

**Freud, Jung, Steiner**  
**Lucio Russo**  
(Traduction Daniel Kmiecik)

**À nos aimables lecteurs**

Le travail de Lucio Russo que nous présentons est né sous la forme d'une conférence en 1976, et a été publié la même année en " préface " du livre de F. Ranzato: *La dimension perdue* (Éditions Mediterranee, Rome 1976), puis republié en 1996, par les soins de l'Association Culturelle *Source*, avec le titre *Corps, Ame & esprit: Freud, Jung & Steiner*. Pour l'édition présente, l'auteur a entièrement revu et remis à jour son texte.

**De l'introduction de 1996**

On devrait convenir que la « psychodynamique », étant donné que c'est toujours le conscient à poser le problème de l'inconscient, devrait s'enraciner dans une « logodynamique »: c'est-à-dire, dans une connaissance et une expérience de la *vie* de la conscience et de la pensée. À ce sujet, dans une conférence donnée à Dornach le 10 novembre 1917, Steiner a affirmé: " Je peux vous assurer que ces psychanalystes sont des connaisseurs et des investigateurs vraiment très supérieurs aux psychiatres universitaires habituels, ils sont très supérieurs à la psychiatrie, à la psychologie des universités, et d'un certain point de vue, ils ont le droit de dédaigner l'épouvantable soi-disant science ». « Nous sommes déjà parvenus au point — a-t-il ajouté ensuite — que l'on reconnaît qu'il ne s'agit plus d'altérations physiologiques ou anatomiques. Ces gens ont dépassé le matérialisme obtus, ces gens ne se rendent pas au matérialisme, ils parlent de l'âme. C'est un long cheminement qui cherche à sortir du pur matérialisme pour parvenir à reconnaître l'âme ».

À la même occasion, toutefois, après avoir rappelé que les psychanalystes on fait en effet, « observer que les choses de l'âme doivent être étudiées comme des choses de l'âme », mais « qu'ils ne se rapprochent pas de la réalité spirituelle, ni ne veulent s'en rapprocher », Steiner conclut ceci: « La psychanalyste, en contraignant les hommes à étudier des processus animiques déterminés sans les instruments cognitifs nécessaires, ne peut conquérir que des « quarts de vérité »: des quarts de vérité qui peuvent cependant parfois se révéler » plus dangereux que des erreurs » » (1).

Dans une autre conférence, tenue quelques jours plus tard à Zurich (le 14 novembre), il a dit en outre: « En vous faisant part de ces choses, je ne voudrais pas critiquer maintenant ces chercheurs, que j'estime vraiment beaucoup pour leur courage, tant il doit toujours être suffisamment grand dans ce monde actuel plein de préjugés, mais justement parce que les problèmes investissent des secteurs de la pratique, il doit être rappelé qu'il faut sortir de l'unilatéralité (...) Moi, je reconnais bien l'importance et la meilleure honnêteté et bonne volonté des chercheurs dans ce secteur, mais dans le champ de la psychologie analytique ils finissent par arriver à des résultats erronés et unilatéraux, parce qu'ils travaillent avec des moyens de connaissance inadéquats » (2).

En tout cas, en 1982, deux ans après la disparition de Massimo Scaligero, lors d'un souvenir bref et affectueux en son honneur, publié avec quelques autres de ses amis, j'ai écrit: « Toute chose naît de l'esprit. De ce point de vue, les forces de l'obstacle sont impuissantes: elles ne peuvent pas créer, elles peuvent seulement s'emparer du créé et le retourner, sous forme de négation contre les Forces Créatrices. La psychologie et la psychothérapie, jaillies de l'Esprit en tant qu'impulsions modernes pour une connaissance de soi plus profonde, ont été malheureusement agrippées et contraintes à renier leur but: il faut donc les libérer, les racheter et les restituer à l'Esprit » (3).

En tant que simple chercheur et étudiant de la science de l'esprit, et donc en tant que « non-spécialiste », je dédie aussi ce petit travail personnel à tous les psychologues et médecins qui, en qualité de psychothérapeutes, ressentent vivement l'urgence d'une tâche semblable et désirent, de tout leur cœur, s'en charger humblement et courageusement.

**Notes:**

(1) Cfr. La première des deux conférences tenues à Dornach les 10 et 11 novembre 1917 et publiées dans la revue " Antroposofia " en 1981.

(2) R. Steiner: *l'Anthroposophie et les sciences* – Antroposofica, Milan 1995, p.135.

(3) L. Russo: *Intelligence d'amour* dans AA. VV.: *Massimo Scaligero: le courage de l'impossible* – Tilopa, Rome 1982, pp.141-142.

*Lucio Russo*  
*Rome, 4 novembre 1996.*

## Introduction à la présente édition

En 1976, alors que je donnai la conférence à partir de laquelle est né ce bref travail, j'avais l'impression d'être quasiment le seul (au moins en Italie, et à part Massimo Scaligero, que j'avais rencontré quatre années auparavant) à percevoir l'exigence et l'urgence d'une psychothérapie orientée de manière anthroposofique. Mon impression était par-dessus le marché renforcée par le fait que les psychanalystes regardaient avec méfiance mes intérêts anthroposofiques, tandis que les anthroposophes regardaient avec méfiance mes intérêts psychanalytiques.

Depuis lors, presque trente ans ont passé, et les choses ont beaucoup changées. Je ne saurais dire, toutefois, si elles ont changé en mieux.

Pourquoi ? Parce que s'il est vrai, d'une part, que plus personne (d'extraction essentiellement junguienne) ne perçoit aujourd'hui l'importance du problème que déjà alors m'avait tourmenté, c'est aussi vrai, d'autre part, qu'il ne suffit pas de définir « anthroposofique » une quelconque activité ou institution, pour avoir la garantie que ce soit *l'esprit anthroposophique* ou *l'être Anthroposophia* qui l'anime.

Dans une culture comme celle actuelle, dominée par l'informatique, le pragmatisme et la technique, le problème d'une psychothérapie orientée de manière anthroposofique court en fait le risque de se réduire à une question d'information et de techniques psychothérapeutiques, tout comme celui d'une pédagogie orientée de manière anthroposofique court le risque de se réduire à une question d'information et de techniques didactiques.

Je parierais, d'un autre côté, que toutes les personnes actuellement engagées dans ces domaines estiment être à l'abri d'un tel risque parce qu'elles croient, en toute bonne foi, que le « savoir » anthroposofique est suffisant pour le conjurer. Mais le problème — répétons-le — n'est pas le « savoir », mais bien plutôt « l'esprit » anthroposofique.

« Celui qui ne comprend pas tout, — semble avoir dit un yoghi — ne comprend rien ». On peut seulement comprendre cette affirmation si l'on entend le « tout » au sens *qualitatif* (inspiratif et intuitif), et non quantitatif: seulement si on l'entend, à savoir, comme *le tout*, et donc comme *l'ensemble* ou *l'essentiel*. Mais le tout, l'ensemble ou l'essentiel, c'est justement l'esprit. En paraphrasant, nous pourrions donc dire: « Celui qui ne comprend pas l'esprit, ne comprend rien ». Je me rends bien compte qu'une affirmation de ce genre peut sembler antipathique,

mais il est de fait que l'Évangile la fait bien. En effet, le Christ dit: « Cherchez plutôt le règne de Dieu, et ces choses vous seront données en adjonction » (**Luc 12, 31**). Eh bien!, qu'est-ce que le « règne de Dieu », sinon l'essentiel? Et que sont « ces choses-ci », sinon l'inessentiel? Une chose est donc de s'appropriier, au-delà de l'*ego* et de *toute son Ame*, l'esprit anthroposophique (l'essentiel) pour en retirer ensuite les techniques psychothérapeutiques ou didactiques (l'inessentiel), c'en est une autre au contraire d'*apprendre* avec zèle ces dernières, en croyant par cela même être allés au-delà de l'*ego* et avoir conquis l'esprit anthroposophique.

« Éducation et Instruction – affirme précisément Steiner – ne doivent pas partir d'une quelconque connaissance apprise que l'on met ensuite en pratique », mais « doivent partir d'une conviction vivante » **(1)**; et il remarque: « Une caractéristique du spirituel c'est que l'homme peut le reconnaître seulement s'il s'efforce de devenir, au moins dans une faible mesure, différent de ce qu'il était au départ » **(2)**.

Que ces préoccupations soient tout autre qu'infondées, la faveur avec laquelle a été accueilli le livre *Psychothérapie et anthroposophie*, de Käte Weizsäcker, suffirait à le démontrer. Au cas où l'on aurait été plus vigilants (ou moins démunis), l'on se serait aperçus en fait qu'un tel travail est animé d'un esprit « syncrétiste » [combinaison de doctrines, de systèmes initialement incompatibles – la principale critique faite par l'Église catholique à l'égard de l'Anthroposophie, ndt], à savoir d'un esprit qui vise – pour le dire avec l'historien de la philosophie Johann Jakob Brucker (1696-1770) – à la conciliation mal faite de doctrines complètement en désaccord entre elles. De doctrines – c'est le cas de l'ajouter – qui, parce que justement dissidentes entre elles, nécessitent afin d'être conciliées (même très mal) quelques retouches; et voici que précisément Madame Weizsäcker s'efforce, pour autant que possible, « d'agrandir » la psychologie analytique de Jung et de « diminuer » l'anthroposophie de Steiner. « Rudolf Steiner – dit-elle par exemple – doit avoir lu, ainsi dois-je le supposer, seulement les premières éditions des écrits de Jung. Mais les connaissances et les expériences de la psychologie des profondeurs, en particulier grâce à Jung et à ses élèves, se sont beaucoup élargies et approfondies, depuis les époques des affirmations de Steiner » **(4)**.

Je pourrais démontrer point par point la légitimité de mon jugement , mais ce n'est certainement pas ici l'endroit le plus adapté pour ce faire. Il suffit d'observer en attendant que l'Évangile avise bien que « personne ne peut servir deux maîtres à la fois » (**Math 6, 24**), alors que Madame Weizsäcker avoue, non seulement d'avoir eu « deux maîtres »: C. G. Jung et Rudolf Steiner » (**5**), mais affirme justement en plus — chose indubitablement plus grave — que « le Christ en moi » de Paul « a à faire avec le « Soi » junguien, » (**6**).

Eh bien!, il n'y a pas de Junguien qui ne sache pas que pour Jung, le Christ n'est rien qu'un des divers et multiples « symboles du Soi » (comme probablement Zoroastre, Bouddha ou Moïse), et donc bien différent de ce qu'Il est au contraire pour Steiner.

Le même Jung a du reste déclaré (en 1935): « J'ai déjà lu quelques livres de Rudolf Steiner et je dois avouer que je n'y ai rien trouvé qui m'ait été utile de quelque point de vue » (**7**).

Il conviendra donc de se rappeler tout ce qu'a dit Rudolf Steiner à des anthroposophes au cours d'une conférence tenue à Berlin, le 27 juin 1916: « Nous travaillons ensemble depuis longtemps, et je pense qu'ont grandi peu à peu le sérieux et la capacité de discriminer entre des éléments qui présentent quelque affinité (avec nous, sous-entendu, ndt): au fond, un chiot et un lion possèdent bien aussi quatre pattes!; à quoi il ajouta, en déplorant justement « la tendance à mettre les choses sur un même niveau, en provoquant ainsi les confusions »: « rapprocher notre mouvement d'une tentative ou d'une autre, c'est ce qui peut le plus nous porter préjudice! » (**8**).

Je ne crois pas qu'il y ait autre chose à ajouter. J'espère seulement que la petite peine que je prends ici puisse aider quelqu'un à revigorer son propre esprit critique (sa propre capacité de « discerner les esprits ») et à se rapprocher le plus possible de tout cœur de ce qu'il y a d'essentiel et vit dans l'anthroposophie.

#### Notes:

(1) R. Steiner: *Éducation de l'enfant et préparation des éducateurs* — Antroposofica, Milan 2002, p.107.

(2) R. Steiner: *Les entités spirituelles dans les corps célestes et les règnes de la nature* — Antroposofica, Milan 1985, p.8.

- (3) K. Weizsäcker: *Psychothérapie et anthroposophie* — red edizioni, Como 1998.
- (4) *ibid.*, p.17.
- (5) *ibid.*, p.15.
- (6) *ibid.*, p.28.
- (7) G. Wher: *Jung: sa vie, ses oeuvres, sa pensée* — Rizzoli, Milan 1987, p.408.
- (8) R. Steiner: *Être cosmique et Je* — Antroposofica, Milan 2000, pp.90-91.

*Lucio Russo,  
Rome 15 novembre 2003*

## FREUD, JUNG, STEINER

### **Méthode hypnotique, méthode cathartique et psychanalyse**

En 1885, ayant obtenu le titre de « Professeur titulaire d'un cours libre » (*Privatdozent*) en neuropathologie, Sigmund Freud (1856-1939) se rendit à Paris, à la clinique psychiatrique de la *Salpêtrière*, pour se perfectionner à l'école de Jean-Marie Charcot (1825-1893).

À l'époque — rappelle Ernst Jones — « Charcot était au sommet de sa réputation. Personne d'autre, ni avant ni après lui, n'a dominé comme lui le monde de la neurologie, et avoir été son élève constituait une distinction permanente. » (1).

Charcot développait alors des recherches et des expériences sur l'hypnose et tentait d'appliquer cette méthode au traitement de l'hystérie.

Césaire Musatti raconte: « La mise en oeuvre d'expériences d'hypnose avec des sujets névrotiques et la comparaison qui en résultait, entre les phénomènes obtenus en hypnose d'avec les manifestations spontanées de ces sujets névrotiques et en particulier chez les hystériques, conduisit Charcot à des constatations très remarquables: l'action exercée dans l'hypnose pouvait créer chez les sujets des paralysies partielles, des contractions, des anesthésies, et en général beaucoup d'autres phénomènes tout à fait correspondants aux symptômes présentés spontanément dans leurs attaques chez ces malades. Et cette même action, de même qu'elle pouvait faire disparaître de telles manifestations après les avoir provoquées, pouvait aussi faire disparaître ces phénomènes quand ils se produisaient spontanément chez ces sujets malades » (2).

Il doit cependant être rappelé, à vrai dire, qu'avaient ouvert la voie au travail de Charcot, autant l'oeuvre d'Antoine Mesmer (1734-1815) que celle des plus importants disciples du soi-disant « magnétisme animal »; on doit en fait à ceux-ci la découverte et l'application de ce « somnambulisme artificiel » qui sera appelé ensuite « hypnotisme » (par James Braide, en 1843).

« En s'occupant d'une façon permanente du somnambulisme, — observe en fait Pierre Janet (1851-1947) — les magnétiseurs finirent par s'intéresser à toutes les complications nerveuses et mentales qui se rapprochaient du somnambulisme. Les magnétiseurs ont été les premiers à bien connaître les troubles névropathiques et toutes les formes de crises nerveuses » (3). Le même se dit par conséquent convaincu que « le magnétisme animal a joué un rôle d'intermédiaire entre les traitements religieux et magiques et les thérapies psychologiques » (4).

Un principal mérite de Charcot fut donc celui de rendre agréable aux environnements scientifiques et académiques de l'époque, principalement orientés dans le sens positiviste, la méthode hypnotique des magnétiseurs

comme traitement purement psychologique ou — comme l'on disait alors — « moral ».

Janet — selon ce que rapporte Giovanni Pietro Lombardo — attribue également au magnétisme « la découverte de l'un des éléments fondamentaux de la pratique psychologique: sans l'utilisation de médicaments il est possible d'induire expérimentalement chez une autre personne une modification psychologique profonde et de ramener successivement cette personne à son état normal » (5).

Grâce à Charcot, donc — affirme le même Lombardo — « avec la reconnaissance officielle de la méthode hypnotique, furent portées à l'attention de la science officielle les conceptions fondamentales de la première psychiatrie dynamique: l'hypnotisme comme instrument privilégié pour avoir accès à l'inconscient; la dualité des processus psychiques conscients et inconscients comme modèle de la psyché humaine; l'introduction du concept d'énergie psychique (en remplacement du concept de fluide magnétique) dans la pathogénèse des maladies mentales; l'importance de la relation entre patient et hypnotiseur dans la psychothérapie » (6).

