ en enfer fournissent des exemples typiques de *nekyia*.

4. Voir l'édition française de l'*Hypnerotomachia*, connue sous le nom de *Songe de Poliphile* (126) (voir fig. 4).

5. Pour plus de détails, voir Jung, 464.

5. *Impression visuelle*

- 62 *Un serpent décrit un cercle autour du rêveur, qui est enraciné dans le sol comme un arbre.*
- 63 Dessiner un cercle protecteur (fig. 13) est un moyen magique vieux comme le monde utilisé par tous ceux qui ont un projet particulier et secret. Ils se protègent ainsi des « *perils of the soul* » (dangers de l'âme) qui menacent de fondre de l'extérieur sur quiconque s'isole par un secret. On a également utilisé depuis très longtemps ce moyen pour délimiter un espace sacré et inviolable, en traçant le *sulcus primigenius* (premier sillon), par exemple, lors de la fondation des villes<sup>6</sup> (cf. fig. 31). Le fait que le rêveur soit enraciné au milieu du cercle constitue une compensation à sa propension presque insurmontable à fuir devant l'inconscient. Après cette vision, il éprouve un sentiment agréable de soulagement – et avec juste raison puisqu'il est parvenu à créer un *temenos*<sup>7</sup>, un cercle tabou dans lequel il lui sera possible d'affronter l'inconscient. De ce fait, son isolement, auparavant si inquiétant, est élevé au rang d'intention et se voit donner un sens et un but qui le débarrassent de son aspect terrifiant.

6. *Impression visuelle (suivant immédiatement la précédente)*

- 64 *Une forme féminine voilée est assise sur un escalier.*
- 65 Le motif de la femme inconnue – que nous désignons par le terme technique d'« *anima*<sup>8</sup> » – apparaît ici pour

---

6. Knuchel, 500.

7. Un morceau de terrain, souvent un bosquet, mis à part et dédié à un dieu.

8. Pour la définition de l'« *anima* », voir Jung, 453.

la première fois. Comme le groupe de formes féminines indistinctes du rêve 4, elle est une personnification de l'atmosphère psychique activée. Dorénavant, l'apparition de la femme inconnue se renouvellera dans de nombreux rêves. La personnification implique toujours une activité autonome de l'inconscient. Lorsqu'une figure personnelle apparaît, cela signifie que l'inconscient commence à agir. L'activité de ces personnages a très fréquemment un caractère d'*anticipation* : elle anticipe quelque chose que le rêveur fera lui-même plus tard. Dans le cas présent, il est question d'un *escalier*, ce qui indique une montée ou une descente (fig. 14).

- 66 Comme le processus qui se joue dans des rêves de ce genre a une analogie historique dans les *rites d'initiation*, il n'est peut-être pas superflu de relever que l'escalier planétaire à sept échelons joue un rôle important dans ces rites, ainsi que nous le savons grâce à Apulée, entre autres. Les initiations du syncrétisme postantique, déjà fortement imprégnées d'alchimie (voir les visions de Zosime<sup>9</sup>), se préoccupaient tout particulièrement du thème de l'ascension, c'est-à-dire de la *sublimation*. L'ascension était souvent indiquée par une *échelle* ; de là l'adjonction, aux offrandes funéraires égyptiennes, d'une petite échelle pour le *ka* des morts<sup>10</sup>. L'ascension à travers les sept cercles planétaires signifie le retour de l'âme à la divinité solaire, son lieu d'origine, comme nous l'apprend par exemple Firmicus Maternus<sup>11</sup>. Ainsi, le mystère d'Isis décrit par Apulée<sup>12</sup> culmine dans ce que l'alchimie du début du Moyen Âge, remontant

9. Zosime vécut aux environs de l'an 300 ap. J.-C. Cf. Reitzenstein, 545, p. 9 sq. ; Berthelot, 364, III, i, 2.

10. La signification du thème de l'échelle est confirmée dans les rêves 12 et 13 (al. 78 et 82). Cf. aussi l'échelle de Jacob (fig. 14).

11. 174 : « *Animo descensus per orbem solis tribuitur.* » (Ils [les païens] croient que l'esprit descend par l'orbite du soleil.)

12. 105.



Fig. 14. Le rêve de Jacob. – Aquarelle de William Blake,  
dans Binyon, 366, planche 79.

directement à la culture alexandrine telle qu'elle nous a été transmise par la tradition arabe<sup>13</sup>, appelle la *solificatio* (solification), et où l'initié était couronné en tant qu'Hélios.

### 7. *Impression visuelle*

67 *La femme voilée découvre son visage qui respandit, lumineux comme le soleil.*

68 La *solificatio* s'accomplit sur l'*anima*. Ce processus semble bien correspondre à l'*illuminatio* (illumination). Cette représentation quasi mystique est en opposition absolue avec l'attitude rationnelle de la conscience qui ne reconnaît que l'explication intellectuelle comme forme suprême de la compréhension et de la connaissance. Cette dernière attitude ne tient évidemment pas compte du fait que la connaissance scientifique ne satisfait que la petite partie de la personnalité qui nous est contemporaine et non la psyché collective<sup>14</sup> qui plonge ses racines dans les brumes de la préhistoire et a toujours besoin d'un rite particulier pour être mise en contact avec la conscience contemporaine. Il est donc évident qu'il se prépare un éclaircissement de l'inconscient qui aura bien davantage le caractère de l'*illuminatio* que celui de l'« explication » rationnelle. La *solificatio* est infiniment éloignée de la conscience et elle lui apparaît chimérique.

---

13. Cf. Ruska, 552.

14. Cf. « inconscient collectif » dans Jung, 482, al. 915 sq. (472, définition 30).



Fig. 15. L'échelle de la pierre (*scala lapidis*) représentant les stades du processus alchimique. – Tiré d'un manuscrit du XVII<sup>e</sup> siècle : *Emblematical Figures of the Philosopher's Stone*, 25, x.

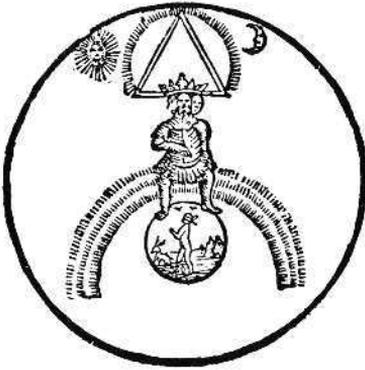


Fig. 16. Le *mercurius tricephalus* représenté comme l'Anthropos. En bas : l'homme aux yeux bandés conduit par l'animal. – Kelley, *Tractatus de Lapide philosophorum*, 222, p. 101.

### 8. Impression visuelle

- 69 *Un arc-en-ciel doit être utilisé comme pont, mais il faut le passer non par-dessus, mais par-dessous. Quiconque s'y engage par-dessus tombe et se tue.*
- 70 Seuls les dieux franchissent avec succès les ponts formés par les arcs-en-ciel ; lorsqu'ils le tentent, les mortels font une chute fatale car l'arc-en-ciel n'est qu'une belle apparence qui se tend au travers du ciel, et non une voie praticable par les êtres rivés à leurs corps. Ceux-là doivent passer « par-dessous » (fig. 16). Mais sous les ponts coule l'eau, qui suit sa pente ; nous retrouverons cette indication plus loin.

