FREUD, JUNG, STEINER

Lucio Russo

Au lecteur,

Cette publication de *Freud, Jung, Steiner*, divisée en 6 parties remplace celle de 2003, déjà présente sur notre « *Osservatorio* ».

Introduction à la présente édition

Trente-neuf ans ont passé depuis que j'ai tenu cette conférence d'où est né le présent travail¹ ; dix-neuf ans ont passé depuis qu'il a été publié aux soins de l'Association Culturelle Source ; douze ans ont passé depuis qu'il a été republié par « *l'Osservatorio scientifico-spirituale* ».

Pourquoi le republier ? C'est vite dit : quand j'ai rédigé l'article intitulé *Névrose obsessionnelle et névrose hystérique* (16 octobre 2014 ; [traduite en français sous le fichier LR161014.DOC, *ndt*], je me suis rendu compte que j'étais en train de donner de fait une réponse à la question principale abordée dans *Freud, Jung, Steiner* : celle de l'origine des images et des idées qui affligent, sous une forme ou une autre, les névrotiques. Dans le premier travail, j'avais cherché à montrer (à la lumière de *La Philosophie de la liberté*) qu'une telle origine devait être recherchée, non pas comme l'indique Jung, dans une sphère « psychoïde » abstraite et imaginaire, ni d'autant moins, comme l'indique Freud, dans la « sphère des faits et activités sexuels », mais plutôt, comme l'indique Steiner, dans la sphère animique et spirituelle. Dans le second travail, il m'a été possible de préciser (à la lumière de la « physiologie occulte » de Steiner)² que l'origine des images morbides doit être recherchée dans la sphère *animico-spirituelle des organes* qui sont dits « cardinaux » (reins, poumons, foie, cœur)³.

J'ai saisi ainsi l'occasion pour représenter *Freud, Jung, Steiner* en le re-élaborant de fond en comble dans l'espoir qu'il puisse mieux introduire et faire comprendre le second, qui, quoique brièvement, le complète.

Rome, le 28 janvier 2015.

Lucio Russo

¹ En 1976, a été publiée une « préface » au livre de F. Ranzato : *La dimension perdue* (Mediterranee, Rome 1976).

² R. Steiner : *Une physiologie occulte* — Antroposofica, Milan 1981.

³ Cfr W. Holtzapfel : *Les connexions spirituelles des foie, poumons, reins et cœur* — Nature et culture, Alassio (SV) 1995.

En 1976, alors que je tins une conférence d'où 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 ans auparavant) à percevoir l'exigence et l'urgence d'une psychothérapie anthroposophiquement orientée. Mon impression était renforcée du fait que les psychanalystes regardaient avec suspicion mes intérêts anthroposophiques, alors que les anthroposophes regardaient avec suspicion mes intérêts psychanalystes.

Dès lors, presque trente ans ont passé et les choses ont beaucoup changé⁴. Je ne saurais dire, cependant, si elles ont changé en mieux. Pourquoi ? Parce que s'il est vrai, d'une part, que plus de personnes (d'extraction en majorité junguienne) perçoivent aujourd'hui l'importance du problème qui déjà alors m'angoissait, il est aussi vrai, d'autre part, qu'il ne suffit pas de définir « anthroposophique » une quelconque activité ou institution, pour avoir la garantie que ce soit l'*esprit anthroposophique* ou l'*être anthroposophique* qui l'anime.

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

Je gagerais, d'ailleurs que toutes les personnes actuellement engagées dans ces domaines présumant être à l'abri d'un tel risque puisqu'elles croient, en parfaite bonne foi, que le « savoir » anthroposophique soit suffisant pour le conjurer. Mais le problème — je le répète — n'est pas le « savoir », mais plutôt « l'esprit » anthroposophique.

« Celui qui ne comprend pas tout, — semble avoir dit un yoghi — ne comprend rien ». On peut comprendre cette affirmation seulement si l'on comprend cependant ce « tout » dans un sens *qualitatif* (inspiré et intuitif) et non pas *quantitatif* : seulement si on le comprend, à savoir, comme le *tout*, et donc comme l'*ensemble* ou l'*essentiel*. Mais le tout, l'ensemble ou l'essentiel, c'est pour le coup l'esprit. En paraphrasant, nous pourrions donc dire que : « Celui qui ne comprend pas l'esprit, ne comprend rien ». Je me rends compte qu'une affirmation de ce genre peut s'avérer antipathique, mais c'est aussi un état de fait que l'Évangile l'a aussi faite. Le Christ dit, en effet : « Cherchez plutôt le royaume de Dieu, et ces choses vous seront ajoutées » (**Luc 12, 31**). Eh bien, qu'est-ce que le « royaume de Dieu » sinon l'essentiel ? Et que sont « ces choses », sinon l'inessentiel ?

Une chose, donc, est de faire sien, au-delà de l'*ego et avec l'âme entière*, de l'esprit anthroposophique (l'essentiel) pour en retirer ensuite les techniques psychothérapeutiques ou didactiques (l'inessentiel), c'en est une autre, donc, d'*apprendre* avec zèle ces dernières en croyant par cela même être passés au-delà de l'*ego* et d'avoir ainsi conquis l'esprit anthroposophique.