Eh bien!, nous tenterons d'examiner ici et de discuter, sans aucune prétention à être systématique, de telles « conceptions fondamentales ».

Par rapport à celle de l'énergie psychique, par exemple, il est possible tout de suite d'affirmer qu'on est en venu à enregistrer, depuis lors, une régression substantielle.

Le passage qui se produira dans ces années de l'idée du fluide magnétique à celle de l'énergie psychique aurait pu en fait constituer le présupposé en vue d'un abandon définitif de toute conception naturaliste de l'âme. Au sein même du magnétisme, les soi-disant « animistes » s'étaient par ailleurs déjà opposés aux « fluidistes » en soutenant — comme le rappelle Janet — que « l'action du magnétiseur était une action morale qui modifiait les pensées et que ce changement moral déterminait tout le reste » (7). Quelques-uns d'entre eux — c'est toujours Janet qui rapporte cela — parlaient carrément d'une « pensée différente de la pensée normale » qui, en tant que telle, « ne pouvait être qu'une pensée extrêmement puissante, libérée de toutes les limitations que les dures nécessités de nos sens, les lois du temps ou de l'espace imposent à notre esprit » (8).

Aujourd'hui encore, d'ailleurs, les mêmes James Braid (1795?-1860), Hippolyte Bernheim (1840-1919), Joseph Breuer (1842-1925) et Pierre Janet, tout en ne pouvant pas être rangés de plein droit parmi les animistes, se démontrent bien plus dépourvus de préjugés, pour le moins dans l'usage du langage, que leurs successeurs: par exemple, le premier parle « d'imagination »; le second « d'idéodynamisme », en soulignant la nécessité de ne pas négliger « l'esprit »; le troisième se demande s'il est licite ou moins de définir comme « idéogènes » les symptômes hystériques (9); le quatrième (qui avait été élève de Charcot)



raisonne explicitement en termes « d'idées fixes subconscientes » et de « traitements moraux ».

Nous verrons mieux de quoi il retourne de toute manière dans la suite de l'exposé. Limitons-nous pour l'instant à constater qu'en vertu de ces expériences, confirmant l'efficacité du traitement psychique et moral, l'idée de la *psychogenèse* des névroses commença à s'affirmer.

Cependant la thérapie hypnotique présentait des limites. Sur le plan pratique, en fait, non seulement son applicabilité se révélait restreinte, parce tous les patients n'étaient pas en mesure de se porter au degré d'hypnose requis, mais aussi son efficacité se montrait précaire, parce que les symptômes, une fois disparus, réapparaissaient (et quand bien même sous forme différente), en contraignant ainsi le thérapeute à des applications toujours plus fréquentes du traitement; sur le plan théorique, en outre, restait parfaitement irrésolu, en tant que thérapie *symptomatique*, le problème de l'étiologie des névroses psychiques.

Freud, qui avait séjourné environ cinq mois à Paris, et qui s'était aussi rendu à Nancy (à l'été de 1889) pour assister aux expérimentations de Bernheim (dont l'école était en opposition à celle de la *Salpêtrière*), resta finalement déçu par la méthode hypnotique et se remit par conséquent à collaborer avec Breuer (à Vienne), en s'intéressant, de manière particulière, à un cas que celui-ci avait suivi de décembre 1880 à juin 1882 et qui s'était développé et résolu de manière insolite et surprenante (leur collaboration dura de 1882 à 1894, à peu près, et la raison pour laquelle elle s'interrompt n'est toujours pas claire aujourd'hui. « Il faut espérer — observe à ce sujet Paul Roazen — que Joseph Breuer, l'un des premiers collaborateurs de Freud, ait eu quelque chose d'intéressant à dire, étant donné que son matériau sur Freud restera inaccessible jusqu'en 2102 » (10). De son côté, Steiner, dans sa conférence tenue à Zurich le 10 novembre 1917 — déjà citée dans l'introduction de l'édition de 1996 du présent document — affirme que la recherche psychothérapeutique aurait eu une issue probablement différente si elle avait été menée plus avant, avant tout par Breuer).

« Freud — écrit Jones — fut très attiré par le fameux cas de Anna O., dont il vint à prendre connaissance peu après sa conclusion advenue en juin 1882: pour être exact, le 18 novembre. Il sortait tellement de son expérience qu'il lui fit une profonde impression, et il en discuta les détails avec Breuer à d'infinies reprises » (11).

Freud et Breuer reprirent donc l'examen de ce cas en cherchant à en épuiser, à en approfondir et à en développer les implications d'ordre théorique et pratique. Ce cas (considéré comme une authentique « pierre milliaire » de l'histoire de la psychanalyse) concernait une jeune femme affligée de nombreux et graves symptômes hystériques (la patiente, qui s'appelait en réalité Bertha Pappenheim et devint par la suite une représentante du « mouvement féministe hébraïque

d'émancipation » et mourut, environ 60 années plus tard, en se suicidant à New York).

Quelque temps après le début du traitement, Breuer constata que la patiente, s'étant mise spontanément dans un état de conscience crépusculaire ou hypnotique, commençait à produire toute une série de communications verbales à caractère hallucinatoire. Celles-ci se présentèrent d'abord sous la forme de fables, dont le motif récurrent était celui d'une jeune femme attristée et dans l'angoisse au chevet d'un malade, pour ensuite prendre au contraire l'apparence de souvenirs ou d'évocations d'événements vécus dans le passé.

C'est à ce moment que Breuer s'aperçut, avec étonnement, qu'à la réémergence d'un souvenir particulier, associé de quelque manière à l'un des symptômes, correspondait l'annulation du symptôme même.

Musatti raconte, par exemple: « À une certaine période, s'était manifestée de la répugnance d'une manière improvisée chez la patiente, et même l'impossibilité absolue de boire un liquide quelconque, malgré sa forte soif; cela durait déjà depuis deux semaines, quand la patiente raconta, lors d'une hypnose du soir, tout en faisant part, avec un profond sentiment de dégoût, d'avoir un jour surpris, en entrant dans la chambre de sa dame de compagnie, le petit chien de celle-ci en train de boire dans un verre, et de s'être retenue de faire une observation à ce sujet, par pur égard pour cette personne. Après avoir raconté cela – en l'accompagnant d'expressions de dégoût comme nous le disions – la patiente demanda à boire; et but sans aucune difficulté, beaucoup d'eau. Dès lors l'inhibition à boire disparut de façon stable y compris à l'état de veille » (12).

Aiguillonné par cette expérience, Breuer chercha alors, par hypnose induite, à favoriser le réaffleurement des souvenirs. Parmi un grand nombre d'entre eux, certains se confirmaient bien être privilégiés: à leur réémergence – comme cela était survenu la première fois – il se produisait chez la patiente une réaction émotive qui annulait les symptômes correspondants.

À la fin, réémergea le souvenir d'un événement particulier que Breuer considéra comme décisif pour l'apparition de la maladie. « Comme épisode initial de la maladie – raconte toujours Musatti – on put considérer le fait suivant, raconté comme les autres durant l'hypnose et parfaitement oublié à l'état de veille. Une nuit, elle était seule près du lit de son père, dans des conditions d'esprit particulièrement déprimées par l'attente et l'arrivée imminente d'un chirurgien qui devait procéder à une opération chirurgicale. Dans un demi-sommeil, peuplé d'imaginations, il lui sembla voir sur le mur un serpent noir qui s'approchait du malade pour le mordre. Elle voulut éloigner l'animal, mais elle se trouva avec le bras droit « endormi » – il reposait sur le dossier de la chaise –, et ne fut donc pas en mesure de le bouger; en regardant les doigts de sa main droite, il lui sembla les voir se transformer eux aussi en petits serpents, se terminant avec une tête de mort » (13).

Le travail de Freud et Breuer (mais surtout de Freud) se révéla vraiment fructueux. Il en jaillit en fait autant une nouvelle méthode thérapeutique, dite « cathartique », qu'une première construction théorique du problème étiologique qui prit le nom de « doctrine du fait traumatique » (« *Il n'est pas vrai* – observe à ce sujet Luciano Mecacci – que Breuer soigna Bertha en se basant sur la méthode cathartique, ou bien sur la réévocation et la verbalisation du passé et sur la libération des contenus psychiques négatifs, causes des symptômes hystériques: il se limita à la seule hypnose et prescrivit de fortes doses de chloral et de morphine » (14). En effet, c'est bien ainsi, mais uniquement parce que la méthode, qui est née d'une réflexion ultérieure sur le cas de Bertha, ne pouvait pas bien entendu lui préexister. Quoiqu'il en soit, le terme de « psychanalyse » naquit plus tardivement; comme le rappelle Jones, il fut utilisé pour la première fois dans un travail publié en français le 30 mars 1896, tandis qu'on le retrouve en allemand, pour la première fois, le 15 mai 1896 ») (15).

Du point de vue pratique, la thérapie cathartique s'avérait sans doute meilleure que celle hypnotique: elle permettait une application plus vaste (parce qu'il n'était pas nécessaire d'avoir une hypnose profonde pour faire réémerger les souvenirs) et ses résultats se montraient plus stables dans le temps.

Du point de vue théorique, les nouvelles expériences ne faisaient cependant que confirmer la relation pathogène entre les représentations et les symptômes déjà mise en lumière par Charcot.

Freud, ayant pris acte de cela, se rendit alors compte que le problème de l'étiologie de la névrose psychique se traduisait dans celui de l'origine et de la nature des représentations morbides. Il affronta donc ce problème, mais il ne parvint pas – comme nous le verrons – à le résoudre de manière appropriée. Sa première hypothèse fut la suivante: les représentations morbides devaient être considérées comme des *souvenirs*, et donc comme des *re-productions* mentales de faits concrets et spécifiques qui s'étaient produits durant l'enfance. Étant donné que les symptômes névrotiques, à la différence de ce qui se produisait dans les soi-disant « névroses traumatiques », montraient qu'ils surgissaient aussi à une longue distance de temps de l'événement pathogène, Freud considéra alors comme responsables de la psychonévrose, non seulement le fait originel, mais aussi l'activation de son souvenir produite par un second fait actuel et associable de quelque façon au premier.

Selon Freud, donc, pour réaliser un syndrome névrotique devaient concourir deux événements réels: le premier (celui de l'enfance, traumatique et oublié) immergeait la représentation dans l'inconscient, avec sa charge émotive; le second (celui actuel et déclenchant), refaisait émerger à la surface la charge émotive, mais pas la représentation, en provoquant ainsi une réaction anormale ou disproportionnée et donc pathologique.

Comme on le voit, les *représentations* intérieures ne pouvaient être, pour Freud, que des *re-productions d'images perceptives*: ou bien, de *faits* qui se sont produits dans le monde extérieur. Il observait précisément le phénomène du point de vue de ce réalisme qui est dit « naïf », « primitif » ou encore « dogmatique », justement parce que, ignorant (inconscient) des rôles exercés par le sujet (par le Je), par le concept, par l'activité qui juge et par l'imagination dans la réalisation de la soi-disant « cognition sensible ». *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: ayant épousé de fait cette perspective, il n'est donc pas surprenant que Freud situe la représentation, qui se révèle *in intellectu*, au milieu de deux événements qui se révèlent *in sensu*.

Ayant aussi repéré, dans l'inconscient, des représentations de nature très particulière, il part alors à la recherche de ces événements, pareillement particuliers, dont les premières ne pouvaient être — en s'en tenant à l'axiome — que leur souvenir ou leur re-production.

Une fois retracés, de tels événements se démontrèrent en fait consister en agressions sexuelles *subies* ou *perpétrées* pendant l'enfance. Freud les définit pour cela comme « traumatiques », en arrivant ainsi à préciser que la psyché se prédisposait dans le premier cas à l'hystérie, et dans le second, à la hantise. Sur ces bases, la doctrine étiologique qui a été formulée alors peut être résumée ainsi: **1.)** le fait traumatique primaire suscite une forte réaction émotive; **2.)** la représentation du fait et la charge émotive qui lui est connexe, sont alors, non seulement oubliées, mais encore séparées (l'une de l'autre, ndt); **3.)** à l'occasion d'un nouveau fait, associable de quelque manière au premier fait, la charge émotive, qui s'est rendue indépendante de la représentation qui l'avait fait naître, peut se faire jour et se manifester comme une réaction impropre ou anormale, et donc comme un « symptôme ». Une telle charge énergétique tend, dans l'hystérie, à *se convertir* de manière somatique (à se « décharger » sur le corps), dans la névrose obsessionnelle, à *investir* au contraire d'autres représentations (à « fixer » les idées).

Comme on le voit, il s'agit d'une doctrine linéaire et apparemment inattaquable. Toutefois, justement quand toute chose semblait devoir trouver ainsi finalement sa place, Freud fit une découverte qui invalidait, à elle toute seule, toute la théorie ainsi mise au point.

Musatti décrit cet événement ainsi: « Dans le moment même où la doctrine de l'étiologie traumatique des psychonévroses était développée par Freud dans une forme intégrale, avec la détermination d'une spécificité du trauma par les deux psychonévroses distinctes, les conditions pour un abandon de cette doctrine étaient en train de se préparer. L'application de la théorie à de nouveaux cas cliniques, devait en fait réserver à Freud une surprise: tandis qu'avec certains sujets des preuves indirectes (constituées par des témoignages de familiers, ou par les affirmations concordantes de sujets plus névrotiques appartenant à la

même famille, autour de ces épisodes de l'enfance auxquels ils auraient participé) étaient venues appuyer la véracité des souvenirs réactivés par les patients, avec d'autres sujets, au contraire, des preuves indirectes du même genre révélèrent à Freud l'irréalité complète des faits dont les patients prétendaient se rappeler. Toute l'interprétation théorique construite par Freud sembla s'écrouler face à ces démentis précis. Si les faits qui auraient dû agir de façon traumatique ne sont plus réels, toute la conception que nous venons d'exposer manque de point d'appui » (16).

Cela, pour l'histoire de toute la psychanalyse et de tous ses développements successifs, fut un moment vraiment décisif.

Le lien entre la représentation et le fait est tombé, mais est bien resté sur pied, au contraire, le lien entre la représentation et le symptôme et donc Freud se trouva, en fait, face à cette alternative: ou bien renoncer (plus ou moins sciemment) au présupposé de la *tabula rasa*, en concédant une autonomie quelconque à la représentation et en en recherchant l'origine dans l'intériorité la plus profonde de l'âme (pour ainsi dire: *ante-rem*); ou bien conserver (plus ou moins sciemment) un tel présupposé, en insistant dans la direction entreprise (pour ainsi dire: *post-rem*), en espérant de cette façon découvrir d'autres faits en mesure de remplacer ceux qui se sont effondrés.

Ayant dépassé son désarroi initial, Freud se décida pour la seconde de ces deux voies, en abandonnant ainsi les intentions formulées dans un premier temps (eu égard à celles-ci, voici en fait comment lui-même s'exprima, en 1914: « Quand cette étiologie s'effondra de par son improbabilité et de par son incompatibilité avec des circonstances exactement précisables, je me trouvai tout d'abord désespérément désorienté. L'analyse m'avait conduit, à travers un cheminement correct, jusqu'à ces traumatismes sexuels, et à présent on découvrait qu'ils n'étaient pas vrais (...) Je persévérerai peut-être seulement parce que je n'avais pas le choix et je ne pouvais pas recommencer dans aucun autre domaine. Enfin, je pensai que, après tout, on n'a pas le droit de protester parce que l'on a été déçu dans ses propres attentes: il fallait plutôt les revoir. Si les hystériques reportaient leurs symptômes à des traumatismes inexistantes, ce fait nouveau signifie qu'ils créent des scènes semblables dans l'imagination, et que la réalité psychique doit être prise en considération à côté de la réalité effective ») (17).