### 9. Rêve

- 71 *Une verte campagne où paissent de nombreux moutons. C'est le « pays des moutons ».*
- 72 Ce morceau singulier, impénétrable au premier abord, doit provenir d'impressions d'enfance et, en particulier, d'impressions religieuses (qu'il n'est nul besoin d'aller

chercher bien loin). Citons par exemple « sur des prés d'herbe fraîche il me parque » (Ps. 23 : 2) ou les allégories du berger et de ses moutons, chères au christianisme primitif<sup>15</sup> (fig. 16). Le fragment suivant a une tendance analogue :

### 10. *Impression visuelle*

73 *La femme inconnue se tient dans le pays des moutons et montre le chemin.*

74 *L'anima*, qui a déjà anticipé la *solificatio*, apparaît ici comme le psychopompe qui montre la voie<sup>16</sup> (fig. 19). Le chemin commence dans le pays de l'enfance, c'est-à-dire à un moment où la conscience rationnelle contemporaine ne s'était pas encore séparée de la psyché historique, de l'inconscient collectif. La séparation est, il est vrai, indispensable, mais elle conduit à un tel éloignement de la psyché préhistorique crépusculaire qu'il en résulte une perte d'instinct. La conséquence en est l'atrophie des instincts et, par suite, la désorientation face aux situations universellement humaines. La séparation a également comme conséquence que le « pays de l'enfance » demeurera définitivement infantile et deviendra une source permanente de tendances et d'impulsions infantiles. Ces intrusions sont évidemment fort mal reçues par la conscience qui les refoule donc en toute conséquence. Cependant, cette conséquence dans le refoulement ne sert qu'à amener un éloignement encore plus grand de la source, augmentant

---

15. L'origine immédiate du symbolisme chrétien de l'agneau se trouve dans les visions du *Livre d'Hénoch*, 89 : 10 sq. L'Apocalypse d'Hénoch fut rédigée aux environs du début du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.

16. Dans la vision d'Hénoch, le chef et prince apparaît sous la forme d'un mouton ou d'un bélier ; cf. *Livre d'Hénoch*, 89 : 48.



Fig. 17. L'alchimiste (ou Hermès) représenté comme le berger d'*Aries* et de *Taurus* (du Bélier et du Taureau) qui symbolisent les forces printanières, le commencement de l'*opus*.

Aquin, *De alchimia* (manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle), 25, ix, fol. 86.

ainsi l'absence d'instinct jusqu'à ce qu'elle devienne absence d'âme. Par suite, ou bien la conscience sera totalement submergée par l'infantilisme, ou bien elle devra constamment, et vainement, s'en défendre par une sénilité cynique ou une résignation amère. C'est pourquoi il faut se rendre compte que, malgré ses indéniables succès, l'attitude rationnelle de la conscience contemporaine est à bien des égards humains infantilement inadaptée et, par conséquent, hostile à la vie. La vie s'est desséchée et a été entravée ; c'est pourquoi elle réclame la découverte de la source. Mais la source ne pourra être trouvée si la conscience ne



Fig. 18. Le Christ berger.  
 Mosaique du mausolée de Galla,  
 Ravenne (env. 424-51) ; extrait de Koemstedt, 501, fig. 50.

condescend pas à retourner dans le « pays de l'enfance » pour y recevoir, comme par le passé, l'enseignement de l'inconscient. Est infantile non seulement celui qui persiste trop longtemps dans l'enfance, mais aussi celui qui, s'en séparant, prétend que ce qu'il ne voit plus n'existe pas. Cependant, quiconque s'en retourne au pays de l'enfance craint de devenir puéril, car il ignore que tout ce qui est originellement psychique a un double visage, dont l'un est tourné vers l'avant et l'autre vers l'arrière. Ce double visage est ambigu et, par conséquent, symbolique, comme toute réalité vivante.

- 75 Nous nous tenons sur un sommet de la conscience et pensons puérillement que la suite du chemin conduit nécessairement vers des hauteurs encore plus élevées. C'est là le pont chimérique de l'arc-en-ciel. En réalité, pour atteindre le sommet suivant, il faut tout d'abord redescendre dans cette région où les chemins commencent seulement à se séparer.

### 11. Rêve

- 76 *Une voix dit : « Tu es encore un enfant. »*
- 77 Ce rêve impose l'aveu qu'une conscience, pour différenciée qu'elle soit, n'en a pas fini pour autant avec l'enfance et qu'un retour au monde de l'enfance est, par conséquent, nécessaire.

### 12. Rêve

- 78 *Une excursion dangereuse avec père et mère, en montant et en descendant de nombreuses échelles.*
- 79 Une conscience infantile est toujours liée au père et à la mère et n'est jamais libre d'elle-même. Un retour à l'enfance, c'est toujours un retour au père et à la mère, c'est-à-dire au lourd fardeau du non-moi psychique représenté par le père et la mère et dont l'histoire est longue et d'une importance capitale. La régression implique la désintégration de la personnalité dans ses déterminantes historiques et héréditaires, à l'emprise desquelles on ne peut échapper qu'à grand-peine. Notre préhistoire psychique est à proprement parler l'esprit de la pesanteur, qui ne saurait se passer d'*escaliers* et d'*échelles*, puisqu'au contraire de l'intellect sans corps et sans poids il ne peut s'envoler à volonté. La désintégration dans la diversité des déterminantes historiques est semblable à une errance à l'aveuglette, à une désorientation totale, au cours de laquelle ce qui est juste peut apparaître comme une erreur inquiétante.
- 80 Nous l'avons vu plus haut, le thème des escaliers et des échelles (cf. fig. 14, 15) signale le *processus de transformation* psychique avec ses péripéties. Zosime nous en donne



Fig. 19. L'« âme » en tant que guide montrant le chemin.  
Aquarelle de William Blake pour le *Purgatorio* de Dante,  
Canto IV ; extraite de Binyon, 366, planche 102.

un exemple classique avec sa montée et sa descente des quinze marches de lumière et de ténèbres<sup>17</sup>.

- 81 On ne peut naturellement pas se libérer de l'enfance sans y consacrer beaucoup d'efforts ; nous le savons depuis longtemps grâce aux recherches de Freud. De plus, cette libération ne peut être accomplie par une connaissance purement intellectuelle ; seul est efficace le souvenir qui fait en même temps *revivre l'expérience passée*. Le fil rapide des ans, le flot tumultueux des impressions du monde fraîchement découvert laisse derrière lui une masse d'expériences en suspens. On ne s'en libère pas ; on ne fait que s'en éloigner. De sorte que, lorsque, plus tard, nous nous remémorons nos souvenirs d'enfance, nous y trouvons des éléments encore vivants de notre personnalité, qui nous saisissent, nous étreignent et nous remplissent du sentiment des années passées. Ces fragments sont encore à l'état où l'enfant les avait laissés ; ils sont, par conséquent, puissants et immédiats. Ce n'est que lorsqu'ils seront réunis à la conscience de l'adulte qu'ils pourront perdre leur aspect infantile et être corrigés. Il faut toujours liquider en premier lieu cet inconscient personnel en l'amenant à la conscience, faute de quoi l'accès à l'inconscient collectif demeure fermé. Avec ses nombreuses échelles qu'il faut monter et descendre, le voyage avec le père et la mère correspond à cette prise de conscience de contenus infantiles non encore intégrés.