Éducation et instruction — affirme Steiner — ne doivent pas partir d'une connaissance apprise quelconque que l'on met ensuite en pratique », mais « doivent partir d'une conviction vivante⁵ » ; et il avertit : « Une caractéristique du spirituel c'est que l'être humain peut le reconnaître seulement s'il s'efforce de devenir au moins un peu différent de ce qu'il était au départ⁶ ».

Que ces préoccupations soient tout autres qu'infondées, suffirait à le démontrer la faveur avec laquelle a été accueilli le livre *Psychothérapie et anthroposophie* de Käte Weisäcker⁷. Dans le cas où l'on eût été plus vigilants (ou moins malavisés), on se serait en effet aperçu qu'un tel travail est animé d'un esprit « syncrétiste » : à savoir d'un esprit qui vise — pour le dire avec l'histoire de la philosophie de Johann Jakob Brucker (1696-1770) — à la conciliation mal faite de doctrines complètement en désaccord entre elles. De doctrine — c'est le cas d'ajouter — qui, parce que justement discordantes entre elles, nécessitent, à fin de se voir conciliées (quoique péniblement),

⁴ En ce qui concerne ce qui a changé dans le domaine psychodynamique, voir : Francesco Giorgi : *En mémoire de la psychologie de l'inconscient*, 1^{er} février 2005 [traduit en français sous le fichier FG010205.DOC, ndt

⁵ Rudolf Steiner : *Éducation de l'enfant et préparation des éducateurs* — Antroposofica, Milan 2002, p.107.

⁶ Rudolf Steiner : *Les entités spirituelles dans les corps célestes et dans les règnes de la nature* — Antroposofica, Milan 1985, p.8.

⁷ Käte Weisäcker : *Psychothérapie et anthroposophie* — red editions, Côme 1998.

quelques retouches ; et voici en effet que la Weizäcker s'efforce, autant que possible, « d'agrandir » la psychologie analytique de Jung et de « rapetisser » l'anthroposophie de Steiner. « Rudolf Steiner — dit-elle par exemple — doit avoir lu, ainsi dois-je le supposé, 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 amplifiées et approfondies, depuis le temps des affirmations de Steiner⁸ ».

Je pourrais ponctuellement démontrer la légitimité de mon jugement, mais ce n'est pas ici l'endroit le plus adapté pour ce faire. Il suffit par conséquent d'observer que l'Évangile avertit que « Personne ne peut s'asservir à deux patrons (...) » (**Mat. 6, 24**), tandis que la Weizäcker, non seulement avoue « deux maîtres » : C.G. Jung & Rudolf Steiner⁹, mais affirme aussi en outre — chose indubitablement plus grave — que « le Christ en moi » de Paul « a à faire avec le « Soi » junguien¹⁰ ».

Eh bien, il n'y a pas de « Junguien » qui ne sache pas que le Christ, pour Jung, c'est [simple-ment, *ndt*] un des divers et multiples « symboles du Soi » (comme, que sais-je, Zoroastre, Bouddha ou bien Moïse), et donc bien autre que ce qu'Il est, au contraire, pour Steiner.

Le même Jung a du reste déclaré (en 1935) : « J'ai déjà lu quelques ouvrages de R. Steiner et je dois confesser que je n'y trouve rien qui m'ait été utile d'un quelconque point de vue¹¹. »

Il conviendra donc de se rappeler ce que dit Rudolf Steiner au cours d'une conférence tenue à Berlin, le 27 juin 1916 : « Nous, nous travaillons ensemble depuis pas mal de temps, et je pense que le sérieux et la capacité de discriminer, entre des éléments qui présentent quelque affinité, ont peu à peu grandi ; au fond, un toutou et un lion ont également quatre pattes ! » ; ce à quoi il ajouta, en déplorant justement « la tendance à mettre les choses au même niveau tout en faisant ainsi survenir des confusions » : « Rapprocher notre mouvement de telle ou telle tentative, c'est ce qu'il y a de plus dommageable !¹² ».

Je ne crois pas qu'il y ait autre chose à ajouter. J'espère seulement que ce petit travail puisse aider quiconque à revigorer son esprit critique (la capacité personnelle de « discerner les esprits ») et à avoir le cœur au plus près de ce qu'il vit d'essentiel dans l'anthroposophie.

Rome, le 15 novembre 2003.

Lucio Russo

⁸ *Ibid.*, p.17.

⁹ *Ibid.*, p.15.

¹⁰ *Ibid.*, p.28.

¹¹ G. Wehr : *Jung : la vie, les œuvres, la pensée*. Rizzoli, Milan 1987, p.408.

¹² R. Steiner : *Être cosmique et je* — Antroposofica, Mila, 2000, pp.90-91.

Le présent travail a vu le jour en 1976, quatre années après ma rencontre avec Massimo Scaligero. L'anthroposophie étant, comme affirme Rudolf Steiner, une « voir de la connaissance », fondée gnoséologiquement sur *La philosophie de la liberté*, il a été alors inévitable que surgît en moi le désir d'examiner sous un tel profil autant la psychanalyse de Freud que celle analytique de Jung. Il n'est pas difficile, en effet, de constater que dans littérature spécialisée, il est ardu de trouver dans les textes que nous abordons de manière explicite et critique les problèmes relatifs à la perception, à la représentation, au concept et à leurs rapports réciproques. Je suis cependant convaincu que de tels problèmes, monopolisés jusqu'à présent abstraitement par la philosophie et la psychologie descriptives, devraient être au centre de l'intérêt de quiconque entend aborder de manière vraiment scientifique, à savoir sur le plan d'une expérience intérieure sérieuse et objective, la riche et profonde phénoménologie de l'âme humaine.