Pour éclairer tout ce qui se produisit là, nous nous servons d'un exemple. Que l'on s'imagine une jeune femme qui, au moment d'avoir des rapports sexuels, est prise d'angoisse et de peur. Un cas de ce type, à la lumière de la doctrine du fait traumatique, se serait expliqué ainsi: la jeune femme se trouve actuellement en face d'une tâche; à l'égard de cela, elle manifeste cependant une réaction impropre qui résulte effectivement, à l'enquête, d'une représentation inconsciente d'agression sexuelle; puisque cette dernière ne peut être qu'un souvenir (ce qui revient à dire, le re-présentation d'un fait), la patiente doit

avoir subi alors, au cours de l'enfance, une agression sexuelle; elle ne se souvient pas de ce fait parce qu'elle l'a oublié; mais la réaction émotive, reliée originellement à ce fait, elle, n'a pas pu s'en détacher, et celle-ci s'est toutefois réveillée puisque la tâche actuelle ré-évoque l'expérience traumatisante qui remonte à son enfance.

À ce point, il faut pourtant se poser la question: une fois que vient à faire défaut toute possibilité de faire levier sur le fait traumatique infantile, jusqu'à quel point peut-on encore s'en sortir avec un tel raisonnement?

On ne préserve alors que deux choses: la réaction manifeste impropre (le symptôme) face à la tâche actuelle et sa relation avec une représentation inconsciente d'agression sexuelle.

Musatti cite la première, mais tait étrangement la seconde. Il écrit en fait: « Il est possible de maintenir à peu près inaltérée l'interprétation du processus morbide essentiel pour les psychonévroses, en sacrifiant le concept du trauma sexuel infantile spécifique. Nous avons vu que Freud avait conçu l'action de ce trauma spécifique comme une action indirecte: seulement le souvenir de cet épisode infantile – souvenir oublié, mais susceptible pourtant d'être réveillé d'une certaine façon par des situations plus récentes et actuelles – générerait chez les sujets la tendance à animer face à ces situations plus récentes et actuelles, ce comportement particulier qui a été précisé comme « une réaction de défense impropre ». En éliminant le fait infantile, il reste donc cette réaction impropre... » (18).

Comme on le voit, il aurait été plus correct d'affirmer que, outre la « réaction impropre de défense » il reste aussi le lien entre celle-ci et la représentation ou le présumé souvenir de l'événement; mais l'on a découvert maintenant – et c'est ici la nouveauté – *qu'il ne s'agit plus du tout d'un « souvenir »*, mais d'une « scène » – comme dit Freud – créée « **dans l'imagination** », et donc d'une **représentation ou d'une image d'origine inconnue**. En somme, pour reprendre notre exemple, un seule chose reste donc certaine: la réaction pathologique actuelle de la jeune femme, face à sa propre tâche, est l'effet produit, sur le plan conscient, par une représentation inconsciente et autonome d'agression sexuelle.

C'est justement l'autonomie de la représentation que Freud n'est cependant pas disposé à accepter (bien qu'il eût dans un premier temps admis « que la réalité psychique devait être prise en considération à côté de la réalité effective »).

Pour sauver (plus ou moins délibérément) l'axiome du réalisme naïf, il ne peut admettre en fait que se révèlent *in intellectu* des contenus qui n'aient pas été d'abord *in sensu*: il ne peut admettre, autrement dit, que les représentations, même quand elles servent – comme il dit – à implanter des « scènes de l'imagination », soient libérées des faits (ou bien de la réalité sensible).

Les uns s'étant montrés inexistantes, Freud commença donc à chercher d'autres faits.

Où alla-t-il les dénicher, c'est ce que Musatti nous explique: « la réaction impropre – dit-il justement – ne peut plus être conçue simplement comme une réaction de défense spécifiquement dirigée au désagrément d'un souvenir, mais peut se comprendre comme un comportement générique vers toute une sphère déterminée de faits et d'activités: la sphère des faits et activités sexuels. » (19). Pour se tirer d'embarras, il a suffi donc de remplacer les *faits provenant du milieu* (sociaux-culturels) par des *faits biologiques* (physico-chimiques). Freud dit précisément: « L'hypothèse selon laquelle l'excitation sexuelle aurait une base chimique concorde parfaitement avec les conceptions que nous nous sommes formées pour nous aider à comprendre et à maîtriser les manifestations psychique de la vie sexuelle (...) Quand nous distinguons l'énergie de la « libido » par une autre énergie psychique quelconque, nous supposons que les processus sexuels de l'individu se différencient des fonctions de la nutrition par un chimisme particulier. » (20) et il ajoute: « Si on dilue cependant, avec C. G. Jung, la notion de « libido » en l'identifiant avec celle de l'énergie psychique en général, on renonce à tout ce que nous ont amené les observations psychanalytiques faites jusqu'à aujourd'hui. La discrimination des tendances sexuelles de tout autre tendance et la limitation de la notion de « libido » aux tendances sexuelles, trouvent leur appui le plus puissant dans l'hypothèse que nous avons formulée plus haut, relative à un chimisme particulier des fonctions sexuelles » (21).

Les représentations, donc, sont désormais comprises, non plus comme des souvenirs (à savoir comme des reproductions de faits spécifiques s'étant produits dans le monde extérieur), mais plutôt comme des illustrations de « faits et d'activités » qui se produisent et se déroulent dans le monde du corps en particulier, dans ces régions présumées dans lesquelles se déploierait et se développerait la fonction sexuelle (orale, anale, urétrale et génitale).

La solution est brillante à un point tel que les représentations, *in intellectu*, peuvent même continuer à se placer au milieu de deux faits: d'une part, celui sexuel intérieur, qui, s'il n'est pas proprement *in sensu*, est de toute façon *in corpore*; d'autre part, ce milieu extérieur qui est proprement *in sensu*. Mais pas seulement, on fait en plus carrément naître de l'interaction de ces deux réalités, en tant qu'épiphénomène, la psyché tout entière.

Cette dernière n'est en fait, pour Freud, que la résultat éphémère de la rencontre ou de l'affrontement entre les instances biologico-génétiques (héréditaires) et celles sociales-culturelles (acquises). Otto Fenichel, par exemple, déclare explicitement que si, à la poussé du *bios*, ne s'opposaient pas des « contre-charges » à caractère *socio-culturel*, on ne pourrait pas parler de « psyché », mais seulement de « reflets ». « L'étude de telles forces inhibitrices, – écrit-il précisément – de leur origine et de leurs effets sur la tendance de décharge, est le premier objet des études psychologiques » (22).

Avec cette arrangement, le danger de nouveaux démentis apparaît donc également conjuré: la « réaction impropre de défense » *spécifique* s'est changée en un « comportement » générique impropre, et le non moins spécifique « fait traumatique » s'est changé et dilaté en une non moins générique « sphère des faits et des activités sexuels ».

En tout cas, une fois le fait traumatique transformé dans la sexualité infantile, Freud en dresse rapidement une théorie (les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* sont en effet de 1905, mais on peut en trouver des signes déjà en 1898). Celle-ci ne peut cependant naître, à la lumière de tout ce qui a été dit, qu'hypothéquée et déformée: parce que pour que les comptes soient justes, elle est en fait contrainte à emprunter quelques traits traumatiques, ou bien autant moins déplaisants, du vieux fait lui-même (il serait en effet autrement incompréhensible le pourquoi de « la sphère des faits et des activités spirituelles » – que l'on relise bien la dernière citation de Musatti – qui devrait résulter de par soi, si « déplaisante » au point de susciter un « comportement générique de défense »).

En vérité, avec l'effondrement du fait traumatique, était venue à manquer, à Freud, la plus importante tesselle de sa mosaïque doctrinaire: maintenir « presque inaltérée – comme dit Musatti – l'interprétation du processus morbide essentiel pour les psychonévroses, en sacrifiant le concept du traumatisme sexuel infantile spécifique » signifie par conséquent maintenir « presque naltérée » la mosaïque, même lorsque sa tesselle centrale a dû être perdue. On peut certes le faire, mais il est alors nécessaire, afin que tout reste justement « ppresque naltéré », que la tesselle assignée à combler la lacune (la sexualité infantile) soit modelée en fonction des caractéristiques du vide laissé par la précédente (par le fait traumatique).

Donc, ce n'est pas – comme beaucoup le pensent peut-être – à partir de l'objectivité de la sexualité infantile qu'est née la théorie « du processus morbide essentiel pour les psychonévroses »; mais plutôt c'est cette dernière qui, pour se maintenir – comme le dit Musatti – « ppresque naltérée »; s'est vue contrainte à formuler une théorie sur la première.

Ce n'est que celle-ci, en effet, la genèse de la désormais connue et affirmée théorie freudienne de la sexualité infantile; et ce n'est pas un hasard si Carl Gustav Jung (1875-1961) l'a refusée, en découvrant, là où Freud voyait un être « perversi-polymorphe », un enfant qui est simplement en train de traverser la « stade pressexuel » de son propre développement (23).

Au cas où l'on douterait encore de la plausibilité de la présente reconstruction, on ferait bien alors de réfléchir sur l'épisode suivant, rapporté par Jung dans son autobiographie: « J'ai encore le souvenir bien vivant de ce que Freud me dit: « Mon cher Jung, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie de la sexualité infantile. Celle-ci est la chose la plus importante. Voyez-vous, nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable ». Il me le dit avec passion,



sur le ton d'un père qui dit: « Promettez-moi donc uniquement cela, cher fils, que vous irez à l'église tous les dimanches! ». Avec une certaine surprise, je lui demandai alors: « Un bastion contre quoi? ». Ce à quoi il répliqua: « Contre la noire mer de boue » et ici il hésita un instant, puis il ajouta « de l'occultisme » » (24).

Seule une reconstruction comme la nôtre est capable, en fait, de donner la raison d'une *gaffe* (en français dans le texte, ndt) scientifique d'une telle portée (Jung commente précisément: « C'étaient avant tout les mots « bastion » et « dogme » qui m'avaient alarmé; parce qu'un dogme, c'est-à-dire une déclaration de foi inébranlable, on ne l'établit que lorsqu'on a l'objectif d'étouffer des doutes une fois pour toute. Or cela n'a plus rien à faire avec le jugement scientifique ») (25).

Le fait est que si la théorie de la sexualité infantile s'était aussi effondrée, après celle du fait traumatique, se serait véritablement écroulé également le « bastion » érigé par le naturalisme (et par le matérialisme) contre la reconnaissance de cette « réalité de l'âme » là (ainsi s'intitule un recueil des essais de Jung) (26) qui plane, de manière dissimulée, dans ce que Freud parvient uniquement à voir comme la « noire mer de boue de l'occultisme ».

### **Représentations sensibles et représentations symboliques**

Avant de considérer le point de vue de Jung, il sera opportun de traiter brièvement du problème de l'activité *représentative*: c'est-à-dire de cette activité de la pensée qui se réalise en *images* et doit être rigoureusement distincte de celle *conceptuelle*.

Hegel observe justement: « Sentiments, intuitions, instincts, volitions, parce qu'on en a *conscience*, sont en général dénommés, *représentations*: on peut dire par conséquent, en général, que la philosophie met, à la place des représentations, des *pensées*, des *catégories* et, plus proprement, des *concepts*. Les représentations en général peuvent être considérées comme des *métaphores* des pensées et concepts » (27). Les représentations, toutefois, peuvent être de type *sensible* et de type *symbolique*.

Nous disons « sensibles » toutes ces représentations qui dérivent de la perception des sens, et qui doivent donc s'y trouver donc en vis-à-vis. Celles-ci, en tant que telles, sont toujours des *images mnémoniques*: quand elles ne sont pas mnémoniques, ce sont alors des *images perceptives*. Tandis que l'on perçoit un objet, par exemple, et qu'ensuite, ayant fermé les yeux, on le revoit mentalement, on est déjà en présence d'une image mnémonique (bidimensionnelle). Tant que l'on est en face de l'objet et qu'on l'observe, la même image se révèle au contraire comme une image perceptive (tridimensionnelle).

Les représentations « symboliques » à l'inverse, ne dérivent pas de l'expérience sensible. Observées et évaluées de point de vue des sens, elles s'avèrent en fait

bizarres, privées de sens ou erronées (cela ne signifie naturellement pas que toute représentation quelconque, bizarre, privée de sens ou erronée, soit pour cela symbolique).

Il importe également de relever que les représentations sensibles, parce qu'elles se limitent à réfléchir la réalité extérieure, se montrent *énergétiquement* pauvres ou vides; de telles images simples, ne fournissent en fait que la *reflet de la réalité*, mais non la réalité.

Les représentations symboliques sont à l'inverse des *images vivantes*: non seulement elles sont morphologiquement structurées de manière indépendante par la réalité sensible, mais elles se montrent aussi équipées d'une autonomie et d'une énergie spécifique.

Dans l'activité représentative habituelle – observe Rudolf Steiner (1861-1925) – « L'essentiel de l'erreur se situe dans sa non concordance avec le monde de la perception » (28). Comment peut-on par conséquent parvenir à des « représentations qui, bien qu'elles ne s'accordent pas avec le monde extérieur des perceptions, éveillent d'autre part des forces animiques (de la vie de l'âme, ndt) supérieures de façon juste et saine? ». Il répond que l'on peut y parvenir « quand nous ne nous laissons pas guider par le monde extérieur sensible, par le monde des perceptions, ni non plus par les forces qui nous mènent à l'erreur »; mais que nous faisons au contraire appel « aux forces de l'âme que nous devons avant tout éveiller » (29).

Jung aussi soutient que les symboles « sont faits de manière telle qu'ils seraient privés de sens s'il n'avaient pas une signification symbolique. Un triangle qui renferme un oeil est, sous l'aspect de la réalité pure, une chose tellement absurde que celui qui l'observe ne peut y voir que le résultat d'un passe-temps purement fortuit. Une telle représentation impose immédiatement une interprétation symbolique » (30).

Il doit être souligné, toutefois, que même dans le cas où tous les éléments qui composent un symbole peuvent singulièrement être reconductibles à l'expérience sensible, le symbole lui-même, en tant *qu'ensemble*, à savoir en tant qu'unité ou synthèse des éléments divers qui le composent, n'y est cependant pas reconductible.

Les mythes, les contes et les légendes ont leur première raison d'être justement dans les représentations symboliques.

Steiner écrit précisément: « Que sont les mythes? Ce sont des créations de l'esprit, de l'âme créatrice inconsciente. L'âme est gouvernée par des lois bien définies. Pour pouvoir créer au-delà d'elle-même, elle doit se développer de façon préétablie. Sur le plan mythologique, elle fait cela par des images, mais de telles images se développent en accord avec les lois de l'âme » (31).

Les représentations sensibles sont donc des « images mortes de la vie », tandis que les symboliques sont des « images vivantes de l'âme » (32); quand les représentations symboliques ne sont pas vivantes, à savoir quand on n'y ressent

pas – pour le dire encore comme Steiner – un « écho de la vie de l'âme », il s'agit alors de *signes* et non plus de symboles: ou bien, de représentations qui remplacent, plus ou moins sciemment, d'autres représentations.

Par conséquent, ce n'est pas par hasard si le désaccord entre Freud et Jung en soit venu à se déterminer justement dans l'ordre du problème de la distinction entre « signe » et « symbole ». « Ces contenus conscients – affirme en fait Jung – qui nous révèlent des indices pour accéder à l'intérieur des terres de l'inconscient sont incorrectement appelés « symboles » par Freud. Ce ne sont pas de vrais symboles pourtant, puisque, selon sa théorie, ils ont simplement le rôle de « signes » ou « symptômes » des processus subliminaux. Le vrai symbole, c'est quelque chose de substantiellement différent et que l'on devrait comprendre comme une idée intuitive qui ne peut pas encore être formulée autrement ou mieux » (33).

« Le vrai symbole », toutefois, n'est pas « une idée intuitive qui ne peut pas encore être formulée autrement ou mieux », mais plutôt une *idée intuitive* ou une *intuition* qui s'exprime, se révèle ou se manifeste sur le plan que Steiner appelle *imaginatif*.