### 13. Rêve

- 82 *Le père, inquiet, s'écrie : « C'est le septième ! »*
- 83 Un événement méritant le qualificatif de « septième » est manifestement apparu au cours de l'excursion sur les nombreuses échelles (fig. 20). Le « septième » correspond

---

17. Berthelot, 364, III, i, 2. Cf. aussi Jung, 452.

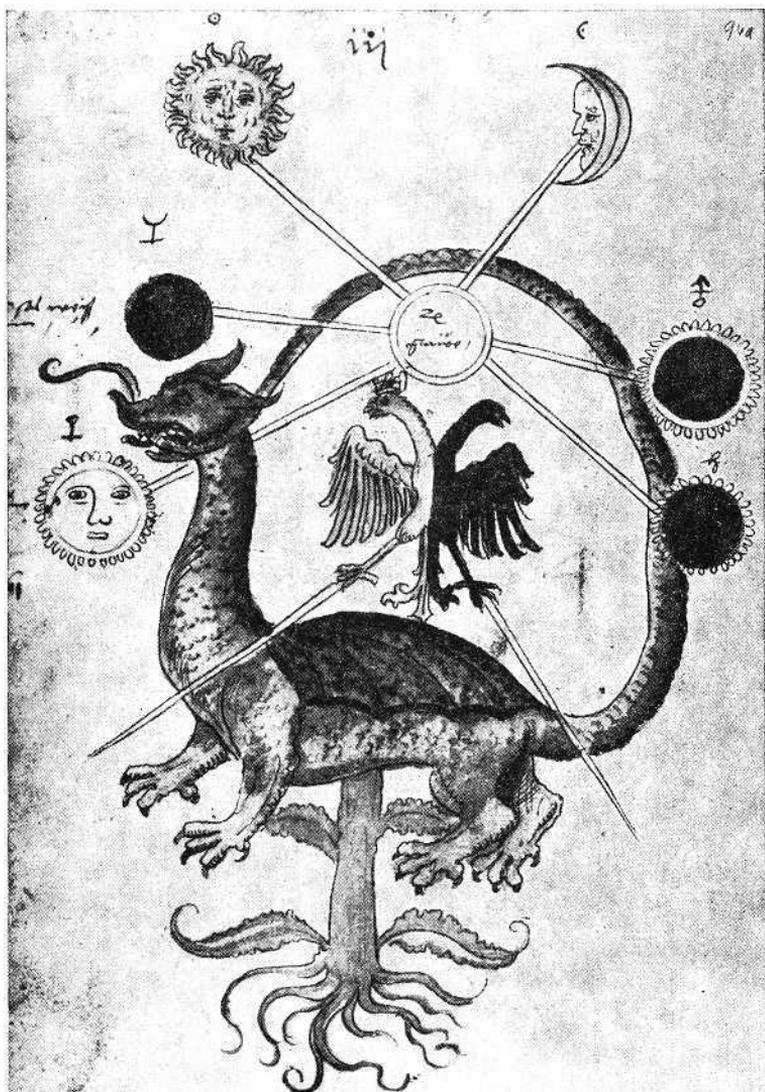


Fig. 20. Les six planètes unies dans la septième, Mercure, représentée comme l'Ouroboros et l'aigle double (hermaphrodite) rouge et blanc.  
Aquin, *De alchimia* (manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle), 25, ix, fol. 94 a.

au degré le plus élevé et serait ainsi, du point de vue de l'initiation, le but qu'on appelle de tous ses vœux. Cependant, pour l'esprit traditionnel, la *solificatio* est une représentation aventureuse, mystique, confinant donc à la folie. On est bien persuadé que l'homme n'a pu penser de pareilles absurdités qu'en des temps éloignés et obscurs de superstition nébuleuse, alors que la mentalité lucide et raffinée de notre époque éclairée a surmonté ces brumes depuis longtemps – à tel point, en vérité, que seuls les asiles d'aliénés hébergent encore des illuminés de cette sorte. Quoi d'étonnant alors à ce que le père soit inquiet et anxieux comme une poule qui aurait couvé un canard et que les tendances aquatiques de sa progéniture mettraient au désespoir. Si cette interprétation est exacte, c'est-à-dire si le « septième » représente bien le stade le plus élevé de l'illumination, on pourrait en conclure que le processus d'intégration de l'inconscient personnel est en principe terminé. Au stade suivant, l'inconscient collectif devrait commencer à s'ouvrir, ce qui expliquerait largement l'inquiétude du père, représentant de l'esprit traditionnel.

84 Cependant, le retour au crépuscule originel de l'inconscient collectif n'implique pas qu'il faille pour autant abandonner entièrement la précieuse acquisition de nos pères qu'est la différenciation intellectuelle de la conscience. Il s'agit plutôt que *l'homme* prenne la place de *l'intellect* – non pas l'homme que le rêveur s'imagine être, mais quelqu'un de beaucoup plus élaboré et complet. Cependant, ce processus exige que le rêveur assimile dans la sphère de sa personnalité toutes sortes de choses qui lui paraissent encore pénibles ou tout à fait impossibles. Le père qui s'écrie avec tant d'inquiétude : « C'est le septième ! » est une composante psychique du rêveur, et cette angoisse est par conséquent celle du rêveur lui-même. L'interprétation doit donc envisager la possibilité que le « septième » ne désigne pas seulement une sorte de culmination, mais aussi

quelque chose de défavorable. Nous retrouvons ce thème dans le conte du Petit Poucet et de l'ogre, par exemple. Le Petit Poucet est le plus jeune de sept frères. Il est vrai que sa très petite taille et sa ruse sont assez inoffensives, mais il n'en est pas moins celui qui conduit ses frères à la cabane de l'ogre, démontrant ainsi sa double nature dangereuse : il est tout à la fois porteur de bonne et de mauvaise fortune ; en d'autres termes, il est aussi l'ogre lui-même. Depuis des temps reculés, les « sept » ont représenté les sept dieux des planètes (fig. 20) ; ils forment ce que les inscriptions des pyramides appellent une *paut neteru*, une « compagnie de dieux<sup>18</sup> » (cf. fig. 21, 23). Quoiqu'une compagnie soit décrite comme étant composée de neuf figures, il apparaît qu'elle est souvent non pas de neuf mais de dix personnages, et parfois même de plus. Ainsi, Maspero<sup>19</sup> nous dit que le premier et le dernier, en particulier, de la série peuvent être développés ou doublés sans que cela porte atteinte au nombre neuf. Quelque chose de semblable arriva à la *paut* classique des dieux gréco-romains ou babyloniens à l'époque post-classique, lorsque les dieux se retirèrent, pour une part, dans les étoiles éloignées et, pour une autre part, furent dégradés au rang de démons, dans les métaux à l'intérieur de la terre. Hermès-Mercurius posséda dès lors une double nature puisqu'il était à la fois un dieu chthonien de révélation et l'esprit du vif-argent ; c'est pourquoi on le représenta sous les traits d'un hermaphrodite (fig. 22). En tant que planète Mercure, il est le plus proche du soleil, ce qui signifie qu'il a aussi la relation la plus étroite avec l'or. Mais, en tant que vif-argent, il dissout l'or et éteint son éclat solaire. Tout au long du Moyen Âge il fut l'objet, plein d'énigmes, de la spéculation des philosophes de la

---

18. Budge (376, I, p. 87) utilise cette expression.

19. 519, II, p. 245.