On devrait convenir que la « psycho-dynamique », étant donné que c'est toujours le conscient à poser le problème de l'inconscient, devrait s'enraciner dans une « logo-dynamique » : 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 — où 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, en effet, que les psychanalystes ont fait « 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 psychanalyse, 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 erreurs¹³ ».

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 celui-ci 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 inadéquats¹⁴ ».

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'Esprit¹⁵ ».

¹³ Cfr. La première des deux conférences tenues à Dornach les 10 et 11 novembre 1917 et publiées dans la revue « *Antroposofia* » en 1981.

¹⁴ R. Steiner: *l'Anthroposophie et les sciences* – Antroposofica, Milan 1995, p.135.

¹⁵ L. Russo: *Intelligence d'amour* dans AA. VV.: *Massimo Scaligero: le courage de l'impossible* – Tilopa, Rome 1982, pp.141-142.

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.

Rome, 4 novembre 1996.

Lucio Russo

Méthode hypnotique, méthode cathartique et psychanalyse

En 1885, ayant obtenu le titre de « Professeur titulaire d'un cours libre » (*Privatdozent*) en névropathie¹⁶, 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 œuvre 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'œuvre d'Antoine Mesmer (1734-1815) que celle des plus importants disciples de ce qu'on appelait le « 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 Braid, 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) ; de là sa conviction que « le magnétisme animal a joué un rôle d'intermédiaire entre les traitements religieux et magiques et les thérapies psychologiques » (4).

Un premier 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 qu'en rapporte Giovanni Pietro Lombardo — attribue également au magnétisme « la découverte de l'un des éléments fondamentaux de la pratique psy-

¹⁶ Les notes entre parenthèse en gros caractères gras sont désormais celles de l'Auteur Lucio Russo et se retrouveront en fin de texte.

En ce qui concerne le terme de **névropathies**, voici la définition du *Dictionnaire des termes techniques de médecine* (Librairie Maloinés S.A. Paris, p.692) : « Ce mot ne s'emploie pas dans le sens général d'affection du système nerveux, comme pourrait le faire croire sa similitude avec les mots *cardiopathie*, *pneumopathie*. Il désigne ordinairement un état de faiblesse générale du système nerveux central, considéré particulièrement au point de vue de ses fonctions psychiques. Parmi les états névropathiques se range la neurasthénie. » Telle est donc la définition d'une médecine strictement matérialiste. *ndt*

chologique : 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 pathogenèse 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 en est 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'idéo-dynamisme », 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 l'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 névroses¹⁷ commença à s'affirmer.

¹⁷ **Névrose** : « Non générique donné à un group d'affections, dont les symptômes indiquent un trouble dans le fonctionnement du système nerveux, sans que l'examen anatomique révèle des lésions appréciables des éléments de ce système et sans qu'il existe d'altération de la personnalité (contrairement aux psychoses) Les principaux états névrotiques sont : l'anxiété, l'asthénie, les obsessions, les phobies, l'hystérie. » *Dictionnaire des termes techniques de médecine* (Librairie Maloinés S.A. Paris, p.692)

Cependant la thérapie hypnotique présentait des limites. Sur le plan pratique, en fait, non seulement son applicabilité se révélait restreinte, à partir du moment où tous les patients n'étaient pas en mesure de se porter au degré d'hypnose requis, mais aussi son efficacité se montrait précaire, étant donné 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 — après avoir séjourné environ cinq mois à Paris et s'être 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*), — finalement déçu par la méthode hypnotique, 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'interrompit 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 eût été menée plus avant, avant tout par Breuer).

« Freud — raconte 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 exacts, le 18 novembre. Il s'avéra que son expérience lui avait fait une si profonde impression, qu'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 ré-émergence 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, 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, comme nous le dûmes, d'expressions de dégoût – 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).

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

À la fin, ré-émergea 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 elle 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* – soutient à ce sujet Luciano Mecacci – que Breuer soignât Bertha en se basant sur la méthode cathartique ou bien sur la ré-évoation 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). 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. Quoi qu'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 ré-émerger les souvenirs) et ses résultats se montraient plus durables.

Du point de vue théorique, les nouvelles expériences ne faisaient cependant que confirmer la relation pathogène entre les images intérieures 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. À partir du moment, cependant, où les symptômes névrotiques, à la différence de ce qui se produisait dans les « névroses traumatiques », montraient qu'ils surgissaient aussi à une longue distance de temps de l'événement pathogène, Freud considéra alors comme responsables des psychonévroses, non seulement le fait originel, mais aussi l'activation de son souvenir produite par un second fait plus récent et associable de quelque façon au premier.

Pour réaliser une psychonévrose devaient concourir, pour Freud, deux événements réels : le premier (celui de l'enfance, traumatique et oublié) dévolu à immerger la représentation dans l'inconscient, avec sa charge émotive ; le second (celui actuel et déclenchant), dévolu à faire ré-émerger à la surface la charge émotive, mais pas l'image, en provoquant ainsi une réaction anormale ou pathologique.