Le fait est que l'on ne peut pas comprendre la vraie nature du symbole si l'on ne reconnaît pas ou ne distingue pas divers degrés de réalité et de conscience. Un symbole est tel, en fait, uniquement parce qu'il est une *épiphanie*: à savoir une réalité de degré *inférieur* qui en *révèle* (en jouant le rôle de sa médiatrice) une autre de degré *supérieur*.

La *forme* du corps humain, par exemple, est éminemment symbolique parce qu'elle révèle la vie l'âme et l'esprit, tandis que celle d'un minéral ne l'est pas parce qu'elle révèle seulement ce qui se donne aux sens: non pas la vie, par conséquent, comme la forme végétale, ni la vie et l'âme comme celle animale, ni la vie, l'âme et l'esprit comme celle humaine.

On pourrait dire aussi, par conséquent, que l'on a un « signe » chaque fois que le *signifiant*, étant sur le même plan de réalité et de conscience du *signifié*, ne permet pas une élévation, une anagogie [élévation de l'âme vers le divin, ndt] ou un dépassement.

À ce point, nous pourrions donc nous demander: de quel type étaient les représentations rencontrées par Breuer?

Pour simplifier, nous tenterons de répondre en remontant justement au cas duquel Freud tira l'inspiration de sa doctrine du fait traumatique.

En observant la première des deux illustrations citées – à savoir celle de la répugnance à absorber des liquides, ayant été provoquée par la vue du petit chien qui buvait dans un verre – on s'aperçoit tout de suite que l'on a là à faire à des représentations sensibles. Mais il y a un problème. Comment se fait-il que celles-ci – pourrait-on se demander – tout en n'étant que des images éteintes et des reflets inertes (ce qui revient à dire de simples copies de la réalité

extérieure), se révèlent posséder tant d'énergie au point qu'elles s'avèrent pathogènes?

Cela se produit – répondrait Freud – parce que la réaction émotive ( la « répugnance » et le « dégoût ») suscitée par le premier événement, d'abord retenue, puis oubliée et enfin dissociée de la représentation originelle, en est venue maintenant à se décharger sur la représentation générique de l'acte de boire.

Pour Freud et Breuer – préciser justement Elémire Zolla – les symptômes hystériques se déclareraient « quand un processus mental avec une grosse charge affective ne peut pas, pour une raison quelconque, donner libre cours à cette charge au travers des voies normales qui mènent à la conscience et au mouvement. Il arrive alors que l'affect, qui a été de quelque manière « étranglé », s'engage dans une voie fautive et se décharge dans l'innervation somatique, par un processus dit de « conversion » » (34).

Mais une explication de ce genre est parfaitement insatisfaisante, puisqu'*elle ne donne aucune raison de la réaction anormale primaire* à l'égard d'un événement qui – à bien voir – n'a rien en soi, de choquant ni de bouleversant. On se préoccupe en fait de suivre, ici, les vicissitudes de la « grosse charge affective » liée au processus mental, et les raisons qui peuvent avoir induit le sujet à « l'étrangler », mais on ne se préoccupe pas, ici, de tirer au clair pourquoi une « grosse charge affective » en est-elle venue initialement à se relier au processus mental ordinaire (avec l'image perceptive et avec la représentation).

Quelle personne « normale », en fait, développerait un état phobique par le seul fait d'avoir vu un petit chien boire dans un verre? Mais la patiente – on objectera – était hystérique, pas « normale ». D'accord, c'est que l'on explique alors *le traumatisme par l'hystérie* et non d'emblée, comme le voudrait la doctrine du fait traumatique, *l'hystérie par le traumatisme*.

De cela nous reparlerons d'ici peu. Pour l'instant au contraire, demandons-nous: qu'est-il donc arrivé dans le for intérieur de la patiente? C'est-à-dire, pour quelle raison une expérience, somme toute ordinaire, s'est-elle transformée en traumatisme?

Pour répondre à ces questions, il faut réfléchir sur la seconde illustration. Dans celle-ci, le cadre d'ensemble se présente comme un *hybride*: on y trouve en fait autant de représentations sensibles que de représentations symboliques. Comme on se le rappellera, y surgissent justement les représentations sensibles du mur, du malade alité, et des doigts de la main et celles symboliques des serpents noirs et de serpents se terminant par une tête de mort.

En voulant, donc, comme Breuer, considérer un tel épisode comme un événement traumatique originel de la maladie, en quoi consisterait donc alors l'événement? Peut-être dans le fait que la jeune femme se tienne assise, dépressive et très préoccupée, au chevet du lit du père malade? Non, c'est

invraisemblable. Ce qui est vraisemblable, plutôt, c'est qu'une telle circonstance, pénible (mais nullement déflagrante) ait été rendue traumatique *par l'irruption* (facilitée indubitablement par la somnolence) *d'une image étrangère et fortement symbolique* (le serpent) dans le cadre de l'ordinaire expérience perceptive et représentative qu'en avait la patiente.

Il est donc vrai que la maladie s'est déclarée à cause d'un « fait traumatique » : sauf que le « fait » n'est pas sensible, mais plutôt *extrasensible*, en consistant justement dans *l'irruption inopinée d'une ou plusieurs représentations symboliques dans la sphère de celle sensibles*, avec l'altération conséquente du penser, du sentir, du vouloir, qui autrement à cette dernière sphère seraient restés adéquats.

Dans le cas du petit chien, de telles images ne sont pas venues directement au jour; dans celui de la vision au chevet du père malade, elles se sont au contraire manifestées.

D'eux-seuls, les *événements matériels extérieurs*, qu'ils soient vrais ou faux, ne peuvent donc expliquer l'éclatement d'un trouble mental. Il est, au contraire, légitime de penser que tout fait quelconque puisse se changer en un traumatisme tandis que, dans son contexte ordinaire perceptif et représentatif, s'insinue ou se précipite une image symbolique qui le déforme et l'envenime.

Il n'existe donc pas (comme le croit le réalisme naïf) de *faits extérieurs traumatiques*, mais il existe bien (également dans le cas des « névroses traumatiques » des *réactions intérieures traumatiques* aux faits. Par conséquent, ce ne sont pas les premiers à devoir expliquer les seconds, mais l'inverse.

### **Inconscient personnel et inconscient collectif**

Pour comprendre la position de Jung eu égard au problème, il conviendra de revenir au moment où Freud découvrit que les fameux « faits traumatiques » n'étaient autres que des imaginations morbides des patients.

Nous avons dit que, une fois le soutien du fait effondré, restaient donc de toute façon sur pieds deux réalités: celle de la « réaction impropre de défense » et celle de son rapport avec une représentation inconsciente particulière; et nous avons aussi dit que Freud en vint à ce point à se trouver en face d'une bifurcation. Eh bien!, si Freud s'engagea sur la voie naturaliste (ou matérialiste) – comme nous avons vu –, Jung, lui, s'engagea au contraire sur l'autre (plus tardivement).

Par une coïncidence singulière, ce dernier écrit en fait: « Comment pouvons-nous reconnaître un archétype? Quand sommes-nous contraints à nous réfugier dans une telle hypothèse? Je proposerais de rechercher si toute réaction psychique disproportionnée à la cause qui l'a provoquée n'est pas en même temps aussi due à un archétype » (35).

Jung considère donc, comme Freud, les représentations inconscientes comme la *cause* des réactions impropres; mais, à la différence de Freud, il n'en réduit

cependant pas le caractère symbolique à un caractère sensible (un « signe », mais les met au contraire en relation avec la vie plus profonde de l'âme qui, au degré immédiatement supérieur à celui de l'activité représentative ordinaire, se manifeste justement en tant que vie « imaginative ».

Son hypothèse contient en outre une indication herméneutique intéressante. Si la réaction impropre doit être attribuée – comme il le dit – « en même temps » aussi à un archétype, cela veut dire alors qu'une représentation sensible morphologiquement et énergétiquement adéquate à la réalité extérieure, a été « touchée », et donc altérée ou contaminée, par une autre représentation de nature différente et puissante.

Les effets d'un « contact » de ce genre pourraient être assimilés, si l'on veut, à ceux d'un court-circuit: l'image symbolique ou archétype (supérieur) « touchant » la représentation sensible (inférieure) lui déverse dessus son propre potentiel énergétique (sa propre force) et la déforme en raison de sa propre exigence d'expression autonome (de sa propre forme). De là, manifestement, la réaction impropre.

*Donner à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*: la santé de l'âme semble de fait répondre à ce principe. Les représentations sensibles et celles symboliques devraient donc remplir leurs fonctions respectives à des niveaux (de conscience) différents. Lorsqu'une interférence se détermine, une dislocation, ou un échange, des états pathologiques en viennent à s'instaurer. Jung semble donc dépasser les présupposés naturalistes ou naïvement réalistes qui avaient séduit Freud. Avec la découverte, sous-tendue à celle de l'*inconscient personnel*, de la réalité vivante de l'*inconscient collectif*, l'âme est en fait détournée du rôle passif de miroir de la réalité externe qui lui a été réservé par Freud, et par cela même elle est reconnue comme « mythopoiétique » ou – comme préfère dire Steiner – inconsciemment « créatrice ».

Selon Steiner, toutefois, les représentations symboliques (que nous appellerons désormais « imaginations ») surgissent quand les contenus de la vie de l'âme se reflètent dans le *vivant* « corps éthérique », tandis que les représentations sensibles (que nous appellerons désormais « représentations ») surgissent quand les mêmes se reflètent dans le *mort* « corps physique » (dans le cortex cérébral). Dans ce contexte, il tient donc à souligner que représentations et imaginations manifestent les mêmes contenus, mais à des niveaux différents.

Chaque niveau a en fait sa propre morphologie et, chose autrement importante, son propre potentiel énergétique. L'idée du Père, par exemple, est *une* (l'archétype en soi » de Jung), mais peut se manifester, à un premier niveau (inférieur) en tant que *représentation du père naturel* (le « complexe du père » toujours de Jung) et, à un second niveau (supérieur), en tant qu'*imagination du Père spirituel*.

Au cas où un patient rêverait, par exemple, qu'il est menacé par le père qui brandit un couteau, il n'est pas difficile de comprendre combien il serait naïf de rechercher si un événement de ce genre s'était plus ou moins passé dans son passé. Un rêve de ce type (par ailleurs non rare) illustre bien à l'inverse ce que l'on entend par « altération » ou « contamination »: son thème ou motif, en fait, est clairement imaginaire ou symbolique (Abraham et Isaac), mais à le représenter à la même mesure qu'un acteur pris dans la rue, il est appelé le père naturel. Si le même patient devait se plaindre (comme il est probable) de « réactions impropres » eu égard au père, celles-ci dériveraient donc du fait que son rapport avec le géniteur naturel est inconsciemment altéré par celui avec le géniteur spirituel. En bref, un patient de ce type démontrerait qu'il a avec son père une relation anachronique « magique » ou imaginative, et non « objective » ou représentative.

Il doit être tenu compte en fait que, dans l'enfance, sont surtout actives les imaginations, et que c'est seulement plus tard, lors de la maturation de la conscience intellectuelle objective, que celles-ci se « retirent » pour faire place (dans la conscience de veille) aux représentations, en prenant position, en tant que *forces du sentiment*, dans la sphère de la conscience de rêve et, en tant que *forces du vouloir*, dans celle encore plus profonde de la conscience du sommeil (sans rêve).

« Pendant l'enfance et l'adolescence – dit justement Karl König – tandis que l'esprit s'épanouit en dehors de sa bulle d'existence animique, une autre partie de notre être se retire à l'inverse dans la règne de l'inconscient » (36).

De l'enfance à la première maturité (c'est à dire au cours de « l'âge évolutif » comme on l'appelle) on assiste en effet qu'à une descente graduelle et incessante de la conscience du niveau imaginaire (animico-spirituel) à celui représentatif (sensible): à savoir que l'on n'assiste qu'à une graduelle et incessante *chute des Dieux*. La réalité extérieure et manifeste du monde, l'unique qu'il soit donné d'apprendre au moyen de la perception des sens, surgit en fait alors que l'homme, en vertu de l'intellect (ou de la tête, du cerveau), devient capable de se faire des représentations objectives (en réévoquant de tel moment, toujours le même König déclare: « La lumière de l'intelligence se fait d'autant plus brillante que se décolore d'autant plus les teintes de l'âme ») (37). La conscience intellectuelle ordinaire « objectale », dirait Freud) naît donc dans le même instant que l'homme sort, tel un poussin de l'oeuf, hors du placenta archétypique ou animico-spirituel qui l'a nourrit et couvé.

Ce niveau de conscience, inaccessible sans la médiation de l'appareil neuro-sensoriel, est toutefois un « Janus à deux visages »: d'un côté, c'est la fin de la « chute »; de l'autre, c'est le commencement de la « remontée » (en tant que premier niveau basique de l'autoconscience comme conscience réfléchie, corporelle et spatiale du Je).

« À notre époque, – affirme justement Steiner – il n’y a pas de vraie Initiation, qui ne passe point par l’intellect. Qui veut aujourd’hui mener aux « arcanes supérieurs » en évitant de passer par l’intellect, ne comprend rien aux « signes des temps » et ne peut rien faire d’autre que de mettre de nouvelles suggestions à la place des anciennes » (38).

L’initiation se trouve donc au-delà de la conscience intellectuelle, tandis que les névroses et à plus forte raison, les psychoses se trouvent en deçà.

Laissons de côté de toute manière l’initiation et cherchons plutôt à mettre en lumière un autre fait. Nous avons dit que Jung a découvert la vivante réalité de l’inconscient collectif, telle une réalité sous-tendue à celle de l’inconscient personnel (freudienne). Mais les choses ne se présentent pas vraiment ainsi. Il n’existe pas *deux inconsciences différentes* en fait, une personnelle et une collective, mais plutôt *deux niveaux de conscience différents*, un niveau représentatif et un niveau imaginatif. C’est une même réalité, en somme, qui se révèle sous forme naturaliste (ou personnelle) pour qui l’affronte en n’étant muni que de la seule pensée intellectuelle, et sous forme symbolique (ou archétypique) pour qui, outre la pensée intellectuelle, a développé aussi la pensée imaginative.

Celle qui se croit être – en général – une hiérarchie des objets de la connaissance, est donc *une hiérarchie des niveaux de la connaissance elle-même* (et évidemment de l’autoconscience).

S’il est par conséquent salutaire, dans le cours de la première moitié de sa vie, d’arriver (à l’ordinaire) à *percevoir et à penser* le sensible « en oubliant » le suprasensible, il serait au contraire salutaire, dans le cours de la seconde, d’arriver (à l’ordinaire) à *penser et à percevoir* le suprasensible « en n’oubliant pas du tout », cependant, le sensible. Dans les névroses, le suprasensible n’est pas pleinement « oublié », et il interfère même en fait avec le sensible, tandis que dans les psychoses, il est pleinement présent, et que le sensible est « oublié », au pire.

### **Archétypes en soi et images archétypiques**

Ayant vérifié l’activité créatrice de l’âme, Jung est contraint de modifier la théorie freudienne de la *libido* et de ses présumés « investissements ».

En s’en étant étroitement tenu à la dimension personnelle ou représentative, Freud en était venu à se trouver – comme nous avons vu – dans la nécessité d’expliquer comment des représentations d’ordinaire impotentes, étaient bel et bien en mesure d’agir comme des agents pathogènes. Conscient du fait que les représentations, en tant que reflets purs de la réalité extérieure, ne peuvent être dotées d’aucune énergie, Freud pensa alors, en recourant à l’idée de l’*investissement de la libido* (reliée à celui de la sexualité infantile), à les faire se charger ou rendre virulente par une force « extérieure ». *Deux*, seraient donc



pour lui les forces capables de vivifier ou d'animer les représentations: la *libido* proprement dite, expression de l'*Eros*, et la *destrudo*, expression du *Thanatos*. Pour Jung, la *libido* est au contraire *une* et – ce qui compte plus – n'est rien d'autre, en tant qu'énergie psychique, que *la vie ou la force même des symboles ou des images*. L'image (archétypique) de la Grande Mère, par exemple, est une image vivante, et donc un vecteur énergétique doté d'un potentiel autonome et spécifique. La preuve de cette autonomie – en s'en tenant à Jung – serait donnée par le fait que de telles images se manifestent selon une succession précise et d'une façon hiérarchiquement ordonnée.