Fig. 21. Les sept dieux des planètes en enfer.  
Mylius, *Philosophia reformata*, 260, p. 167, fig. 18.

nature : il était tantôt un esprit serviable et secourable, un *πάρεδρος* (littéralement « assistant, camarade ») ou *familiaris* (esprit familier), et tantôt le *servus* ou *cervus fugitivus* (le serf ou le cerf fugitif), un lutin remuant, insaisissable, taquin et trompeur, faisant le désespoir des alchimistes<sup>20</sup> et partageant ses attributs divers avec le diable ; citons entre autres, pour ne mentionner que les plus importants d'entre eux, le dragon, le lion, l'aigle, le corbeau. Dans la hiérarchie alchimique des dieux, il est le plus bas en tant que *prima materia* (matière originelle) et le plus élevé en tant que *lapis philosophorum* (pierre philosophale). Le

20. Cf. l'amusant dialogue entre l'alchimiste et le Mercurius dans 9, xxiii.

Fig. 22. Le Mercurius dans l'« œuf des philosophes » (vase alchimique). En tant que *filius* (fils), il est debout sur le soleil et la lune, ce qui fait allusion à sa double nature. Les oiseaux indiquent la spiritualisation tandis que les rayons brûlants du soleil font mûrir l'homuncule dans le vase. – Tiré du *Mutus liber*, 58, p. 11, détail.



*spiritus mercurialis* (esprit mercuriel, fig. 23) est le guide des alchimistes (Hermès psychopompe : cf. fig. 146) et leur séducteur : il est leur bonne fortune et leur perdition. Sa double nature lui permet d'être non seulement le septième, mais aussi le huitième – le huitième sur l'Olympe « auquel personne ne pensait encore » (*Faust*, 2<sup>e</sup> partie).

- 85 Le lecteur trouvera peut-être étrange que nous nous référions ici à quelque chose d'aussi éloigné que l'alchimie médiévale. Cependant, l'« art noir » n'est pas du tout aussi éloigné qu'on pourrait le penser car, comme le rêveur a de la culture, il a certainement lu *Faust*, et *Faust* est un drame alchimique du début à la fin, quand bien même l'homme cultivé contemporain n'en a que la plus vague idée. Notre conscient est loin de tout comprendre, mais l'inconscient se souvient toujours des choses sacrées immémoriales, aussi étranges qu'elles puissent être, et nous les rappelle à la première occasion. Ce qui s'est passé lorsque notre rêveur a lu *Faust* est probablement très semblable à ce que vécut le jeune Goethe à Leipzig lorsqu'il étudia



Fig. 23. Le vase mystique où les deux natures s'unissent  
 (Sol et Luna, caduceus) pour engendrer le *filius hermaphroditus*,  
 Hermès psychopompe. Le tout flanqué des six dieux des planètes.  
 Tiré du *Figurarum Aegyptiorum* (manuscrit du XVIII<sup>e</sup> siècle), 35, p. 13.

Théophraste Paracelse avec Mlle von Klettenberg<sup>21</sup>. On peut supposer que c'est alors que le mystérieux quiproquo de sept et de huit s'est gravé en lui, sans même que sa conscience l'ait jamais déchiffré. Le rêve suivant montrera que ce rappel de *Faust* n'est pas déplacé.

#### 14. Rêve

- 86 *Le rêveur est en Amérique et recherche un employé ayant une barbe en pointe. On dit que tout le monde a un tel employé.*
- 87 L'Amérique est un pays où l'on voit les choses de manière directe et pratique et qu'on ne pourrait soupçonner des exagérations européennes. On y essaierait avec beaucoup de sens pratique de maintenir l'intellect à son rang d'employé. Bien sûr, cela sonne comme un crime de lèse-majesté et pourrait par suite devenir inquiétant ; c'est pourquoi il est rassurant de savoir que tout le monde (comme c'est le cas en Amérique) en fait autant. La barbe en pointe est l'attribut du vieux Méphisto que Faust « employa » et auquel il ne fut pas permis de triompher de son « maître » à la fin, bien que ce dernier eût osé s'aventurer dans le chaos ténébreux de la psyché historique et qu'il eût endossé la vie changeante et non sans danger qui sortit de la plénitude du chaos.
- 88 De questions posées ultérieurement, il apparut que le rêveur lui-même avait reconnu le personnage de Méphistophélès dans l'« homme à la barbe en pointe ». La versatilité intellectuelle de même que l'esprit d'invention et le penchant pour la science sont des attributs du Mercurius astrologique. L'homme à la barbe en pointe symbolise donc l'intellect qui est présenté par le rêve comme un véritable *familiaris* (esprit familier), un esprit serviable bien qu'un

---

21. Goethe, 419.

peu dangereux. L'intellect est ainsi dégradé de la position suprême qu'il occupait un temps et se voit relégué au second rang et, en même temps, marqué comme démoniaque. Non pas qu'il soit devenu démoniaque à ce moment seulement : il l'avait toujours été, mais le rêveur n'avait pas remarqué, jusqu'alors, combien il était possédé par son intellect, qu'il reconnaissait tacitement comme l'instance suprême. Il a maintenant la possibilité d'examiner d'un peu plus près cette fonction, jusque-là la dominante incontestée de sa vie psychique. Il pourrait bien s'exclamer avec Faust : « Ainsi, c'était là le fin mot de l'affaire ! » Méphistophélès est l'aspect diabolique de toute fonction psychique qui s'est échappée de la hiérarchie de la psyché totale et jouit de l'indépendance et du pouvoir absolu (fig. 36). Mais cet aspect ne peut être perçu que lorsque la fonction devient une entité séparée et qu'elle est objectivée ou personnifiée, comme c'est le cas dans ce rêve.

89 Fait assez amusant, l'« homme à la barbe en pointe » apparaît aussi dans la littérature alchimique, dans l'une des *Parabolae* contenues dans le *Güldenem Tractat vom philosophischen Stein*<sup>22</sup>, écrit en 1625 – parabole qu'Herbert Silberer<sup>23</sup> a analysée d'un point de vue psychologique. Dans la compagnie des vieux philosophes à barbes blanches, il y a un jeune homme portant une barbe noire taillée en pointe. Silberer se demandait s'il était en droit de conjecturer que ce personnage représentait le diable.

90 Le Mercurius, sous sa forme de vif-argent, convient particulièrement bien pour caractériser l'intellect « liquide », c'est-à-dire mobile (fig. 24). C'est pourquoi, en alchimie, le Mercurius est parfois un « esprit » (*spiritus*) et parfois une « eau », l'*aqua permanens* (l'eau permanente) qui n'est rien d'autre que l'*argentum vivum* (le vif-argent).

---

22. Publié dans 36.

23. 564.



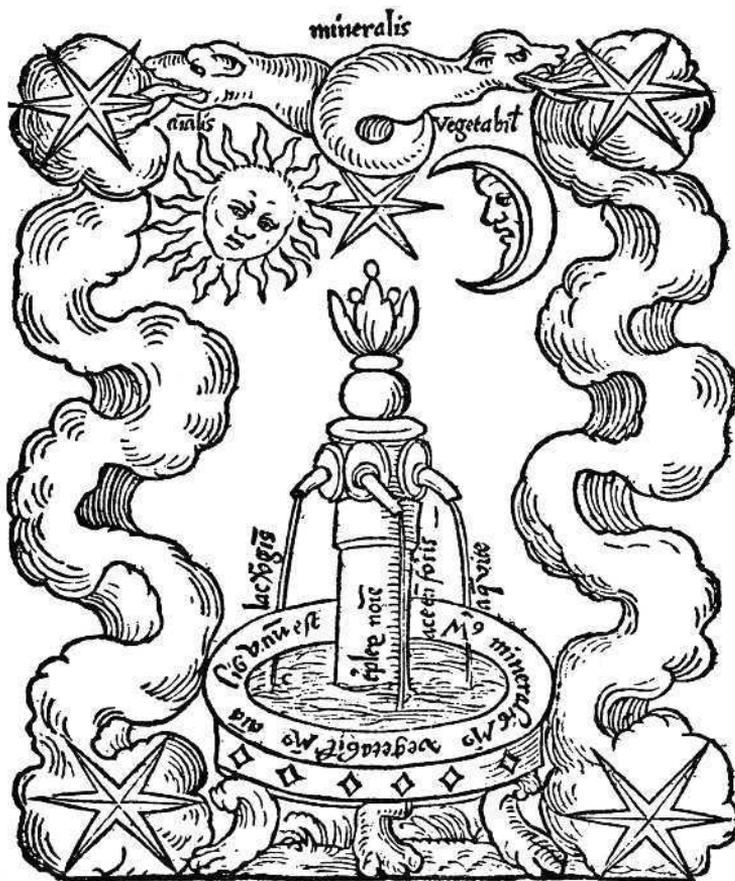


Fig. 25. La fontaine de vie représentée comme la *fons mercurialis* (fontaine mercurielle). – Tiré du *Rosarium*, 68, (a).