Comme on le voit, les images intérieures ne pouvaient être, pour Freud, que des reproductions *d'images perceptives* : ou bien, de *représentations* d'événements qui se sont produits dans le monde extérieur. Il observait en effet le phénomène du point de vue de ce réalisme qui est dit « naïf », « primitif » ou encore « dogmatique », justement parce qu'ignorant (inconscient) des rôles exercés dans la réalisation de la « cognition sensible » par le sujet (par le Je), par le concept, par l'activité de jugement et par l'imagination. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*¹⁸ : 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 découvert, dans l'inconscient, des représentations de nature très particulière, il se mit alors en 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 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

¹⁸ Quelque chose comme : « Rien n'est intellectuel qui ne fut auparavant dans le sens ». *ndt*

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 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 invalida, 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 pour 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 le plus souvent 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 ce démenti 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 bel et bien resté sur pied, au contraire, le lien entre l'image et le symptôme et donc Freud se retrouva, de fait, face à cette alternative : ou bien renoncer (plus ou moins sciemment) au présupposé de la *tabula rasa*, en concédant une autonomie quelconque aux images intérieures, en recherchant l'origine dans l'intériorité la plus profonde de l'âme ; ou bien conserver un tel réalisme, en insistant dans la direction entreprise, en espérant de cette façon découvrir d'autres faits en mesure de remplacer ceux qui se sont effondrés.

Ayant surmonté son désarroi initial, Freud choisit 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 par son improbabilité et 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 re-

voir. 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 produit 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 celle-ci, elle manifeste cependant une réaction impropre qui résulte en effet, à l'enquête, d'une image inconsciente d'agression sexuelle ; puisque cette dernière ne peut être qu'un souvenir (ce qui revient à dire, « image mnémotique »), 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, demandons-nous : 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 la seconde. Il écrit en effet : « 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 – engendrait chez les sujets la tendance à animer face à ces situations plus récentes et actuelles, ce comportement particulier qui a été précisé comme étant « une réaction de défense impropre ». En éliminant le fait infantile, il reste donc cette réaction impropre... » (18).

Il n'en est pas ainsi, 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 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 image inconsciente et autonome d'agression sexuelle.

Quoi qu'il eût dans un premier temps admis « que la réalité psychique devait être prise en considération à côté de la réalité effective », Freud n'est cependant pas disposé à accepter une autonomie à l'image. 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 images, même quand elles servent – comme il dit – à implanter des « scènes de l’imagination », soient libérées des faits et distinctes par cela même des représentations.

Les premiers faits s’étant démontrés inexistant, Freud se mit donc à en rechercher d’autres. Où alla-t-il les dénicher, c’est ce que Musatti nous explique de nouveau : « la réaction impropre ne peut plus être conçue simplement comme une réaction de défense spécifiquement adressée 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).

Les *faits provenant du milieu* (sociaux-culturels) furent donc remplacés par des *faits biologiques* (physico-chimiques).

(Freud écrit: « 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 psychiques 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 images intérieures, ne doivent donc plus être, par conséquent, considérées comme des souvenirs, comme des re-productions de faits spécifiques s’étant produits dans le monde extérieur, mais plutôt comme des représentations de « faits et d’activités » qui se produisent et se déroulent dans le corps en particulier, dans ces régions présumées dans lesquelles se déploierait et se développerait — selon ce que Freud en dit — la fonction sexuelle (orale, anale, urétrale et génitale).

La solution fut tellement « brillante » que les images, qui étaient *in intellectu*, pouvaient même continuer à se trouver, pour ainsi dire, 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*. De l’interaction de ces deux réalités, on fait carrément naître, en tant qu’épiphénomène, la psyché tout entière.

Cette dernière n’est en fait, pour Freud, que le résultat éphémère de la rencontre ou de l’affrontement entre les instances biologico-génétiques (héréditaires) et celles sociales-culturelles (acquises).

(Otto Fenichel, par exemple, dans son *traité de psychanalyse* connu, 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 cet 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 spécifique « fait traumatique » s'est changé et dilaté en une non moins générique « sphère des faits et des activités sexuels ».

À ce point, Freud appareilla une théorie de la sexualité infantile (*les trois essais sur la théorie de la sexualité* sont de 1905, mais on en trouve des allusions déjà en 1908). À la lumière de toute ce qui est dit la théorie ne pouvait naître, cependant, qu'hypothéquée et distordue : elle devait en effet hériter du vieux fait des traits traumatiques ou d'autant moins déplaisants.

Le fait est qu'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, sacrifier le concept du traumatisme sexuel infantile spécifique » signifiait, par conséquent, maintenir « presque inaltérée » 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 « presque inaltéré », que la tesselle dévolue 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 on le pense peut-être – à partir de l'objective observation 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 – « presque inaltérée » ; s'est vue contrainte à formuler une théorie particulière sur la première.

C'est celle-ci, en effet que cela plaise ou non, 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 présexuel » 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 bonne fois pour toute. Or cela n'a plus rien à faire avec le jugement scientifique** [soulignement en gras du traducteur] ») (25).

Le fait est qu'il n'est pas difficile d'imaginer 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 matérialisme contre la reconnaissance de cette « réalité de l'âme »-là (ainsi s'intitule un recueil des essais de Jung) (26) qui se montre, de manière voilée, derrière celle que Freud parvient uniquement à montrer du doigt comme la « noire mer de boue de l'occultisme ».

Représentations et images (symboles)

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

Hegel écrit : « 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, à proprement parler, des *concepts*. Les représentations en général peuvent être considérées comme des *métaphores* des pensées et concepts » (27).