À cet égard, Carl Alfred Meier s'exprime avec une grande clarté: « Jung ne fit pas seulement l'observation mentionnée ci-dessus (à savoir que des représentations déterminées coïncident exactement avec des motifs connus par les études comparatives des contes, de la mythologie et des religions – *nda*), mais il observa aussi un phénomène surprenant. C'était que de telles figures et motifs apparaissaient en succession régulière. Au cours d'une analyse plus longue, plus profonde et plus complète, il fut possible de tracer une hiérarchie des figures. Il fut évident que lorsqu'une figure apparaissait, une autre figure ou motif l'avait précédée (...) Ainsi, après que le motif de la figure A a été suffisamment traité, le motif de la figure B commence à se rendre plus fréquent dans les rêves. Et quand ces éléments ont été intégrés dans le système conscient et traité de manière complète, les figures et motifs de la classe C commencèrent à devenir plus fréquents » (39).

À ce sujet même, Steiner dit au contraire: « Vous devez avant tout concentrer votre attention sur le fait que les représentations sont quelque chose qui mène une existence propre, une vie propre, dans la vie de l'âme (...) Les représentations sont comme des parasites, comme des êtres vivants intérieurs de l'être animique, qui exercent une existence propre dans la vie de l'âme »; et il ajoute: c'est un tel « maître intérieur », par exemple, qui détermine le fait que « à sept ans, on ait une vie animique différente de celle que l'on a à vingt ans, à trente-cinq ans et aussi à un âge plus tardif » (40).

Dans la doctrine junguienne, reste de toute manière irrésolu le problème du *contenu* ou de l'*essence* des « figures » dont parle Meier, c'est-à-dire des images archétypiques. Si les représentations – comme explique Steiner – naissent de la rencontre entre la perception (sensible) et le concept (41), de quelle rencontre naissent donc les images archétypiques?

En fait une image ne peut jamais s'appuyer sur elle-même, parce qu'elle est toujours manifestation d'un contenu ou d'une essence qui la transcende. En le sachant bien, Jung indiqua un tel contenu et l'appela « archétype en soi ».

Mais quelle est la nature de cette entité et de son monde? À cette question, Jung n'a jamais répondu de manière convaincante.

Avant de tenter de le faire (à la lumière de la science de l'esprit – comme cela s'entend –), il faut réfléchir sur un détail.

L'âme, dans son agir, on peut la comparer à un être qui, disposant de deux « tentacules », en déploie l'un vers la *frontière sensible* de l'âme (ou frontière des sens), pour saisir les stimuli provenant du monde extérieur et les rendre conscients sous une forme représentative, et l'autre dans la direction opposée, pour saisir les stimuli qui proviennent de l'intériorité plus profonde de l'âme elle-même et les rendre conscients sous une forme imaginative.

Jung – rappelle justement Jolande Jacobi – « a insisté sur la nécessité de distinguer entre l'archétype en soi, c'est-à-dire non perceptible et seulement potentiellement présent, et l'archétype perceptible, réalisé, « représenté » (...) C'est seulement quand, à partir du matériel psychique individuel, l'archétype a pris forme, qu'il devient « psychique » et entre dans le champ de la conscience » (42).

Selon Jung, le monde des « archétypes en soi » serait donc « non-psychique » et « extérieur » à l'âme. On ne voit pas, autrement, comment un archétype – en s'en tenant aux mots de Jacobi – pourrait « prendre » forme, « devenir » psychique et « entrer » dans le champ de la conscience.

Y a-t-il donc, outre la frontière sensible, une autre frontière de l'âme?

Certainement qu'il y en a une: c'est sa *frontière spirituelle* (ou frontière [avec, ndt] ou de l'esprit).

En effet, comme celui sensible se présente en tant que monde « externe », et comme celui animique se présente en tant que « mondes intérieur », ainsi celui des archétypes en soi, sur lequel il n'est possible de se présenter que du côté « intérieur » de l'âme, se présente-t-il en tant que monde « extérieur de l'intérieur » (à signaler que ce sera la tâche d'une conscience plus évoluée que de découvrir ensuite qu'un tel monde « extérieur de l'intérieur » n'est rien d'autre que le monde « intérieur de l'extérieur »: ou bien encore, l'essence suprasensible à la base du monde sensible).

Une pareille réalité, à la fois immanente et transcendante, transsubjective et transobjective, peut être uniquement *spirituelle*.

L'homme se révèle donc constitué de *corps, âme et esprit*, et l'âme est députée justement à servir de médiatrice entre ces deux règnes opposés de la matière et de l'esprit.

D'un autre côté, l'image junguienne de l'*âme-guide* (Béatrice), n'aurait aucune raison d'être si, au-delà de l'âme, (et au-delà de la frontière spirituelle de l'âme), il n'y avait pas de « lieu » plus élevé à connaître et à atteindre.

À ce sujet, l'investigation junguienne s'est démontrée réticente, ambiguë et contradictoire, cependant. Soit dit carrément, on a la nette impression que Jung a eu (lucifériquement) *peur de l'esprit*, tout comme Freud a eu (ahrimaniquement) *peur de l'âme*.

Du point de vue gnoséologique, par exemple, si Freud ne s'écarte pas du réalisme naïf, Jung, à l'inverse ne s'éloigne pas d'un côté de Kant (le Soi comme « noumène) et les archétypes comme « formes a priori » ou

« catégories » et, de l'autre, de Schopenhauer ou de Eduard von Hartmann (la *libido* en tant « qu'énergie » ou « force vitale » en soi inconnaissable): ou bien des deux principes représentants de ce réalisme défini par Steiner comme « métaphysique » (nous en verrons le pourquoi plus loin).

En vertu d'une sensibilité imaginative « innée », Jung est donc parvenu à distinguer le symbole du signe (et à prendre ainsi ses distances du naturalisme freudien), mais, soit parce qu'une telle sensibilité était « illégitime » (parce qu'accompagnée par une propension à la médiumnité et au spiritisme) (43), soit que lui ont fait conséquemment défaut les apports de la conscience inspirative et de celle intuitive, il n'a pas réussi ensuite à tirer, de sa découverte de l'inconscient collectif, des images archétypiques et des archétypes en soi, tout ce qu'il aurait été possible et important d'en retirer.

Jung, en somme, n'a pas été à la hauteur de sa propre découverte. L'archétype en soi, une fois « découvert », il l'a rapidement « recouvert » avec le voile d'une réalité « psychoïde » bien improbable ( et c'est aussi pour cela – disons-le – que James Hillman se permet aujourd'hui d'en proposer l'abolition).

Comme Freud, en outre, au temps de la doctrine du fait traumatique, avait estimé pouvoir voir dans la représentation un souvenir (personnel ou ontogénétique), ainsi Jung juge pouvoir localiser les images archétypiques dans la sphère d'une mémoire « collective », ou « phylogénétique », tout aussi improbable.

De telles tentatives réitérées pour expliquer les imaginations par la mémoire (ontogénétique ou phylogénétique) ne sont rien d'autre, toutefois, que des tentatives d'expliquer une chose que l'on ne connaît pas au moyen d'une autre que l'on connaît encore moins.

Une chose est, en fait, le *souvenir* (en soi), qui appartient au *passé*, une autre chose est sa *représentation* (re-présentation) qui appartient au contraire au *présent*. « Le processus de la représentation, – explique à ce propos Rudolf Steiner – l'activité représentative, est en substance quelque chose qui, dans la vie de l'âme, se produit seulement au moment où elle se déroule. Une représentation comme telle ne s'enfonce jamais dans on ne sait quel subconscient, comme cela n'arrive pas non plus pour une image réfléchie dans un miroir quand on est passé devant ce dernier: l'image ne réapparaît plus, elle n'est pas né, de quelque manière, pour pouvoir ensuite réapparaître quand on repasse une fois encore devant le miroir. Le surgissement d'une représentation est un événement qui commence et s'achève en se déroulant dans le présent » (44).

Si celle-ci est donc la nature de la *représentation du souvenir* (de l'image mnémonique), quel est alors celle du *souvenir*? Et quelle relation il y a entre le souvenir *en soi* et l'archétype *en soi*? Est-ce le premier à constituer l'essence du second ou l'inverse? Ou bien, est-ce l'archétype à avoir la nature du souvenir ou est-ce le souvenir à avoir la nature de l'archétype?

Comme l'on voit, on ne peut pas expliquer la nature des archétypes en recourant à la mémoire. Steiner, après avoir précisé que le souvenir « consiste dans une perception intérieure » (45) et qu'avec lui « on touche une zone de frontière importante entre la psychologie et la physiologie » (46), observe précisément: « C'est ici que naissent les premières erreurs consistantes, parce qu'à la base de ce que l'on appelle la psychologie analytique, est posée la théorie d'un processus erroné du souvenir qui est appliqué dans la pratique. Quand on comprend le vrai processus du souvenir, le problème n'est plus la recherche de vagues souvenirs qui se présentent dans l'âme du patient considéré malades par l'analyste, mais de voir comment le patient est en connexion avec un vrai monde objectif de processus spirituels qu'il enregistre seulement de façon anormale. » (47).

Dans un *Dictionnaire de psychologie analytique*, à l'article « archétype », on lit: « La partie héréditaire de la psyché: modèles structurants de prestations psychologiques, reliés à l'instinct; une entité hypothétique, non représentable en soi et seulement évidente au travers de ses manifestations (...) L'archétype est un concept psychosomatique qui relie le corps et la psyché » (48).

Eh bien! dire – comme fait Steiner – qu'avec le souvenir « on touche une zone de frontière entre la psychologie et la physiologie » est une chose différente que de dire – comme fait le *Dictionnaire* – que l'archétype « est un concept psychosomatique, qui relie le corps et la psyché »: une chose est, en fait, de parler du souvenir en le comprenant comme « une zone de frontière entre la psychologie et la physiologie » *le corps de vie* (ou « éthérique », qui sert de médiateur entre le corps psychique (ou « astrale ») et celui physique, une autre chose, à l'inverse, est de parler de l'archétype, en le définissant de manière tout à fait générique, comme un « concept psychosomatique qui relie le corps et la psyché », en comprenant comme « corps », *celui physique*.

Jung a aussi défini l'archétype comme un « autoportrait de l'instinct » (49). Une telle définition nous laisse pourtant perplexes. En se servant ici en fait d'autoportrait (en tant qu'image) comme d'un synonyme de l'image archétypique, on ne comprend plus si celle-ci doit être comprise comme une expression de l'instinct ou comme une forme de manifestation de l'archétype en soi, selon tout ce que le même Jung a plus d'une fois indiqué et précisé. Que l'on remarque qu'il affirme justement que l'archétype est un « autoportrait » de l'instinct, et non éventuellement que l'image archétypique est le « portrait » de l'instinct, exécuté par l'archétype en soi. L'instinct dépeindrait donc tout seul cette image que l'on considère archétypique et son « autoportrait ».

Mais ici, de deux choses l'une: ou bien l'on estime que les images archétypiques sont « des formes de représentation » des instincts, et l'on ne voit plus alors à quoi sert la notion de l'archétype en soi (pourtant considérée par Jung comme de la plus grande importance); ou bien l'on estime que les images archétypes sont « des formes de représentation » des archétypes en soi, et alors,

en laissant irrésolu le problème du rapport entre ceux-ci et les instincts, on se retrouve aux prises avec le problème que l'on croyait avoir résolu.

C'est pourtant vrai, d'un autre côté, que si tout devait se réduire en ultime analyse à l'instinct (au corps physique, au *bios* ou au « chimisme »), l'originalité de l'édifice élevé se mettrait alors à trembler et les grossièreté naturalistes de la psychanalyse freudienne risqueraient une réhabilitation embarrassante autant que tardive.

C'est un fait que de perdurer dans une telle peur de l'esprit (ou « misologie », dirait Hegel) compromet déjà depuis longtemps la même raison d'être de la psychanalyse junguienne. Après avoir libéré l'homme des liens naturalistes freudiens, elle finit en fait par se révéler une timide « psychopompe » qui abandonne au milieu du gué tout ceux qui s'étaient fiés à elle.

Il ne faut donc pas s'étonner, par conséquent, que l'on ne tarde pas à lui tourner le dos pour pouvoir éventuellement retourner à trafiquer avec les « choses » freudiennes. Ces « en sortant » de l'âme de manière catagogique, réductive ou régressive (et donc défensive), fournissent en fait un contenu objectif et matériel aux images, en fondant dans le chercheur, quelque sécurité quoique naïve et grossière.

« Pour l'homme commun, – affirme le Zen – les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres; pour un disciple, les montagnes ne sont pas des montagnes et les arbres ne sont pas des arbres; pour un maître, les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres ».

Eh bien! comme l'optique de « l'homme commun » coïncide avec celle freudienne, ainsi celle du « disciple » coïncide avec celle junguienne. Il s'agit en fait d'un point de vue intermédiaire qui aurait une valeur seulement s'il constituait une phase provisoire du cheminement qui mène de la *forma mentis* ingénue de « l'homme commun » à celle illuminée du « maître ». La psychologie freudienne est toutefois restée « figée » à cette phase et, presque comme si elle était « fascinée » (à l'instar d'un apprenti sorcier) par le monde imaginaire ou symbolique évoqué, elle y a pris une « demeure fixe ».

C'est un fait que l'*objectivité* se révèle « en dehors » de la psyché (du monde « intérieur »): soit comme objectivité *matérielle* (le monde « extérieur »), soit comme objectivité *spirituelle* (le monde « extérieur de l'intérieur »). Celui qui n'est pas en mesure de « sortir » de la psyché (du « labyrinthe ») dans un sens ou dans l'autre, ou pour mieux dire, *dans les deux sens*, se condamne donc à un état de solipsisme durable et stérile.

Sur le plan historique et évolutif, la naissance de la science de la nature signe le moment où la conscience humaine transcende la subjectivité dans la direction du monde sensible; quelques siècles après, la naissance de la science de l'âme aurait dû créer les présupposés pour que la même conscience pût transcender la subjectivité dans la direction du monde spirituel.

Mais Jung ne l'a pas compris; non seulement, car il ne semble pas avoir compris non plus la différence entre la *conscience* et l'*autoconscience*. Il écrit en fait: « Selon notre manière de penser, la possibilité d'une succession d'étapes dans le développement de la conscience, est à exclure. La seule pensée qu'il existe une énorme différence psychologique entre la conscience de l'existence d'un objet et la « conscience de la conscience » d'un objet frise une subtilité qui pourra très difficilement trouver une correspondance quelconque » (50).

Manifestement, c'est toute la psychologie d'aujourd'hui, et pas seulement Jung, à ne pas avoir compris ces choses et à être pour cela bien loin de la tâche qu'elle devrait assumer. L'âme, dans des cas de plus en plus rares dans lesquels elle parvient à conserver la mémoire de soi, continue pour cela à rester (ahrimaniquement) prisonnière du corps et (lucifériquement) d'elle-même (de la psyché).

### **Corps, âme et esprit**

Jakobi écrit: « L'origine d'un archétype reste obscure, sa nature impénétrable; il réside en fait dans ce mystérieux règne d'ombre qu'est l'inconscient collectif auquel nous n'aurons jamais d'accès direct » (51).

Voici un exemple de la version rêveuse, crépusculaire ou tendant au mysticisme de l'*agnosticisme* qui, dans sa version intellectualiste, prend inversement le caractère froid, verbeux et forcé du problématisme (dans les états obsessionnels, en fait, l'on fait des élucubrations et l'on disserte d'autant plus que l'on craint de devoir prendre une décision).

Quiconque veut se soustraire à l'emprise de cette étau agnostique, ferait donc bien de réfléchir sur les rapports en vigueur, dans la « cognition sensible » ordinaire, entre l'*objet*, sa *représentation* et son *concept*.