15. *Rêve*

- 91 *La mère verse de l'eau d'une cuvette dans une autre. (Ce n'est qu'au vingt-huitième rêve que le sujet se souvint que cette cuvette était celle de sa sœur.) Cette opération est accomplie avec grande solennité car elle est aussi de la plus haute importance pour l'entourage. Puis le rêveur est renié par son père.*
- 92 Nous rencontrons à nouveau le thème de l'échange (voir rêve 1, al. 52). Une chose est mise à la place d'une autre. On en a terminé avec le « père » ; c'est maintenant l'action de la « mère » qui commence. De même que le père représente la conscience collective, l'esprit traditionnel, la mère, elle, représente l'inconscient collectif, la source de *l'eau de vie*<sup>24</sup> (fig. 25). (Voir la signification maternelle de la *πηγη*<sup>25</sup>, *fons signatus* [source scellée]<sup>26</sup>, comme attribut de Marie) (fig. 26). L'inconscient modifie la localisation des forces vitales, ce qui est l'indice d'un changement de point de vue. L'association ultérieure du rêveur nous permet de préciser qui devient alors l'origine de la source de vie : c'est la « sœur ». Le fils est subordonné à la mère, alors qu'il est sur un pied d'égalité avec la sœur. La dégradation de l'intellect libère ainsi le rêveur de la domination de l'inconscient et, par là, de l'infantilisme. La sœur est certes encore une relique du passé, mais nous savons de façon définitive par certains rêves ultérieurs qu'elle est porteuse de l'image de l'*anima*. C'est pourquoi nous sommes autorisés à supposer que le transfert de l'eau

---

24. En ce qui concerne l'eau comme origine, voir entre autres la cosmogonie égyptienne.

25. Wirth, 588, p. 199.

26. Cantique des cantiques, 4 : 12.

de vie à la sœur signifie, en fait, *le remplacement de la mère par l'anima*<sup>27</sup>.

93 L'*anima* devient ainsi un facteur dispensateur de vie, une réalité psychique, incompatiblement opposée au monde du père. Qui donc pourrait décider, sans mettre en danger sa santé mentale, de confier la conduite de sa vie aux directives provenant de l'inconscient ? – à supposer qu'il se trouve quelqu'un pouvant imaginer ce que cela représenterait. Quiconque peut se l'imaginer comprendra sans difficulté quelle offense monstrueuse une telle volte-face inflige à l'esprit traditionnel, en particulier et en premier lieu à l'esprit qui a trouvé un corps terrestre en l'Église. C'est ce déplacement subtil du point de vue psychique qui a incité, par exemple, les vieux alchimistes à recourir intentionnellement à leurs allures mystérieuses et qui a parrainé toutes sortes d'hérésies. Il est logique qu'à la suite de cela le père renie son fils, ce qui ne signifie rien d'autre que l'excommunication (il est bon de noter que le rêveur est catholique). Quiconque reconnaît la psyché dans sa réalité et l'élève, à tout le moins, à la dignité de facteur éthique codéterminant offense l'esprit traditionnel qui, depuis des siècles, régleme la vie psychique de l'extérieur au moyen d'institutions ainsi que par la raison. Non pas que l'instinct irrationnel se rebelle contre l'ordre solidement établi ; en vertu de sa propre loi interne, il est lui-même la structure la plus solide et, de plus, la cause première créatrice de tout ordre contraignant. Mais, précisément parce que ce fondement est créateur, tout ordre

---

27. C'est là en vérité un processus vital tout à fait normal, mais qui a généralement lieu de façon totalement inconsciente. L'*anima* est un archétype qui est toujours présent (cf. Jung, 482, al. 887 sq. et 891 sq. [472, définitions 28 et 54] et Jung, 453). La mère est la première à porter l'image de l'*anima*, qui lui confère un caractère fascinant aux yeux de son fils. Cette image est ensuite transférée, *via* la sœur et d'autres figures semblables, à la femme aimée.



Fig. 26. Image pieuse du XVII<sup>e</sup> siècle : la Vierge Marie entourée de ses attributs, le jardin clos quadrangulaire, le temple rond, la tour, la porte, le puits et la fontaine, les palmiers et les cyprès (arbres de vie) – tous symboles féminins. Prinz, *Altorientalische Symbolik*, 538, p. 6.

qui y prend naissance – même sous sa forme la plus « divine » – n'est que transition, stade passager. Contre toute apparence extérieure, l'établissement de l'ordre et la dissolution de ce qui a été établi échappent en définitive à l'arbitraire humain. Le secret, c'est que seul est véritablement vivant ce qui peut aussi se supprimer soi-même. Il est heureux que ces choses soient difficilement compréhensibles et qu'elles jouissent de ce fait d'une dissimulation salutaire car les esprits faibles n'en sont que trop facilement captivés et troublés. Le dogme, qu'il soit de nature confessionnelle, philosophique ou scientifique, offre une protection efficace contre ces dangers et, par suite, vue sous l'angle social, l'excommunication est une conséquence nécessaire et utile.

94 L'eau que la mère, l'inconscient, verse dans la cuvette de l'*anima* est un remarquable symbole de la vitalité de l'être psychique (cf. fig. 152). Les vieux alchimistes ne se lassaient jamais d'en chercher des synonymes expressifs. Ils l'appelaient *aqua nostra* (notre eau), *mercurius vivus* (mercure vivant), *argentum vivum* (vif-argent), *vinum ardens* (vin ardent), *aqua vitae* (eau de vie), *succus lunariae* (suc lunaire), etc., termes par lesquels ils entendaient caractériser, à l'opposé de l'incorporalité de rigueur de l'esprit abstrait, un être vivant auquel la substance n'était pas étrangère. L'expression *succus lunariae* indique avec une clarté suffisante son origine nocturne, et *aqua nostra*, tout comme *mercurius vivus*, le caractère terrestre de la source (fig. 27). L'*acetum fontis* (acide de la source) est une eau corrosive puissante qui, d'une part, dissout toutes les choses créées et, d'autre part, conduit à la plus durable de toutes les créations : le mystérieux *lapis* (la pierre).

95 Ces analogies peuvent paraître fort lointaines. Mais je renvoie le lecteur aux rêves 13 et 14 de la section suivante



Fig. 27. L'influence régénérante de la conjonction soleil-lune sur le bain. – Milan, Biblioteca Ambrosiana, cod. I, 6 inf. ; extrait de Carbonelli, 379, fig. X.

(al. 154 et 158) où cette symbolique réapparaît<sup>28</sup>. L'importance, perçue par le rêveur lui-même, de l'action « pour l'entourage » indique la portée collective du rêve ; il en va de même du fait qu'une décision exerçant une influence considérable sur l'adaptation du rêveur est ainsi exprimée.