Se disent « représentations » toutes ces images qui dérivent de la perception des sens, et qui doivent donc s'y trouver nécessairement en vis-à-vis. Les représentations, en tant que telles, sont toujours des *images mnémoniques* : quand elles ne sont pas mnémoniques, ce sont alors des *images perceptives*. Si l'on observe 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). Tandis que si 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 « images » (les symboles) à l'inverse, ne dérivent pas de l'expérience sensible. Observées et évaluées du point de vue des sens, elles s'avèrent en fait bizarres, erronées ou privées de sens.

Les représentations sensibles, parce qu'elles se limitent à réfléchir la réalité extérieure, se montrent *énergétiquement* éteintes (non-êtres) étant donné qu'elles ne fournissent en fait que le *reflet de la réalité*, mais non pas la réalité.

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

Dans l'activité représentative habituelle – affirme Rudolf Steiner – « L'essentiel de l'erreur se situe dans sa non-concordance d'avec le monde de la perception » (28). Nous pouvons toutefois avoir des « représentations qui, bien qu'elles ne s'accordent pas avec le monde extérieur des perceptions, éveillent d'autre part des forces animiques [à savoir, de la vie de l'âme, *ndt*] supérieures de façon juste et saine (...) « 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'ils n'eussent 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). (De la perception sensible peuvent dériver le « triangle » et « l'œil », à savoir les *éléments* qui composent le symbole, mais pas le symbole lui-même, en tant qu'*ensemble* ou *synthèse* de tels éléments.)

Les mythes, les contes et les légendes naissent de l'imagination.

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).

On pourrait aussi dire que les représentations sont des « images mortes de la vie », tandis que les images sont des « images vivantes de l'âme » (32) ; quand elles 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, par commodité ou convention, d'autres représentations.

Le désaccord entre Freud et Jung est justement sorti au sujet du problème de la distinction entre « signe » et « symbole » (*imago*). « Ces contenus conscients – écrit Jung – qui nous révèlent des indices pour accéder à l'arrière-pays 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 de « 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 de conscience dit, par Steiner « imaginaire ».

Il est impossible, d'un autre côté, de comprendre la vraie nature du symbole, si l'on ne reconnaît pas ou l'on ne distingue pas divers degrés de réalité et de conscience. Un symbole est tel, en effet, uniquement parce qu'il est une *épiphany* : à savoir, une réalité de degré *inférieur* qui en *révèle* (en jouant le rôle de média) une autre de degré *supérieur*.

La *forme* du corps humain, par exemple, est symbolique parce qu'elle révèle la vie de l'âme et de l'esprit, tandis que celle d'un minéral ne l'est pas parce qu'elle révèle seulement ce qui se révèle aux sens : et donc, non pas la vie, comme la forme végé-

tale, ni la vie et l'âme comme celle animale, ni la vie, l'âme et l'esprit, comme celle humaine.

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

Ceci dit, demandons-nous : de quel type étaient les images rencontrées par Breuer ?

Pour répondre, nous nous référerons au cas à partir duquel Freud tira l'inspiration de sa doctrine du fait traumatique.

En observant le premier des deux exemples illustrés – à savoir celui 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. Mais il y a cependant 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(e) par le premier événement, d'abord retenu(e), puis oublié(e) et enfin dissocié(e) de la représentation originelle, en est venu(e) maintenant à se décharger sur la représentation de l'acte de boire.

Selon Freud et Breuer – explique justement Elémire Zolla – les symptômes hystériques se déclarent « 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 *ne donne pas raison de la réaction anormale primaire* à l'égard d'un événement qui n'a rien en soi, de choquant ni de bouleversant.

On se préoccupe de suivre, ici, les vicissitudes de la « grosse charge affective » liée au processus mental et de connaître 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 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 du seul fait d'avoir vu un petit chien boire dans un verre ? Mais la patiente – objectera-t-on – était hystérique et non « normale ». D'accord, mais on explique alors de cette façon *le traumatisme au moyen de l'hystérie* et non d'emblée, comme le voudrait la doctrine du fait traumatique, *l'hystérie au moyen du 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 un traumatisme ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il faut réfléchir sur le second exemple. Dans celui-ci, le cadre d'ensemble se présente en effet comme un *hybride* : on y trouve en fait autant de représentations (le mur, le malade alité et les doigts de la main) que des

images ou des symboles (le serpent noir et les serpents se terminant par une tête de mort).

En voulant donc considérer (comme Breuer) 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 père malade ? Non, ce n'est pas plausible. Ce qui est plausible, au contraire, c'est qu'une telle circonstance pénible (mais en rien bouleversante) ait été rendue traumatique *par l'irruption* (facilitée indubitablement par la somnolence) *d'une image étrangère et symbolique* dans le contexte de l'ordinaire expérience perceptive et représentative de 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 images dans la sphère des représentations*, avec l'altération conséquente du penser, du sentir, du vouloir, qui autrement à cette dernière sphère sensible seraient restés adéquats.

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

Cela démontre que les *événements matériels extérieurs*, ne peuvent donc expliquer l'éclatement d'un trouble mental. Il est plutôt 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 ou un symbole qui le déforme et l'envenime.