Pour qu'un objet puisse être perçu, il faut avant tout qu'on lui porte *attention*: celle-ci, en tant qu'expression de la volonté du sujet (en tant qu'*acte du Je*), est donc un présupposé de la perception ou, plus précisément, de l'image perceptive. Cette dernière, cependant, présuppose aussi un *jugement*. Mais qu'est-ce qu'un jugement? Classiquement, une relation entre concepts: « le cheval » est « le blanc » sont par exemple deux concepts, tandis que « le cheval est blanc » est un jugement: un jugement qui constitue à son tour, le présupposé nécessaire de la représentation « un cheval blanc ».

On découvre ainsi que, contrairement à ce que l'on croit en général (à tout ce que croit le réalisme naïf), *la représentation précède l'image perceptive*, et non l'inverse.

« Les images intérieures – soutient justement Ernst Bernhard – forment la réalité concrète et non l'inverse. Certes, le monde extérieur et le monde intérieur des images sont en constante relation réciproque, l'image se cherche un prétendu objet de projection – l'objet constelle une image intérieure – mais « d'abord » est l'image » (52).

On voit, Bernhard se rend compte que la représentation (l'image « intérieure ») précède l'image perceptive (l'image « extérieure »), mais, ne s'apercevant pas du rôle joué par le contenu de la perception et par le concept dans le processus de formation de ces deux images, il n'est pas en mesure d'expliquer pour quelle raison « le monde extérieur et le monde intérieur des images » sont « en constante relation réciproque », ni sur la base de quel critère l'image choisit-elle son propre « objet de projection » et non un autre.

Le fait est que tout ce qu'il indique comme « perception de l'objet » (comme image perceptive) est l'aboutissement d'un processus extrêmement subtil et complexe qui, de manière nécessairement schématique, pourrait être résumé ainsi: dans la rencontre avec les organes des sens du sujet, l'unité de l'objet se fragmente et se transforme en une multiplicité de *stimuli* qui, après s'être transformés en *impulsions nerveuses*, parviennent au cerveau en produisant des événements spécifiques; ici le Je (spirituel) les rencontre et les transforme, dans l'âme, d'abord en *sensations* (dans l'âme sensible liée au corps astrale), puis en *concepts* et *jugements* (dans l'âme rationnelle ou de sentiment liée au corps éthérique), et ensuite encore en *représentations* (dans l'âme consciente liée au corps physique). Ces dernières sont enfin « projetées » (comme dit Bernhard) ou « transportées » (comme dit Steiner dans le monde extérieur (53) pour se révéler comme des *images perceptives*.

Dans la vie quotidienne, il va de soi que le processus entier se déroule inconsciemment et que c'est seulement son résultat qui se présente à la conscience. Il s'ensuit que ce dernier sera d'autant plus sain et adéquat à la réalité que l'âme, en tant qu'*organe de médiation*, interférera (avec ses sympathies et antipathies personnelles) d'autant moins avec les stimuli (physiques) et les concepts (spirituels) dans le processus. Pour qu'il y ait des perceptions et des jugements objectifs, et non par conséquent des *illusions*, *hallucinations* ou *délires*, il est donc nécessaire que l'âme (la psyché subjective) se dispose, « en s'oubliant » elle-même, à assumer humblement et chastement sa propre tâche de médiation.

Devrait en somme valoir pour l'âme, ce qui vaut normalement pour les organes des sens: comme on le sait bien, on entend d'autant mieux par les oreilles, et l'on voit d'autant mieux par les yeux, qu'on laisse d'autant moins les oreilles et les yeux respectivement entendre et voir eux-mêmes.

Il doit être souligné aussi que la représentation, en passant du monde intérieur à celui extérieur pour se métamorphoser en image perceptive, passe par cela même d'un plan bidimensionnel à un tridimensionnel. Comme nous l'avons signalé, *l'image perceptive n'est vraiment qu'une représentation tridimensionnelle*.

Cela confirme, d'autre part, la validité de la triarticulation en corps, Ame et esprit: si l'image perceptive (« sculpturale ») a trois dimensions, et la

représentation (picturale ») en a deux, le concept (comme la note musicale) en a en fait une.

Il serait décisif de comprendre, à cet égard, qu'*un concept, en soi, n'est jamais représentable*. On verra en fait, en essayant, que l'on peut éventuellement représenter *un* lion, mais non *le* lion. Cela dépend du fait qu'avec le concept, on sort du monde de l'âme et en entre justement dans celui de l'esprit.

Jacobi s'est souvenu, il y a peu, que Jung a insisté sur la nécessité de distinguer entre « l'archétype non perceptible, et seulement potentiellement présent, et l'archétype perceptible, actualisé « représenté » »; et elle même a dit que « c'est seulement quand l'archétype a pris forme, à savoir qu'il est exprimé par le matériel psycho-individuel, qu'il devient « psychique » et entre dans l'aire de la conscience ». Eh bien! une chose est justement le « concept en soi » (spirituel), une autre est le concept qui « exprimé par le matériel psycho-individuel », prend « forme », « devient « psychique » et entre dans l'aire de la conscience » en qualité de représentation.

Il est toutefois évident que voir dans l'archétype *la réalité lumineuse du concept* (d'une entité spirituelle), est une chose bien différente que d'y voir – comme dit Jakobi – une réalité d'origine « obscure » et de nature « impénétrable »; tout comme, du reste, considérer le monde à qui elle appartient comme un monde spirituel, *inaccessible seulement à la conscience ordinaire* (représentative), est une chose bien différente que de le considérer comme un « inconscient collectif »; ou bien, comme « un mystérieux royaume d'ombres » auquel nous n'aurons jamais directement accès.

« L'esprit – observe justement Steiner – ne peut jamais être saisi par le concept d'inconscient parce qu'un esprit inconscient serait comme un homme sans tête (...) Quand on dépasse le seuil de la conscience, on arrive toujours dans le monde de l'esprit: c'est parfaitement indifférent que l'on arrive dans une sphère subconsciente ou supraconsciente, on entre de toute façon dans une région spirituelle, mais une région dans laquelle l'esprit est conscient d'une certaine façon, quelle que soit la forme de conscience qu'il ait développée. **Là où il y a l'esprit, il y a aussi conscience** (soulignement du traducteur)» (54).

Le mystère de l'archétype en soi dissimule donc celui du *concept pur*; c'est-à-dire le mystère d'une entité humaine vivante connaissable et expérimentable par quiconque ayant la bonne volonté et la sagacité de développer des degrés supérieurs de conscience (55).

Massimo Scaligero écrit: « Quand Hegel parle de l'extase à laquelle Platon doit son expérience suprasensible, il semble s'étonner que les modernes ne comprennent plus comment Platon atteignît une telle extase dans l'expérience du concept pur » (56)

Mais revenons à notre sujet. Dans l'état normal, à l'encontre des stimuli provenant de l'environnement, doivent donc venir des représentations. Celles-ci, cependant, s'avèrent adéquates à la réalité seulement dans le monde



inorganique. Dans cette sphère, il y a en fait une pleine coïncidence *entre l'inertie et l'immobilisme des représentations et celui des choses*. Les sciences de la nature inorganique (en espèce la mécanique) peuvent donc résoudre les phénomènes en lois et exprimer ces dernières de manière mathématique. Avec le vivant, ce qui est mesurable et quantifiable ne constitue cependant pas l'essentiel. C'est seulement au travers des imaginations que le vivant se présente en fait à l'âme humaine. La représentation, parce que liée à la perception sensible, nous rend donc conscients du contenu extérieur du monde, tandis que l'imagination commence à nous rendre conscients de son contenu intérieur.

Il n'existe pas d'autre voie, en effet, qui puisse restituer *le monde à l'homme et l'homme au monde*. La psychanalyse freudienne restitue en fait l'homme au monde, mais le dépouille de son Âme et de son esprit, tandis que la psychologie analytique junguienne confine et enferme l'homme dans l'âme (dans la psyché), en ne le restituant ni au monde ni à l'esprit. Le sujet junguien en vient ainsi à se trouver emprisonné dans un univers fantasmagorique (et en définitive esthétisant) peuplé de ces curieuses figures qui répondent, par exemple, aux noms d'*Ombre*, de *Puer*, de *Senex*, d'*Anima* ou d'*animus*.

« Je suis bien loin de savoir – écrit justement Jung – ce qu'est l'esprit par lui-même, et autrement loin de savoir ce que sont les instincts. L'un est pour moi un mystère, tout comme les autres (...) Instincts et esprit sont en tout cas au-delà de ma compréhension. Ce sont des termes que nous utilisons pour exprimer des forces puissantes dont la nature nous est inconnue » (57).

On pourrait dire, par conséquent, en ultime analyse, que l'homme de Steiner est *un esprit qui a une Âme et un corps*, que l'homme de Jung est *une Âme qui n'a pas de corps ni d'esprit*, et que l'homme de Freud est *un corps qui n'a ni Âme ni esprit*; et que si le premier est donc en mesure de se trouver lui-même (l'intérieur) dans le monde (l'extérieur) et le monde (l'extérieur) en soi (dans l'intérieur), le second ne peut à l'inverse que perdre le monde (l'extérieur) et le troisième lui-même (l'intérieur). Ce que Steiner affirme, convient très bien donc au sujet junguien: « L'autoconnaissance que nous croyons conquérir en ruminant sur nous-mêmes ne sera jamais une vraie autoconnaissance » (58).

Pour vraiment revenir à notre sujet, essayons donc d'imaginer un patient adulte qui ait eu – comme ont l'habitude de dire les spécialistes – une « mère négative ».

Comment faudrait-il comprendre une affirmation de ce genre? Il faudrait comprendre uniquement ceci: le patient a été en relation avec une mère naturelle dont le comportement était intérieurement conditionné par l'image archétypique de la Sorcière: à savoir par une image, véhiculant un contenu *moral* négatif. Dans son expérience infantile, le patient s'est trouvé aux prises avec une force morale négative *médiate* psychiquement et physiquement de la mère. Soutenir par conséquent que le patient est resté victime de la mère

naturelle, cela reviendrait en fait à soutenir qu'une personne atteinte d'un projectile est restée victime d'un pistolet ou d'un fusil. En réalité, le patient est resté victime du contenu moral dans lequel il s'est précocement trouvé et qui, dans ses effets, continue à l'affliger aussi à l'âge adulte.

Un stimulus moral négatif ne peut en fait que susciter (surtout depuis l'enfance) une réaction morale immédiate négative (peur, colère, rancœur, haine, etc.); et plus celle-ci sera précoce et inconsciente, moins elle se prêtera à être reconnue, contrôlée et transformée par celui qui en souffre les effets (éventuellement sous la forme d'un ulcère ou de tout autre trouble psychosomatique).

Mais la réaction présuppose non seulement un stimulus, mais aussi un « terrain » qui permette ou favorise sa déclaration. Sollicités par un même stimulus, des terrains différents produiront en fait des réactions ou des réponses diverses.

Le problème du terrain, ou comme l'on dit aussi de la « prédisposition » ou « diathèse », est cependant celui de la *constitution* (sur le plan physique), du *tempérament* (sur le plan éthérique) et du *caractère* (sur le plan astral).

Jung – comme on sait – s'est aussi occupé des « types psychologiques » (59). Il y aurait beaucoup à dire à cet égard, mais comme il n'est pas possible de discuter ici d'une manière exhaustive sa théorie (surévaluée), nous nous limiterons à poser trois doutes seulement: **1.)** est-il plausible qu'entre les quatre « fonctions », dont nous tous – à ce qu'il dit – devrions naturellement disposer (la pensée, le sentiment, la sensation et l'intuition), n'apparaisse pas la volonté? **2.)** La pensée et l'intuition sont-elles vraiment *deux fonctions différentes*, et non plutôt *deux manifestations différentes d'une même fonction*? **3.)** Et ne sera-ce pas alors que ces quatre fonctions hypothétiques résultent d'un mélange insoupçonné et confus des trois activités animiques (les penser, ressentir et vouloir) avec les quatre tempéraments hippocratiques (les colérique, sanguin, flegmatique et mélancolique)?

En tout cas, on devrait considérer que saisir, dans son ensemble complexe et dynamique, un cadre typologique, signifie autant saisir un aspect du destin (du *Karma*) individuel que de résoudre l'énigme, qui lui est conjointe, du soi-disant « choix de la maladie ».

Mais revenons à notre sujet. En considérant les contenus spirituels ou moraux comme des réalités effectives, des archétypes en soi, on se hausse à un niveau de conscience qui comprend et dépasse, en même temps, ceux de Freud et Jung. Comme Freud, en fait, a vu l'inconscient personnel parce qu'il a observé le phénomène du point de vue représentatif (ordinaire), et comme Jung a vu l'inconscient collectif des images archétypiques parce qu'il a observé le même phénomène d'un point de vue supérieur (symbolico-imaginatif), ainsi, pour voir le royaume dans lequel résident les archétypes en soi (le « Royaume des Mères » de Goethe), il faut développer un point de vue ultérieur et plus élevé (désigné par Steiner comme « inspiratif »).

De cette façon, on ne fait toutefois que pénétrer toujours plus profondément dans une même réalité (dans la réalité de *la conscience cosmique*), en dévoilant de plus en plus de niveaux divers grâce à l'usage de moyens cognitifs (des niveaux du penser) respectivement différents.

De tels niveaux ne représentent rien d'autre donc que les limites *qualitatives* (ou « hiérarchiques ») diverses que la conscience se pose à elle-même, n'étant rien d'autre que l'inconscient, en vérité, *de la conscience duquel on n'est pas encore conscients* ou *la pensée que l'on ne sait pas encore penser*: une fois épuisées, les limites, conscience humaine et conscience cosmique (le soi-disant « inconscient collectif ») se retrouveront en fait et finalement à coïncider. Comme on voit, c'est seulement ainsi que la si convoitée *coincidentia oppositorum* devient possible, *coincidentia* qui, à cause des insuffisances relevées, ne peut plus perdurer, pour l'heure, dans la doctrine junguienne que comme un état d'aspiration rêveur et indistincte.

### **La libido**

Au cas où l'on reconnaît la nature spirituelle de l'archétype en soi, il est possible de soulever aussi le voile qui a finalement recouvert celle (la nature spirituelle, donc, ndt) de la *libido*.

« Personne – écrit le freudien Charles Brenner – n'a jamais vu l'énergie psychique et personne ne la verra jamais, pas plus facilement, certes, que tout ce que personne n'a jamais vu sous forme quelconque d'énergie physique » (60).

Sur ce même sujet, Wilhelm Reich, tout en ayant pris une voie différente de celle freudienne, orthodoxe, s'exprime ainsi: « Freud disait: nous ne pouvons pas saisir directement la pulsion. Ce dont nous faisons seulement l'expérience sont ses « dérivés »: « images et affects sexuels » (...) J'interprétais Freud de la façon suivante: il est parfaitement logique que la pulsion elle-même ne puisse pas être consciente, puisque c'est cela qui nous gouverne et nous domine. Nous sommes son objet (...) La libido selon Freud, conclus-je, « n'est plus la même chose » que la libido de l'époque pré-freudienne. On considérait alors la « libido » comme le désir sexuel conscient. « La libido selon Freud est, et ne peut être, rien d'autre que l'énergie de la pulsion sexuelle » » (61).

Comme Brenner et Reich, Jung aussi, malgré une formulation très différente, exclut toute possibilité d'accéder de manière directe et consciente à la *libido* (en tant « qu'énergie psychique » ou « neutre énergie vitale »).

Nous voici donc devant ce cette *énergie en soi* qui caractérise – comme nous avons signalé précédemment – le « réalisme métaphysique ». Il n'est pas difficile de s'apercevoir, en fait qu'une telle énergie n'est pas attribuée au monde de la perception, parce que l'on juge que dans une telle sphère, on ne peut en saisir que les « dérivés » ou les effets, ni au monde de la pensée, parce que l'on imagine que sa nature est de quelque manière apparentée à celle du monde sensible, et par conséquent elle est *autre* de celle du penser qui en

devine ou pose le concept (une nature de ce type – comme nous avons vu – Freud l’imagine « chimique », Reich, « organique » et Jung, lui, « vitale »). Justement par le fait même que l’idée de l’énergie en soi ne s’appuie plus sur le terrain de l’expérience (à savoir ce qui revient à dire de l’observation et de la pensée), le réalisme qui la défend est défini par Steiner comme « métaphysique » (pour une raison similaire du reste, Freud, en bon réaliste naïf, réfutait – comme on l’a vu – la « dilution » de la notion de *libido* opérée par Jung).