- 96 L'opinion selon laquelle hors de l'Église il n'y a point de salut (« *extra ecclesiam nulla salus* ») se fonde sur le sentiment qu'une institution est une voie assurée et praticable avec un but certain, visible ou désignable, et que, de ce fait, on ne saurait trouver ni voie ni but en dehors d'elle. On ne doit pas sous-estimer la signification bouleversante de ce sentiment d'abandon dans le chaos, même si l'on sait qu'il est la condition *sine qua non* de tout renouvellement de l'esprit et de la personnalité.

## 16. Rêve

- 97 *Un as de trèfle. À côté apparaît un sept.*
- 98 L'as, en tant que représentant le « 1 », est la carte la plus basse, mais il possède aussi parfois la valeur la plus élevée. L'as de trèfle, avec sa forme de croix, renvoie au symbole chrétien<sup>29</sup>. C'est pourquoi, en dialecte suisse alémanique, le trèfle est aussi appelé *Chrüüz* (croix). Les trois feuilles font en même temps allusion à la trinité du Dieu *unique*. Ce qu'il y a de plus bas et de plus haut est le début et la fin, l'alpha et l'oméga.

---

28. Les parallèles que je cite ici proviennent principalement de la littérature latine du XII<sup>e</sup> jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Le *Rosarium philosophorum* (68) est parmi les plus intéressants de ces textes. Son auteur anonyme est très clairement un « philosophe » ; il semble parfaitement conscient du fait que l'alchimie ne se réduit pas à une vulgaire fabrication d'or, mais qu'il s'agit d'un secret « philosophique ».

29. Voir le rêve 23 de la seconde série (al. 212).

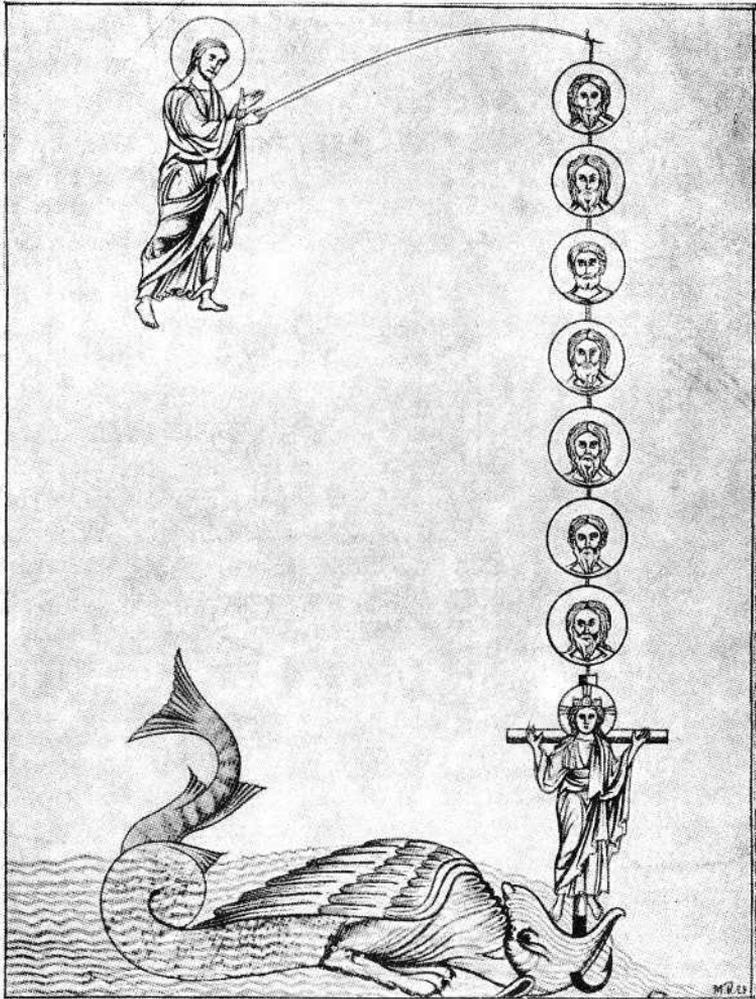


Fig. 28. Capture du Léviathan au moyen de la ligne à sept éléments de la lignée de David, le crucifix servant d'appât.

Tiré du *Hortus deliciarum*, 196 ; dans Beissel, 361, p. 105.

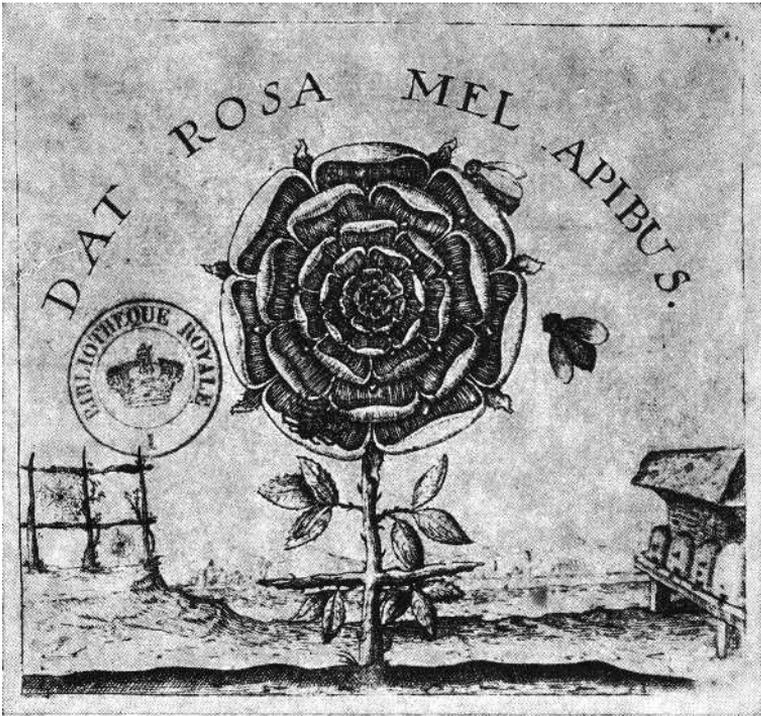


Fig. 29. Rose à sept pétales, allégorie des sept planètes, des sept stades de transformation, etc.  
Fludd, *Summum bonum*, 177, frontispice.

99 Le sept apparaît après et non avant l'as de trèfle. Cela peut probablement être compris comme signifiant : d'abord le concept chrétien de Dieu et ensuite les sept (stades). Les sept stades symbolisent la transformation (fig. 28) ; celle-ci commence avec le symbole de la trinité et de la croix et, si l'on en croit les précédentes allusions archaïsantes des rêves 7 et 13, elle culminerait au septième stade avec la *solificatio*. Cette solution n'est cependant pas suggérée ici. Nous connaissons toutefois par le Moyen Âge

une autre transition que la régression vers l'hélios antique tentée sans succès par Julien l'Apostat. Il s'agit du passage à la *rose* exprimé dans la formule « *per crucem ad rosam* » (par la croix à la rose) qui fut condensée à la fin du Moyen Âge dans la « Rose-Croix ». Dans cette transition, l'essence du soleil descend du Sol (soleil) céleste dans la fleur, réplique terrestre au visage du soleil (fig. 29). Le caractère solaire a aussi survécu dans le symbole de la « fleur d'or » de l'alchimie chinoise<sup>30</sup>. La « fleur bleue » des Romantiques pourrait bien être un dernier souvenir sentimental de la « rose » ; elle rappelle de façon typiquement romantique le Moyen Âge des cloîtres en ruine mais, en même temps, dans sa gracieuse terriorité, elle représente une modeste nouveauté. Le rayonnement doré du soleil dut lui aussi se résigner à descendre ; il trouva son analogie dans l'éclat de l'or terrestre qui, en tant qu'*aurum nostrum* (notre or), était très éloigné de la matérialité grossière du métal, tout au moins pour les esprits raffinés<sup>31</sup>. Pour ces derniers, l'or avait indubitablement un caractère symbolique et on le distinguait, par suite, au moyen d'attributs comme *vitreum* (cristallin) ou *philosophicum* (philosophique). C'est