Il n'existe donc pas de *faits extérieurs traumatiques* (comme le croit le réalisme naïf), mais il existe bien plutôt des *réactions subjectives 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 le point de vue de Jung eu égard au problème, il conviendra de revenir au moment où Freud découvrit que les fameux « faits traumatiques » n'étaient autres, le plus souvent, que des imaginations des patients.

Nous avons dit qu'une fois le 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 image inconsciente particulière. Nous avons vu que Freud en vint à ce point de vue 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).

Ce dernier écrit en effet : « Comment pouvons-nous reconnaître un archétype ?

Et quand sommes-nous contraints à nous réfugier dans cette 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).

Comme on le voit, Jung considère donc, comme Freud, les représentations inconscientes comme la *cause* des réactions impropres ; mais, à la différence de Freud, il

n'en réduit pas cependant les images (symboles) en représentations (signes), mais les met au contraire en relation avec la vie plus profonde de l'âme.

La réaction impropre doit être attribuée – comme il le dit « en même temps aussi à un archétype ». Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'une représentation, morphologiquement et énergétiquement adéquate à la réalité extérieure, a été « touchée », et donc altérée ou contaminée, par cela même, par une image de nature différente et puissante.

L'effet d'un « contact » de ce genre pourrait être comparé, si l'on veut, à celui d'un court-circuit : l'image « touchant » la représentation l'envahit de son propre potentiel énergétique (de sa propre force) et la déforme en raison de sa propre exigence d'expression (de sa propre forme) en donnant ainsi lieu à la réaction impropre.

Rendre 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 et les images devraient donc remplir leurs fonctions respectives à des niveaux (de conscience) différents. Lorsqu'une interférence se détermine, une dis-location, ou un échange, des états pathologiques en viennent à s'instaurer.

Jung abandonne donc les présupposés naïvement réalistes qui avaient séduit Freud. Avec la découverte, au-delà de celle de l'*inconscient personnel*, de la réalité vivante de l'*inconscient collectif*, l'âme est détournée du rôle passif de simple miroir de la réalité extérieure et reconnue comme « créatrice » ou « mytho-poïétique ».

Seul Steiner, toutefois, est en mesure d'expliquer que les images surgissent quand les contenus de la vie de l'âme (dont on dira qu'ils) se reflètent dans le *vivant* « corps éthérique », tandis que les représentations surgissent quand les mêmes se reflètent dans le *mort* « corps physique » (dans le cortex cérébral).

Les représentations et images manifestent donc les mêmes contenus, mais à des niveaux différents. Chaque niveau a en fait sa propre morphologie et son propre potentiel énergétique.

(Steiner écrit : « Impulsion, désir, cupidité, sont des désignations pour la substance du monde animique. Cette substance peut être appelée « astrale ». En considérant plus les *forces* du monde animique, on pourra parler « d'entités » de convoitise. Mais on ne doit pas oublier qu'ici la distinction entre « matière » et « force » ne peut pas être aussi rigide que dans le monde physique. Une impulsion peut d'autant plus être aussi bien appelée « force » que « matière » ». (36)

L'idée-force 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*.

Que l'on pense, par exemple, à un rêve dans lequel le rêveur est menacé par le père qui brandit un couteau. Le sujet est clairement symbolique (Dieu, Abraham et Isaac), mais à le représenter à l'instar d'un acteur pris dans la rue, il est député au 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 n'est pas réaliste (représentatif) mais plutôt irréaliste, parce que inconsciemment altéré par celui du Père spirituel.

Durant l'enfance, sont surtout actives les imaginations et 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 rêves). « Pendant l'enfance et l'adolescence – écrit 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 » (37).

De l'enfance à la première maturité (c'est à dire au cours de ce qu'on appelle « l'âge évolutif »), on assiste en effet qu'à une descente graduelle et incessante de la conscience du niveau imaginaire à celui représentatif : 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 qui soit donnée d'apprendre au moyen de la perception des sens, surgit en fait alors que l'homme, en vertu de l'intellect (relié aux sens), devient capable de se faire des représentations objectives (en ré-évoquant de tel moment, toujours le même König écrit: « La lumière de l'intelligence se fait d'autant plus brillante que se décolore d'autant plus les teintes de l'âme ») (38).

La conscience représentative ordinaire (« objectale », dirait Freud) naît donc dans le même instant que l'homme sort, tel un poussin de l'œuf, hors du placenta archétypique ou animico-spirituel qui l'a nourri et couvé.

Ce niveau de conscience, inatteignable 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 » (39).

L'initiation se localise donc *au-dessus de* la conscience intellectuelle, tandis que les névroses et à plus forte raison, les psychoses, se trouvent *en dessous*.

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, au-delà de l'*inconscient personnel*, la vivante réalité de l'*inconscient collectif*. Mais les choses ne se présentent pas vraiment ainsi. Il n'y a pas *deux niveaux d'inconscience différents*, en fait, un personnel et un collectif, mais plutôt *deux niveaux de conscience différents*, un niveau représentatif et un niveau imaginaire. C'est une et 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 celui qui, outre la pensée intellectuelle, a développé aussi la pensée imaginative.

Celle qui se croit être (naïvement) une hiérarchie des objets de la connaissance, est donc en réalité *une hiérarchie des niveaux de la connaissance* (et de l'autoconscience).