Il est d’autant moins étrange, toutefois, que ni à Freud, ni à Reich, ni à Jung, ne soit venu à l’esprit de considérer, outre celle sexuelle et celle psychique (affective), la manifestation « pensante » de la *libido*.

Il est certainement vrai que même la pensée ordinaire (intellectuelle et représentative) ne leur serait apparue que comme un « dérivé » ultérieur de la *libido*: par rapport aux autres, cependant, ce dérivé aurait présenté l’avantage singulier et précieux de pouvoir s’observer et se penser sans devoir pour cela sortir de soi. Une chose est en fait la pensée qui pense les pulsions sexuelles ou les motifs affectifs, une autre est la pensée qui se pense elle-même. Au contraire, la pensée qui apprendrait à observer et percevoir la pensée ordinaire *ne serait déjà plus ordinaire*, et donc *ne serait plus uniquement pensée* (abstraite). En qualité de *début* de synthèse du penser, sentir et vouloir, elle commencerait en fait à se révéler non seulement en tant que forme, mais aussi en tant que force: ce qui revient à dire, à savoir, en tant que *vie du Je* (comment ne pas se souvenir à ce sujet de ces magnétiseurs qui parlaient d’une « pensée différente de la pensée normale », et « extrêmement puissante », parce que libre « de toutes les limitations que les dures nécessités de nos sens » et « les lois du temps et de l’espace imposent à notre esprit »?).

En imaginant la *libido* comme un « écheveau » qui, en se développant (du Je), se rend compte de soi, à un premier niveau comme vouloir, à un second comme sentir et à un troisième comme penser, ce dernier se révélerait alors comme le « bout de l’écheveau »: ou bien le point qui permet d’avoir une prise qui, en vertu de l’identité (quand bien même réfléchie) qui le caractérise (tout comme une photo caractérise le photographe), permet à la conscience (à la forme) de rencontrer la force sans devoir pour cela renoncer à soi-même, ou à la *pensée* de rencontrer la *volonté* – la soi-disant *libido* – à l’intérieur de soi sans devoir renoncer pour cela à soi-même.

Ce qui compte naturellement, c’est le *pur mouvement du penser*, et non la pensée de ceci ou de cela. Avant qu’il ne coagule en un « pensé », à savoir avant qu’il se fasse pensée de quelque chose, le penser est en fait un pur mouvement ou une pure force fluide.

Pour quiconque réussit, avec l’aide des techniques correctes de concentration intérieure, à expérimenter le vouloir *dans* le penser (ou le *penser vivant*), il deviendra clair alors que la représentation de l’énergie en soi dérive de la

projection sur le monde (et donc de l'aliénation) de la *force du penser* méconnue et vivante, tout comme celle de la *chose en soi* dérive de la projection sur le monde de la réalité spirituelle méconnue du *concept* et de l'*idée*.

Alors que Reich affirme que la *libido* « nous gouverne et nous domine » et que nous, « nous sommes son « objet », on illustre bien, d'un autre côté, le résultat aliénant auquel on arrive quand on pense le monde en faisant abstraction de la pensée avec laquelle on le pense.

À partir du moment, ensuite, que tout ce qui est inconscient tend à être projeté ainsi, la conscience, dans la mesure où elle en est ignorante, tend justement à attribuer sa propre force immanente à tout ce qui est *autre* que soi, et, en l'espèce, à l'essence des phénomènes qu'elle explore. De cette façon, cependant, l'objet est fatalement « porté à l'inflation » au tout détriment du sujet qui l'observe et le prend en considération.

« L'homme – affirme justement Steiner – connaît et de quelque manière domine le monde au moyen de la pensée. La contradiction, c'est qu'il ne connaît ni ne domine la pensée. La pensée demeure un mystère en soi » (62).

## **Le Soi et le je**

Le Je parvient à connaître la réalité sensible parce qu'il est en mesure de l'objectiver et de l'affronter, et donc de s'en distinguer. Par contre, il ne parvient pas à connaître, d'une manière tout aussi lucide, la réalité spirituelle (c'est-à-dire, lui-même) parce qu'il n'est pas en mesure d'objectiver et d'affronter, de manière tout aussi lucide, l'âme et le corps, et donc de s'en distinguer.

Il n'est donc pas hasardeux d'affirmer que la plus radicale des prédispositions aux soi-disant « maladies mentales » (psychogènes), mais aussi – pour la vérité – à cette « maladie-là » représentée par la normalité égoïque, est constituée par l'identification indue du Je (spirituel) avec l'âme (Jung) ou avec le corps (Freud).

Dans la psychologie junguienne, l'identification du Je avec l'âme est carrément institutionnalisée: le soi-disant « complexe du je » n'est en fait, pour Jung, que l'un des complexes variés formant, de la même manière que des organes ou des appareils, le « corps » de l'âme.

« Dans l'image junguienne de l'homme – observe Victor Frankl – manque l'instance qui, face aux « créations de l'inconscient » prend ses décisions » (63): autrement dit, il manque le Je.

C'est vrai que – au dire de Jung – le complexe du je jouirait, à l'instar d'un *primus inter pares*, du privilège de pouvoir « intégrer » les autres complexes: ce qui n'est pas du tout clair, toutefois, c'est de savoir d'où lui vient un tel privilège. Seul un je qui eût quelque rapport de *continuité* avec le Soi pourrait, en fait, jouir d'une prérogative de ce genre. Mais comme, sur le plan religieux, entre le sujet transcendant (le Créateur) et celui immanent (la créature) il n'y a

aucune continuité, ainsi pour Jung, entre le Soi et le complexe du je, il n'y a pas de continuité de force ni de forme (tandis que pour Steiner entre le Je (spirituel) et le je (habituel) **il y a continuité de force, même s'il n'y en a pas de forme**(soulignement du traducteur).

Jung écrit justement: « Puisque la totalité (à savoir le Soi – nda), qui consiste en contenus soit conscients, soit inconscients, est un postulat, son concept est « transcendant » » (64).

Lui ne s'aperçoit donc pas qu'en proposant une conception dualiste et non moniste, il rend ainsi vaine toute possibilité de réaliser, en tant que but du « processus d'intégration », la soi-disant « *coincidentia oppositorum* ».

En opposition ouverte avec l'aspiration à la *coincidentia* ou à la *coniunctio*, Jung déclare en fait que « le but de l'individuation est atteint » quand le je tourne autour du Soi comme la Terre autour du Soleil, et quand « le je caractérisé se sent objet d'un sujet inconnu et supérieur » (65).

En changeant ou en inversant l'ordre des facteurs – aurait-on envie de dire – le produit ne change pas: pour Georg Groddeck (mais aussi pour Wilhelm Reich) le je était « objet » du *Es* (*Ça*) (66), pour Jung c'est « l'objet » du *Soi*.

Pour mieux clarifier la question, il sera de tout manière opportun d'observer d'un peu plus près la théorie junguienne des « complexes ».

Grâce aux études et aux expérimentations sur « l'association verbale », Jung (qui en 1902 avait suivi durant un semestre les leçons de Janet à la *salpêtrière*) se rendit rapidement compte, en appuyant avec cela les résultats des recherches de Freud, de l'action pathogène menée par les représentations inconscientes. De ces études, il retira la théorie connue des complexes compris en tant que « groupes de représentations à tonalité affective » actifs, effectivement, dans l'inconscient personnel, mais en réalité orbitant à un niveau plus profond, autour d'un seul et déterminé noyau archétypique. Par exemple, les multiples « représentations à tonalité affective » de la mère (formant le « complexe maternel ») qui tournent, essentiellement, autour du seul et déterminé archétype en soi de la Mère.

De la même façon, donc, que pour former un tissu, servent plus de cellules d'un seul type, de même, pour structurer un complexe, servent plus de représentations d'une seule « tonalité »: d'une tonalité qui leur est conférée par l'archétype autour duquel elles se trouvent à graviter.

Il est important de se rendre compte, toutefois, que les archétypes, – pour le dire en termes hégéliens – une fois posés en qualité « d'êtres déterminés » (ou « essences ») par le Soi, qui en qualité « d'être immédiat et indéterminé » les contient tous et les unifie, instaurent entre eux un rapport d'opposition et de complémentarité.

Une *coniunctio oppositorum* ne peut, d'un autre côté, que présupposer une *oppositio coniunctorum*, tout comme celle-ci ne peut présupposer, à son tour, qu'une *coniunctio* originelle: celle justement dans le Soi.

Avec l'idée de la Mère, par exemple, naît l'idée du Père; avec l'idée du masculin (*Yang*) celle du Féminin (*Yin*); avec l'idée du Conscient (lumière-pensée) celle de l'Inconscient (ténèbre-volonté); et ainsi de suite. Dans le Soi, on a donc une *coniunctio*, tandis que « en dehors » du Soi, on en vient à créer des différenciations (qualitatives) ou des polarités chargées de tension: d'une tension qui aspirerait ardemment et naturellement à s'apaiser en réintégrant, à un niveau nouveau et supérieur, l'unité originelle.

Un tel processus (analytique) de différenciation continue ensuite à se développer à l'intérieur même de chaque archétype. À l'intérieur de celui de la Mère, par exemple, se constitue une polarité secondaire ou subordonnée entre la Mère soi-disant « positive » (l'*Isis* lumineuse et céleste) et celle soi-disant « négative » (l'*Ecate* ténébreuse ou inférieure), tout comme, à l'intérieur de celui du Père, s'en constitue une analogue entre le Père soi-disant « positif » (le *Zeus* lumineux ou céleste) et celui soi-disant « négatif » (l'*Hadès* ténébreux et inférieur).

Eh bien! comme l'archétype de la Mère résout et dépasse la polarité secondaire qui naît de son sein même, ainsi, à un niveau supérieur, le Soi résout et dépasse les polarités primaires entre les archétypes.

Tout cela – il est superflu de le dire – n'a cependant de sens que pour qui – à la lumière de la science objective de l'esprit – sait voir obscurci dans le Soi, le *Je* et, dans les archétypes, les *idées* ou les *entités spirituelles*.

Comme dit, c'est l'absolue « *nescience* » de cette réalité à favoriser l'apparition des troubles mentaux psychogènes (symptomatiques et existentiels).

Alors que le *Je* se reflète dans l'âme, pour s'observer et prendre conscience de soi, en retire en fait une image morphologiquement et énergétiquement conditionnées, de la nature ou de la qualité du complexe qui lui sert (inconsciemment) de miroir. Un patient – comme on a l'habitude de dire – « maternel » est par exemple un *Je* qui sait de lui seulement autant qu'il peut savoir quand c'est justement le complexe maternel à *donner une forme (conscience) à la force du Je*.

Aucune surprise, donc, si, dans un cas de ce genre, on découvrirait ensuite actif dans l'inconscient, en forme d'Ombre, le complexe paternel. Étant les complexes structurants bipolairement, c'est en fait impossible au *Je* de s'identifier avec l'un des termes de l'opposition, sans se sentir par cela même, serré de près et menacé, dans l'obscur forme d'un *non-je*, par le terme complémentaire.

L'eau, histoire de donner un exemple, est constituée d'hydrogène et d'oxygène. Mais qu'arriverait-il si, imaginée pour l'occasion comme étant consciente, elle ne fût pas capable de se reconnaître comme telle? Selon toute probabilité, elle serait amenée à s'identifier peut-être avec l'hydrogène, voici alors qu'elle devrait affronter aussitôt les assauts de l'oxygène qui, à fin de revendiquer ses justes droits, se verrait contraint à se constituer en Ombre (comme une réalité

« psychologique » – et nous voulons ici profiter de l’occasion pour l’affirmer – qui n’a donc rien à voir – quoiqu’en pense Käte Weizäcker – avec le « Double » dont parle Steiner).

Tel est justement l’état névrotique. Celui psychotique (en faisant manifestement abstraction de ses possibles causes physiques) en viendrait à s’instaurer, par contre, lorsque l’eau, épuisée par la lutte engagée avec l’Ombre, finirait par céder, en disant: « D’accord, je suis l’hydrogène, mais je suis aussi l’oxygène ». Dans ce cas, les deux termes complémentaires, plutôt que de se réunir dans un principe supérieur qui les transcende (dans le Je), en viennent donc à se disputer ce même sujet (l’ego) auquel ils se révèlent comme opposés. Pour contenter les deux, il ne reste plus pour celui-ci qu’à se scinder ou se dissocier. En somme, quand ils ne sont pas les opposés, *en montant de niveau*, à dissoudre sainement et créativement leur scission, c’est alors le sujet, *en descendant de niveau*, à dissoudre pathologiquement ou de manière destructrice, sa propre unité.

Le fait est que l’homme parvient à la connaissance scientifique (objective) du monde sensible seulement lorsque, ayant dépassé le stade oniroïde de la soi-disant « *participation mystique* » (Lévy-Bruhl), il s’oppose à la façon d’un sujet en face d’un objet. Tant qu’il y a symbiose, empathie ou identification, la connaissance objective n’est en fait pas possible.

À l’égard du monde animico-spirituel, l’homme moderne se trouve cependant dans un état rêveur ou endormi. Quand il ne s’identifie pas avec le corps, il s’identifie en fait avec l’âme, et donc avec le penser, avec le sentir et avec le vouloir. Au lieu d’affirmer, par exemple: « *Sum, ergo cogito* », il affirme justement « *Cogito, ergo sum* ».

### ***Acting out et acting into***

Pour conclure, nous voudrions éclairer une des principales conséquences de tout ce qui a été dit.

Dans l’âme, les complexes de représentations mènent – comme on l’a vu – une vie propre: étant donné, toutefois, qu’ils se présentent comme des images, et donc comme des coques, privées de tout contenu autre que celui de la force par laquelle ils tendent à s’imposer, ils sollicitent l’homme pour qu’il les nourrisse et leur donne de la substance. Celui-ci se sent par conséquent poussé à incarner de telles images ou à leur donner « corps » – comme on dit.

L’agir de l’artiste est exemplaire: en créant, il ne fait justement que réaliser, sous une forme ou une autre, les images qui vivent dans son âme. Son agir *sensible-suprasensible* (qui élève ou ennoblit la matière) se situe cependant au milieu entre deux autres: au-dessus, il y a en fait celui *suprasensible* de ce qui donne consciemment aux images un contenu spirituel-moral; en dessous, il y a au contraire celui *sensible* (qui abaisse ou avilit l’esprit) de ce qui leur donne inconsciemment un contenu matériel-comportemental.



Dans la vie ordinaire, et encore plus dans la vie névrotique, les images recherchent de toute manière un assouvissement sensible, en poussant ainsi le sujet au soi-disant « *acting-out* ».

Dans la situation classique, « oedipienne », par exemple, l'image incestueuse harcèle pour être réalisée et le soi-disant « Super-je » lui fait obstacle pour éviter l'*acting-out*. Mais la Super-je est une instance inconsciente autant que l'image (l'impulsion) à qui il s'oppose. Pour cela, Freud, après avoir dépassé le refoulement inconscient de l'image (dû au Super-je), confie au je la tâche de la réprimer consciemment.

Dans la psychothérapie freudienne, en concevant (en tant que conséquence de la vision naturaliste) la seule éventualité de l'*acting-out*, on ne peut rien faire d'autre, en effet, que de remplacer le *refoulement inconscient*, par la *répression consciente*.

Mais on perd ainsi la possibilité de résoudre l'image en la ramenant à son contenu (signifié) spirituel ou moral: c'est-à-dire la possibilité de faire sortir l'image de l'âme, non pas dans la direction du comportement matériel, non pas dans celle de l'activité artistique (dont se servent souvent les psychothérapies), mais au contraire dans la direction du monde spirituel intérieur (de « l'extérieur de l'intérieur » donc), et ainsi à la manière de ce que nous pourrions définir comme un véritable « *acting-out* ».