---

30. De même que dans la « fleur d'or » de l'alchimie médiévale (cf. fig. 30) : cf. Adolphus Senior, 329. La fleur d'or vient du grec χρυσάνθιον (Berthelot, 364, III, xlix, 19) et χρυσάνθεμον = « fleur d'or », une fleur magique comme la μῶλυ homérique souvent mentionnée par les alchimistes. La fleur d'or est ce qu'il y a de plus noble et de plus pur dans l'or. Le même nom est parfois donné aux pyrites (cf. Lippmann, 511, I, p. 70). La force de l'*aqua permanens* est aussi appelée « fleur » (552, p. 214, 20). Le terme *flos* (fleur) est aussi utilisé plus tardivement par les alchimistes pour exprimer la substance transformante mystique (cf. « *flos citrinus* » dans « Aurora consurgens », 17 ; « *flos aeris aureus* » dans « Consilium coniugii », 1, iv, p. 167 ; « *flos est aqua nummosa [Mercurius]* » dans « Allegoriae sapientium », 9, xxvi, p. 81 ; « *flos operis est lapis* » dans Mylius, 260, p. 30).

31. « *Aurum nostrum non est aurum vulgi* » (Notre or n'est pas celui du vulgaire) dit le *Rosarium* (68).

probablement à cause de sa trop claire analogie solaire que l'or se vit refuser la dignité philosophique suprême, qui fut attribuée au *lapis philosophorum* (pierre philosophale). Car ce qui transforme est supérieur à ce qui est transformé, et le pouvoir de transformer est précisément l'une des qualités magiques de la pierre miraculeuse. Le *Rosarium* dit : « Car notre pierre, c'est-à-dire le vif-argent occidental qui s'est placé au-dessus de l'or et l'a vaincu, est ce qui tue et fait vivre<sup>32</sup>. » Au sujet de la signification « philosophique » du *lapis*, le passage suivant, extrait d'un traité attribué à Hermès, est particulièrement lumineux : « Comprenez, fils des Sages, ce que proclame cette pierre infiniment précieuse... “Et ma lumière triomphe de toute lumière, et mes biens excellent tous les biens... J'engendre la lumière, mais les ténèbres sont aussi de ma nature...”<sup>33</sup> »

### 17. Rêve

100 *Le rêveur fait une longue promenade et trouve une fleur bleue en chemin.*

101 Se promener, c'est parcourir des chemins sans but ; c'est tout à la fois une quête et une métamorphose. Le rêveur trouve une fleur bleue s'épanouissant sans but au bord du chemin, une enfant accidentelle de la nature rappelant aimablement le souvenir d'une époque lyrique et romantique, de la jeune saison qui la vit bourgeonner, lorsque la conception scientifique du monde ne s'était pas encore

---

32. « *Quia lapis noster scilicet argentum vivum occidentale, quod praetulit se auro et vicit illud, est illud quod occidit et vivere facit* », 2, **xii**, p. 223.

33. « *Intelligite, filii sapientum, quod hic lapis preciosissimus clamat, ... et lumen meum omne lumen superat ac mea bona omnibus bonis sunt sublimiora.... Ego gigno lumen, tenebrae autem naturae meae sunt...* », *Rosarium*, 2, **xii**, p. 239.



Fig. 30. La rose rouge et blanche, la « fleur d'or » de l'alchimie, représentée comme étant le lieu de naissance du *filius philosophorum*. – Tiré du manuscrit de 1588 appelé *Ripley Scrowle*, 25, **xiii**, n° 1, détail.

douloureusement séparée de l'expérience réelle que l'on a de ce monde, ou plutôt de l'époque où la séparation commençait à se faire et où l'homme se retournait pour contempler ce qui était déjà du passé. La fleur est en réalité comme un signe amical, une émanation numineuse de l'inconscient qui montre à celui qui a été privé de l'appartenance à tout ce qui, pour l'homme, signifie le salut et la voie de la sécurité, le lieu et le moment dans l'histoire où il peut rencontrer des amis et des frères spirituels et où il peut trouver le germe qui voudrait se développer en lui aussi. Mais le rêveur n'a encore aucune idée du vieil or solaire qui lie la fleur innocente à l'art choquant de l'alchimie et à l'idée sacrilège et païenne de la *solificatio*. Car la « fleur d'or de l'alchimie » (fig. 30) peut

aussi être parfois une fleur bleue, la « fleur saphirique de l'hermaphrodite<sup>34</sup> ».

### 18. Rêve

102 *Un homme offre des pièces d'or au rêveur dans sa main ouverte. Indigné, le rêveur les jette à terre et, immédiatement après, regrette profondément son geste. Ensuite, un spectacle de variétés a lieu sur une place fermée.*

103 La fleur bleue commence déjà à révéler ses implications. L'« or » s'offre au rêveur et est refusé avec indignation. L'interprétation erronée de l'*aurum philosophicum* (or philosophique) est facile à comprendre. Cependant, à peine a-t-elle eu lieu qu'apparaît le remords d'avoir rejeté le précieux secret et d'avoir ainsi mal répondu à la question du sphinx. Il arriva la même chose au héros du *Golem* de Meyrink (523) lorsque le spectre lui offrit une poignée de grain et qu'il la rejeta. La matérialité grossière du métal jaune, avec son odieux arrière-goût de fondement de la monnaie, et l'insignifiance des grains rendent le rejet bien compréhensible. C'est précisément pourquoi il est si difficile de trouver le *lapis* : il est *exilis*, vil, insignifiant, il « se trouve jeté à la rue<sup>35</sup> », il est ce qu'il y a de plus commun, que l'on trouve partout, « *in planitie, in montibus et aquis* » (dans la plaine, dans les montagnes et dans l'eau). Le *lapis* partage cet aspect « ordinaire » avec le joyau du *Prométhée et Épiméthée* de Spitteler (566), et c'est pourquoi tous ceux dont l'intelligence est orientée vers les valeurs de ce monde sont incapables de reconnaître ce joyau. Mais

---

34. 9, xxx, p. 899.

35. « *In via ejectus invenitur.* » On lit même dans le *Tractatus aureus* (195) : « *in stercore ejectus... vilis et vilissimus* » (jeté dans le fumier... vil, très vil).