S'il est par conséquent salutaire, dans le cours de la première moitié de sa vie, d'arriver à *percevoir et à penser* le sensible « en oubliant » pour ainsi dire le suprasensible, il serait au contraire salutaire, dans le cours de la seconde, d'arriver à *penser et à percevoir* le suprasensible « sans oublier », le sensible.

Dans les névroses, le suprasensible puisque « oublié » insuffisamment, interfère avec le sensible, alors que dans les psychoses, puisqu'il est excessivement présent, il fait « oublier » le sensible.

Archétypes en soi et images archétypiques

Ayant mis en lumière l'activité créatrice de l'âme, Jung modifie la théorie freudienne de la *Libido* et de ses « investissements ».

À partir du moment où il s'est étroitement tenu à la dimension personnelle ou représentative, Freud en était venu à se trouver dans la nécessité d'expliquer comment donc des représentations 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 à les faire se charger ou se 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*.

Selon Jung, la *Libido* est au contraire *une* et c'est *la vie ou la force même des symboles ou des images*.

Celle de la *Grande Mère*, par exemple, est une image vivante et donc, par cela même un vecteur énergétique doté d'un potentiel autonome et spécifique. La preuve de cette autonomie serait donnée par le fait que de telles images se manifestent (dans les rêves) selon une succession régulière et d'une façon hiérarchiquement ordonnée.

À cet égard, Carl Alfred Meier écrit : « 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 traités de manière complète, les figures et motifs de la classe C commenceront à devenir plus fréquents » (40).

À ce sujet, Steiner dit : « 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 déploient une existence

propre dans la vie de l'âme » ; et il ajoute : c'est un tel « patron intérieur », par exemple, qui détermine le fait qu'à sept ans, on a une vie animique différente de celle que l'on a à vingt ans, à trente-cinq ans et aussi à un âge plus tardif » (41).

Dans la théorie junguienne, reste de toute manière irrésolu le problème du *contenu* ou de l'*essence* des « figures » dont parle Meier. Il faut en effet se demander : Si les représentations – comme l'explique Steiner – naissent de la rencontre entre la perception (sensible) et le concept (42), de quelle rencontre naissent donc les images archétypiques de Jung ?

Les images ne peuvent pas s'appuyer sur elles-mêmes, parce qu'elles sont une manifestation de contenus ou d'essences qui les transcendent. Conscient de ceci, Jung donna à de tels contenus le nom « d'archétypes en soi ». Mais il faut aussi se demander : quelle est donc la nature de ces entités et à quel monde appartiennent-elles ? À cette question, Jung n'a jamais répondu de manière convaincante.

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

On pourrait comparer l'âme, à un être qui, disposant de deux « tentacules », en déploie l'un vers sa *frontière sensible* (vers la frontière des sens), pour saisir les stimulations provenant du monde extérieur et les rendre conscientes sous une forme de représentations, et l'autre, dans la direction opposée, pour saisir les stimulations qui proviennent de l'intériorité plus profonde de l'âme elle-même et les changer en images, de la manière la plus souvent inconsciente.

Jung – rappelle 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, actualisé, « représenté » (...) C'est seulement quand, à partir du matériel psychique individuel, l'archétype a pris forme, qu'il devient « psychique » et entre dans l'aire de la conscience » (43).

Ceci veut dire que le monde des « archétypes en soi », tandis qu'il peut « prendre » forme, devient psychique et « entre dans « l'aire » de la conscience parce qu'il est, *de par soi* « extérieur » à l'âme ou bien « non psychique ».

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 limite d'avec l'esprit.

En effet, de la même façon que celui sensible se présente en tant que monde « extérieur », le monde des « contenus animiques [ou des contenus de la vie de l'âme, pour préciser, *ndt*], des « archétypes en soi » des « entités » ou des « essences » (sur lequel il est possible de se présenter seulement du côté « intérieur » de l'âme) se présente comme monde « extérieur de l'intérieur ».

(À signaler que ce sera la tâche d'une conscience plus évoluée que celle imaginative 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, trans-subjective et trans-objective, c'est la réalité *spirituelle*.

L'homme se révèle donc constitué, comme l'enseigne Steiner 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.

L'image junguienne de l'*âme-guide* (« psychopompe »), n'aurait d'ailleurs pas de sens si, au-delà de l'âme, il n'y avait pas de « lieu » plus élevé à connaître et à atteindre.

À ce sujet, Jung s'est démontré réticent, ambigu et contradictoire ; on a la nette impression que Jung a eu (lucifériquement) *peur de l'esprit*, tout comme Freud a eu en son temps (ahrimaniquement) *peur de l'âme*.

(De la réticence et du caractère contradictoire de Jung à propos de la nature de James Hillman a mis à profit par la suite «l'archétype en soi ». Il écrit en effet : « Avec le terme « archétype », je ne peux que me référer à l'archétype phénoménal, ce qui se manifeste en images. L'archétype nouménal en soi ne peut pas, par définition, être décrit, si bien que sur lui on ne peut rien postuler du tout. Au contraire, quoi que l'on dise sur l'archétype en soi, c'est une conjecture dès le départ gouvernée par quelque image archétype. Ce qui signifie que l'image archétype précède et détermine l'hypothèse métaphysique d'archétype nouménal. Décidons-nous donc d'appliquer au noumène kantien le rasoir d'Occam. En défonçant la notion junguienne d'archétype de cet encombrement théorique superflu, nous restituons une pleine valeur à l'image archétype » (44). Ce qu'écrit Pavel Florenskij est, au contraire, d'une bien autre teneur : « Pendant toute la vie j'ai pensé, en substance, à une seule chose : au rapport entre phénomène et noumène, à la découverte du noumène dans les phénomènes, à sa manifestation, à son incarnation. Je suis en train de parler du symbole » (45).