C'est un fait que les images produites par les patients (dans les rêves et dans les imaginations), si on les observe du point de vue de la conscience commune, apparaissent le plus souvent déconcertantes, sinon carrément « immorales » (comme dans le cas de l'inceste). Un tel caractère ne dépend cependant pas des images elles-mêmes, mais plutôt du fait de les mettre naïvement et de manière erronée en rapport avec la réalité sensible.

L'image ou le motif du « Meurtre du père », par exemple, s'il configure du point de vue représentatif ou sensible, une impulsion absolument immorale, du point de vue symbolique ou imaginaire, il configure au contraire l'impulsion proprement morale (vivement morale) à dépasser la conscience et l'autorité collective, pour trouver et réaliser sa propre individualité;

Les images, puisqu'*elles ne sont pas en soi* (en tant qu'illustrations d'un *en soi qui est*), ne peuvent être ni morales, ni immorales: tout dépend, donc, du niveau de conscience qui les considère, les interprète et en réalise le contenu ou le signifié.

Cela vaut en premier lieu pour l'interprétation des rêves.

À cette fin, il est important avant tout de se rappeler que le thème, le motif ou le « mythogème » (Bernhard) constitue une « imagination » encore plus importante et significative du symbole isolément considéré.

Steiner dit précisément: « On comprend quelle chose est, en substance, à la base du rêve en s'exerçant à faire abstraction de tout son contenu et à suivre au contraire ce que j'appellerais la dramaticité du rêve lui-même: à savoir si le rêve

commence en posant une base avec une certaine image onirique pour ensuite créer une tension ou un déroulement, ou s'il y a une succession différente, ou encore si d'abord une tension est présente et ensuite une solution » (67); et il ajoute: « On ne connaît qu'avec la conscience imaginative ce qui se développe derrière la dramaticité du rêve » (68); il peut être interprété par conséquent avec justesse « seulement quand on ne le réfère plus au monde naturaliste physique, mais que ses rapports se réfèrent au monde « spirituel » et surtout, dans la majeure partie des cas, au monde « moral ». Le rêve ne veut pas dire ce qu'il exprime quand on interprète son contenu « physiquement ». Il entend dire ce à quoi il veut en venir, si son contenu s'interprète « moralement », « spirituellement » » (69).

Le rêve, – dit-il en outre – au cas où on le comprend correctement (et non donc - ajoutons-nous, nous! – en tant qu'illustration du « roman familial » freudien), « conduit déjà la conscience ordinaire dans le monde spirituel » (70); il représente en fait « ce que les Dieux disent aux hommes » et, en tant que justement « manifestation des Dieux » (71) ou jugement sur « ce que l'homme est vraiment », il peut « absolument servir de direction à la vie humaine » (72), en constituant une expérience « dont l'homme moderne peut apprendre énormément » (73).

Tout ce qui « appartient à la sphère de la vie onirique – précise-t-il toutefois dans un autre endroit – ne doit pas être considéré comme une expérience qui puisse mener vraiment à la connaissance des mondes suprasensibles, dans le sens de la science de l'esprit » (74).

Il doit être relevé de toute manière que si l'exigence d'une transformation morale (qui devrait concerner en premier lieu le thérapeute) semble en général peu ressentie, on le doit au fait que la mentalité mécaniste, de laquelle a jailli à l'origine la doctrine du fait traumatique, est toujours vivante et agissante.

Dans la façon avec laquelle les freudiens actuels parlent de la soi-disant « scène primaire » (celle qui apparaît à l'enfant alors qu'il surprend les parents « en train de faire l'amour »), il n'est pas difficile par exemple de percevoir l'écho autant que la nostalgie de la doctrine antique.

Le fait est que la disparition de la doctrine du fait traumatique a laissé, dans le cœur des mécanistes, un vide impossible à combler; est plus qu'évident, en fait, le regret pour une doctrine qui avait donné, sur le moment, la sensation rassurante de pouvoir ramener les névroses (le « mal obscur » de Giuseppe Berto) dans le lit creusé par le rapport linéaire et ordinaire de *cause-effet* (le fait comme *cause* extérieure, la névrose comme *effet* intérieur).

Même si elle est contrainte à se replier face à l'évidence des choses, la mentalité mécaniste ne s'est cependant jamais résignée à la défaite; et le premier à ne pas s'en résigner, en dépit de tout, a été justement Freud.

David Meghnagi observe précisément: « Le renoncement à la théorie de la séduction avait été la condition pour la naissance de la psychanalyse: « fermer

les yeux sur la préhistoire » du propre père et de la propre famille, avait été pour Freud la condition pour un déplacement d'attention sur le monde des imaginations intérieures de l'enfant. La théorie de la séduction n'avait absolument jamais été abandonnée en réalité (...) Elle avait été simplement redimensionnée en faveur d'un modèle plus exhaustif de « l'événement psychique », qui tenait plus compte des fantasmes originels dans la construction de l'expérience. Du reste, la même théorie aurait reparu à plus d'une occasion, par exemple dans l'analyse du cas clinique de « l'homme aux loups » (Cas clinique publié par Sigmund Freud en 1918 sous le titre *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile*. ndt). Mise en sourdine par les découvertes successives, la théorie de la séduction faisait sa réapparition avec une implication nouvelle qui allait au-delà de l'usage qui en avait été fait dans « *Totem et tabous* ». Réfutée grâce aux progrès de « l'autoanalyse » et à cause de l'absurde de ce à quoi elle menait, la plus ancienne des théories psychanalytiques reprenait une revanche dans l'essai qui en avait le moins besoin » (75) (c'est-à-dire dans *Moïse et le monothéisme* qui – cela vaut la peine de le souligner – est de 1934, et donc cinq ans avant la mort de Freud).

Dans quelle mesure elle est encore diffuse (dans le « conscient collectif ») une mentalité pareille, pourrait le démontrer, si on le voulait, aussi le fait que la majeure partie des *films* à argument psychanalytique (par exemple, le classique *Je te sauverai*, de Alfred Hitchcock ou *Un homme à moitié* de Vittorio De Seta) présentent la figure du thérapeute comme celle d'un *détective* qui part en recherche, dans le passé du patient, de la cause de la maladie: ou bien, du « fait divers sanglant » ou de l'événement traumatique qui en serait responsable (en 1923, Janet avait déjà, du reste, observé: « La psychanalyse n'est pas une analyse psychologique normale qui cherche à découvrir des phénomènes, quels qu'ils soient; c'est une enquête policière qui doit découvrir un coupable, un événement passé responsable des troubles actuels, et reconnaître et poursuivre ce coupable, qui cherche à se camoufler de manières diverses ») (76).

Ainsi, bon gré, mal gré, on finit cependant par soustraire au sujet la responsabilité (morale) de sa maladie et de sa propre guérison, en alimentant dans les faits l'idée (dont est déjà saturée par ailleurs la médecine allopathique) que la thérapie consiste dans la découverte de l'agent pathogène (extérieur) et que la guérison s'ensuit de manière quasi automatique (par « catharsis » ou « ab-réaction »).

Nous estimons par conséquent important de terminer notre travail par la réflexion suivante de Jung: « La méthode thérapeutique de la psychologie complexe consiste d'une part, dans une prise de conscience la plus complète possible des contenus inconscients qui l'ont constellée et, d'autre part, dans leur synthèse par la conscience au moyen de l'acte de reconnaissance. À présent, puisque l'homme civilisé possède une énorme dissociabilité et qu'il en fait un

usage constant pour se soustraire à tous les risques possibles, que l'on n'escompte pas du tout que la reconnaissance soit suivie par une action correspondante. Au contraire, il faut régler ses comptes avec l'inefficacité prononcée de la reconnaissance, et pour cela insister pour qu'elle soit utilisée de manière cohérente. Par soi, la reconnaissance ne se comporte pas habituellement ainsi ni de par soi n'implique de force morale. Dans des cas pareils, il devient évident que le traitement des névroses est un problème moral » (77).

**Notes:**

- (1) E. Jones: *Vie et oeuvre de Freud* — Il Saggiatore, Milano 1964., Vol.I, p.258.
- (2) C. L. Musatti: *Traité de psychanalyse* — Boringhieri, Turin 1962, p.27.
- (3) P. Janet: *La médecine psychologique* — Il Pensiero Scientifico, Rome 1964, p.9.
- (4) *ibid.*, pp.5-6.
- (5) G. P. Lombardo: *Les fondements psychologiques dans l'intervention thérapeutique dans l'oeuvre de Janet*, dans P. Janet: *op.cit.*, pp.XVIII-XIX.
- (6) *ibid.*, p.X.
- (7) P. Janet: *op.cit.*, p.18.
- (8) *ibid.*, p.8.
- (9) J. Breuer: *Les phénomènes hystériques sont-ils tous idéogènes?* dans S. Freud: *Oeuvres* — Boringhieri, Turin 1967, Vol.I, p.334.
- (10) *cit.* dans L Mecacci: *Le cas Marilyn M. et autres désastres de la psychanalyse* — Laterza, Rome-Bari 2002, p.66.
- (11) E. Jones: *op. cit.*, p.280.
- (12) C. L. Musatti: *op. cit.*, p.32.
- (13) *ibid.*, p.33.
- (14) L. Mecacci: *op. cit.*, p.118.
- (15) E. Jones: *op. cit.*, p.298.
- (16) C. L. Musatti: *op. cit.*, p.69.
- (17) E. Jones: *op. cit.*, pp.320-321.
- (18) C. L. Musatti: *op. cit.*, p.70.
- (19) *ibid.*, p.70.
- (20) S. Freud: *Trois essais sur la théorie de la sexualité* — Mondadori, Milan 1960, pp.125-126.
- (21) *ibid.*, p.128.
- (22) O. Fenichel: *Traité de psychanalyse* — Astrolabio, Rome 1951, p.21.
- (23) C. G. Jung: *Traité de psychanalyse* — Newton Compton, Rome 1970, p.69.
- (24) C. G. Jung: *Souvenirs, rêves, réflexions* — Il Saggiatore, Milan 1965, pp.177-178.
- (25) G. Wehr: *Jung – La vie, les oeuvres, la pensée* — Rizzoli, Milan 1987, p.97.
- (26) *cfr.* C. G. Jung: *Réalité de l'âme* — Boringhieri, Turin 1963.
- (27) G. W. F. Hegel: *Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.6.
- (28) R. Steiner: *Anthroposophie, psychosophie, pneumatosophie* — Religio, Rome 1939, p.186.
- (29) *ibid.*, p.187.
- (30) *cit.* dans J. Jacobi: *Complexe, archétype, symbole* — Boringhieri, Turin 1971, p.92.
- (31) R. Steiner: *Les Mystères occultes de l'Antiquité* — Steinerbooks, Blauvet, New York 1961, p.106. Le passage traduit par nous est le suivant: « What are myths? They are a creation

of the spirit, of the unconsciously creative soul. The soul is governed by entirely definite laws. It must work in a definite direction in order to create beyond itself. On the mythological level it does this in pictures, but these pictures are built up according to the laws of the soul ».

(32) *cfr.* R. Steiner: *L'expérience de couleur: les quatre couleurs-images dans L'essence des couleurs* — Anthroposophica, Milan 1977.

(33) A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut: *Dictionnaire de psychologie analytique* — Cortina, Milan 1987, p.159.

(34) E. Zolla: *La psychanalyse* — Garzanti, Milan 1960, p.6.

(35) C. G. Jung: *Âme et Terre dans Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne* — Einaudi, Turin 1969, p.126.

(36) K. König: *L'âme humaine* — Anthroposophic Press, New York 1973, p.7; le passage trahit par nous est la suivant: « in the same way that the mind develops out of the soul's existence during the childhood and youth, another part of our being retreats into the realm of the unconscious. ».

(37) *ibid.*, p.6; le passage traduit par nous est le suivant: The brighter the lamp of the mind became, the more the colours of the soul faded away ».

(38) R. Steiner: *Initiation et Mystères* — Rocco, Naples 1953, p.74.

(39) C. A. Meier: *Archétypes et inconscient collectif dans Le Minotaure: problèmes et recherches de psychologie de l'inconscient* — Revue aux soins du Groupe Autonome de Psychologie Analytique, Rome 1975, année II, n°1, p.34.

(40) R. Steiner: *Anthroposophie, psychosophie, pneumatosophie*, pp.92-93.

(41) *cfr.* R. Steiner: *La philosophie de la liberté* — Antroposofica, Milan 1966.

(42) J. Jacobi: *op.cit.*, pp.40-41.

(43) R. Noll: *Jung: le prophète arien* — Mondadori, Milan 1999, p.60.

(44) R. Steiner: *L'Anthroposophie et les sciences* – Antroposofica, Milan 1995, pp.130-131.

(45) *ibid.*, p.131.

(46) *ibid.*, pp.75-76.

(47) *ibid.*, p.132.

(48) A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut: *op. cit.*, p.19.

(49) C. G. Jung: *Instinct et inconscient dans Inconscient, occultisme et magie* — Newton Compton, Rome 1971, p.227.

(50) C. G. Jung: introduction à D. T. Suzuki: *Introduction au bouddhisme Zen* — Ubaldini, Rome 1970, p.21.

(51) J. Jacobi: *op. cit.*, p.39.

(52) E. Bernhard: *Mythobiographie* — Adelphi, Milan 1969, p.XXIII.

(53) R. Steiner: *Anthroposophie, psychosophie, pneumatosophie*, p.83.

(54) R. Steiner: *Le mystère du double* — Anthroposophie, Milan 1996, pp.68&69.

(55) *cfr.* R. Steiner: *Les degrés de la connaissance supérieure dans sur la voie de l'initiation* — Antroposofica, Milan 1977 et *L'initiation* — Antroposofica, Milan 1971.

(56) M. Scaligero: *Révolution* — Perseo, Rome 1969, p.8.

(57) C. G. Jung: *Freud et Jung: oppositions dans Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne*, p.56.

(58) R. Steiner: *Impulsions évolutives intérieures de l'humanité — Goethe et la crise du 18<sup>ème</sup> siècle* — Antroposofica, Milan 1976, p.62.

(59) *cfr.* C. G. Jung: *Types psychologiques dans Oeuvres* — Boringhieri, Turin 1969, Vol. VI.

(60) C. Brenner: *Bref cours de psychanalyse* — Martinelli, Florence 1967, p.28.

(61) W. Reich: *La fonction de l'orgasme* — Sugar, Milan 1969, pp.44-45.

- (62) M. Sacligero: *Techniques de al concentration intérieure* — Mediterranee, Rome 1975, p.9.
- (63) V. Frankl: *La souffrance d'une vie sans sens — elle di ci, Colle Don Bosco (Asti) 1978, p.42.*
- (64) C. G. Jung: *Types psychologiques*, p.477.
- (65) CG. Jung: *Le je et l'inconscient* — Boringhieri, Turin 1948, p.155.
- (66) *cfr.* G. Groddeck: *Le livre du Ça* — Adelphi, Milan 1966.
- (67) R. Steiner: *L'Anthroposophie et les sciences*, p.134.
- (68) R. Steiner *Connaissance initiatique* — Institut Typographique Editorial, Milan 1938, Vol.I, p.186.
- (69) *ibid.*, p.191.
- (70) *ibid.*, p.188.
- (71) *ibid.*, p.189.
- (72) *ibid.*, p.191.
- (73) *ibid.*, p.182.
- (74) R. Steiner: *La science occulte dans ses grandes lignes générales* — Antroposofica, Milan 1969, p.349.
- (75) D. Meghnagi: *Le père et la loi* — Marsilio, Venise 1992, pp.61-62.
- (76) P. Janet: *op. cit.*, p.222.
- (77) C. G. Jung: *Les archétypes de l'inconscient collectif* dans *La dimension psychique* — Boringhieri, Turin 1972, pp.160-161.

**Lucio Russo**  
**Rome, 15 novembre 2003**