- « la pierre qu’avaient rejetée les bâtisseurs, c’est elle qui est devenue pierre de faîte » (Marc, 12 : 10) et l’intuition de cette possibilité suscite un violent remords chez le rêveur.
- 104 Cela fait partie de la banalité de son aspect extérieur que l’or soit monnayé, c’est-à-dire formé, frappé et évalué. Sur le plan psychologique, cela correspondrait à ce que Nietzsche refuse de faire dans son *Zarathoustra*, à savoir donner des noms aux vertus. Par la forme et le nom, l’être psychique est découpé en unités monnayées et évaluées. Mais cela n’est possible que parce qu’il est aussi une pluralité innée, une accumulation d’unités héréditaires non intégrées. L’homme naturel n’est pas un « *soi* », mais une particule de la masse et une masse lui-même ; il est collectif au point de n’être plus bien sûr de son moi. C’est pourquoi, depuis des temps immémoriaux, il a eu besoin des mystères de métamorphose qui le transforment en un « quelque chose » et l’arrachent ainsi à la psyché collective, quasiment animale, qui n’est que pluralité.
- 105 Mais si la pluralité insignifiante de l’homme naturel est rejetée, il lui devient impossible d’atteindre à l’intégration, de devenir un Soi<sup>36</sup>. Et cela, c’est la *mort* spirituelle. La vie qui se produit simplement en et pour elle-même n’est pas la vraie vie ; elle n’est vraie que lorsqu’elle est connue. Seule une personnalité unifiée peut faire l’expérience de la vie, et non cet événement décomposé en aspects parcellaires qui, lui *aussi*, s’appelle « homme ». La dangereuse *pluralité* à laquelle le rêve 4 (al. 58) faisait déjà allusion est compensée par la vision 5 (al. 62) où le serpent décrit un cercle magique protecteur et délimite ainsi un espace tabou (voir la fig. 13), un *temenos* (fig. 31). De manière similaire – et

---

36. Cela ne veut pas dire que le soi n’est créé, pour ainsi dire, que durant le cours de l’existence ; il ne fait que devenir conscient. Le soi existe *avant et dès le commencement*, mais sous une forme latente, c’est-à-dire inconsciente. Voir mes explications ultérieures.

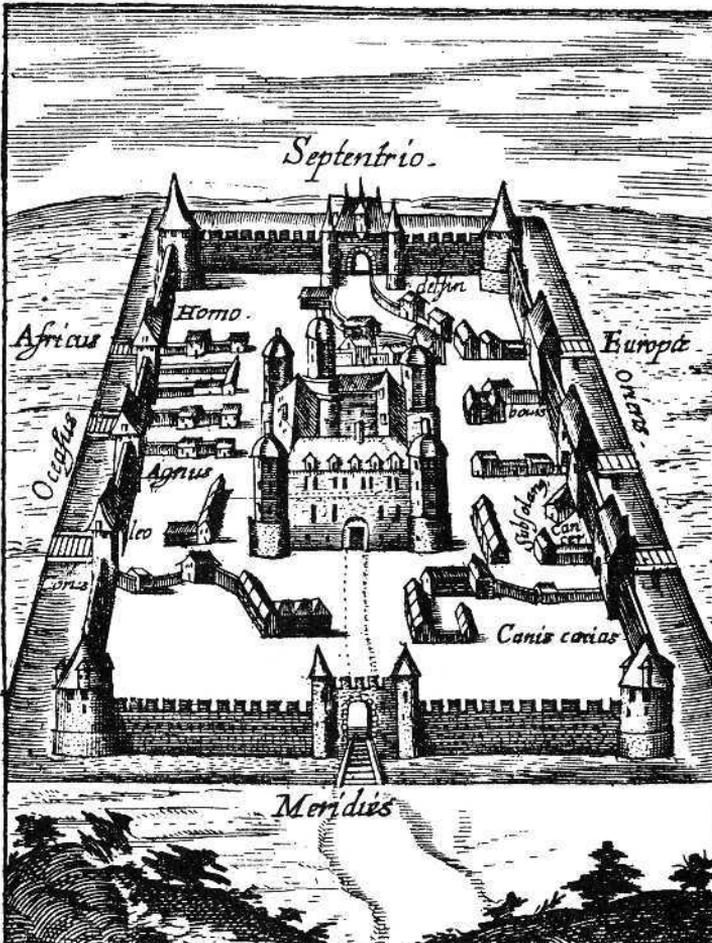


Fig. 31. Avec ses murs protecteurs formant un carré, la ville symbolique, centre de la terre, forme un *temenos* typique.  
Maier, *Viatorum*, 244, p. 57.

dans une situation semblable –, le symbole du *temenos* réapparaît ici, réunissant les nombreux éléments de la pluralité dans une action d'ensemble – réunion ayant l'apparence d'un divertissement, mais qui perdra bientôt son caractère d'amusement : le « jeu des béliers » deviendra « tragédie ». Toutes les analogies dont nous disposons nous permettent de penser que le jeu des satyres était un élément d'un mystère, d'où nous pouvons supposer que son but était, comme partout, de rétablir la relation de l'homme avec la lignée de ses ancêtres naturels et, ainsi, avec la source de vie ; cela peut se comparer à la croyance selon laquelle les propos obscènes (*αισχρολογία*) tenus par les dames d'Athènes aux mystères d'Eleusis étaient favorables à la fertilité du sol<sup>37</sup>. (Voir aussi le récit, par Hérodote, des exhibitions qui avaient lieu à l'occasion des fêtes d'Isis à Bubastis.)

- 106 La référence à la signification compensatrice du *temenos* demeure cependant vague pour le rêveur. Comme on peut le comprendre, il se préoccupe bien davantage du danger de mort spirituelle suscitée par son rejet du contexte historique.

### 19. *Impression visuelle*

- 107 *Une tête de mort. Il veut la repousser du pied mais ne le peut pas. Peu à peu, le crâne se transforme en une boule rouge, puis en une tête de femme qui émet de la lumière.*
- 108 Les monologues de la tête de mort de *Faust* et d'*Hamlet* rappellent l'absurdité bouleversante de l'existence humaine dès que « la pâleur des pensées » est seule à la revêtir. Ce sont des opinions et des jugements traditionnels qui ont poussé le rêveur à rejeter une offre peu attrayante et prêtant à confusion. Mais lorsqu'il cherche à se défendre contre la

---

37. Foucart. 410.

sinistre vision de la tête de mort, cette dernière se transforme en une boule rouge que nous pouvons comprendre comme une allusion au soleil levant puisqu'elle se change tout de suite après en une tête de femme resplendissante qui nous rappelle immédiatement la vision 7 (al. 67). Une énantiodromie a manifestement eu lieu<sup>38</sup> : après avoir été rejeté, l'inconscient ne s'affirme que plus fortement encore. Il produit tout d'abord le symbole antique du caractère unitaire et divin du soi : le soleil ; puis il passe au thème de la femme inconnue qui personnifie l'inconscient. Ce thème inclut naturellement non seulement l'archétype de l'*anima*, mais aussi la relation avec la femme réelle, qui est d'une part une personnalité humaine et, d'autre part, un réceptacle de l'être psychique (« cuvette de la sœur », voir rêve 15, al. 91).

110 Dans la philosophie néo-platonicienne, l'âme a des affinités très nettes avec la sphère. La substance de l'âme est étendue autour des sphères concentriques des quatre éléments au-dessus du ciel de feu<sup>39</sup>.

## 20. *Impression visuelle*

110 *Un globe ; la femme inconnue se tient dessus et adore le soleil.*

111 Cette impression visuelle est une amplification de la vision 7 (al. 67). Le rejet exprimé dans le rêve 18 implique manifestement la destruction de tout le développement qui a eu lieu jusque-là ; c'est pourquoi les symboles du début

38. Voir Jung, 482, al. 793 sq. (472, définition 19).

39. Cf. Fleischer, 408, p. 6. Voir aussi la forme ronde de l'homme originel platonicien et le φαῖ ος (sphérique) d'Empédocle. Puisqu'elle se fonde sur le *Timée* de Platon, l'*anima mundi* (âme du monde) alchimique est sphérique, comme l'« âme des corps » ; il en va de même de l'or (cf. fig. 209) (voir Maier, 240, p. 11 sq.). Sur le rapport entre le *rotundum* (rond) et le crâne ou la tête, cf. Jung, 477.