Du point de vue gnoséologique, Freud ne s'écarte pas du réalisme naïf, alors que Jung, à l'inverse, ne s'éloigne pas d'un côté de Kant (le Soi comme « noumène » et les archétypes « catégories » ou « formes a priori » et, de l'autre, de Schopenhauer ou de Eduard von Hartmann (la *Libido* en tant « qu'énergie » ou « force vitale » en soi inconnaissable) : à savoir, qu'il ne s'écarte pas des deux représentants principaux de ce réalisme défini par Steiner comme « métaphysique » (nous en verrons le pourquoi plus loin).

En vertu d'une sensibilité imaginative « innée », Jung a donc réussi à distinguer le symbole (l'image) du signe (de la représentation) et à prendre par conséquent 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) (46), 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 eût été possible, sinon « juste » d'en retirer : ou bien encore, la conscience, dans l'ordre de la réalité du monde spirituel, des « imaginations », des « concepts » ou des « idées ».

Jung, en somme, *n'a pas été à la hauteur de ses propres découvertes*. Les « archétypes en soi », une fois « découverts », il les a rapidement « recouverts » avec le voile d'une réalité fantomatique « psychoïde ».

Pas seulement, mais comme Freud, au temps de la doctrine du fait traumatique, avait estimé pouvoir voir des images dans les souvenirs personnels (ontogénétiques), ainsi Jung a estimé pouvoir localiser les images archétypiques dans la sphère d'une mémoire « collective » (phylogénétique) non moins illusoire.

De telles tentatives pour expliquer les images 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 chose que l'on connaît encore bien moins (Edoardo Boncinelli écrit : « Malheureusement du point de vue scientifique, il y a bien peu à dire sur la nature et les propriétés de cette faculté [*la mémoire*] : quelques distinctions, une masse d'anecdotes, une paire de mécanismes assez bien étudiés et rien de plus ») (47).

C'est un fait qu'une chose est, en fait, le *souvenir en soi* (« l'engramme » ou la « trace mnésique »), qui appartient au *passé*, une autre chose est sa *représentation* qui appartient 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 née, 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 » (48).

Si celle-ci est donc la nature de la *représentation du souvenir* (de l'image mnémotique), quelle est alors celle du *souvenir en soi* ? Et quelle relation y a-t-il 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 » (49) et qu'avec lui « on touche une zone frontière importante entre la psychologie et la physiologie » (50), 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 malade 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.* » (soulignement en caractère italique de l'auteur) (51).

Dans un *Dictionnaire de psychologie analytique*, à la rubrique « 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 » (52).

Eh bien! dire – comme le fait Steiner – qu’avec le souvenir « on touche une zone frontière entre psychologie et physiologie » c’est une chose différente que de dire – comme le 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 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 » (53). Ce qui nous laisse de nouveau 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, en effet, si celle-ci doit être comprise comme une expression de l’instinct ou comme une forme de manifestation de « l’archétype en soi ». Que l’on remarque que Jung 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 déjà 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 tout aussi embarrassante que tardive.

C’est un fait que de perdurer dans une telle peur de l’esprit (ou « misologie », dirait Hegel) infirme 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 certains lui aient tourné le dos pour pouvoir éventuellement retourner à traficoter avec la « chose freudienne » (Lacan), à partir du moment où celle-ci, « en sortant » de l’âme de manière réductive ou régressive (à savoir défensive), fournit en fait un contenu objectif et matériel aux images, en fondant dans le chercheur, quand bien même naïve et grossière, quelque sécurité (quoique illusoire).

« 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 le point de vue de « l'homme commun » coïncide avec celui freudien, ainsi celui du « disciple » coïncide avec celui junguien. 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 en est toutefois restée « figée » à cette phase et, presque comme si elle y était « fascinée » (à l'instar d'un apprenti sorcier) par le monde imaginaire ou symbolique évoqué, elle y est restée « fixée » [*scotchée*, pourrions-nous dire, *ndt*].

Il serait nécessaire de comprendre que l'*objectivité* se révèle « en dehors » de la psyché (du monde « intérieur ») : soit comme objectivité *matérielle* (comme monde « extérieur de l'intérieur »), soit comme objectivité *spirituelle* (comme monde « extérieur de l'intérieur »). Quiconque soit incapable de « sortir » de la psyché (du « labyrinthe ») *dans tous les deux sens*, se condamne donc à un état de durable et stérile subjectivisme.

Sur le plan historique et évolutif, la naissance de la science de la nature (galiléenne) a signé 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 permettre à la conscience de transcender la subjectivité dans la direction du monde spirituel.

Mais Jung ne l'a pas compris, n'ayant pas compris 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 » (54).

C'est de toute manière, 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

Jacobi 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 » (55).

Ceci est 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.

Quiconque veuille 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 le *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 ? C'est une relation entre concepts: « le cheval » et « le blanc » sont, par exemple, deux concepts, tandis que « le cheval *est* blanc » est un jugement : un jugement qui constitue le présupposé de cette image-là préconsciente qui, projetée dans le monde extérieur, se donne comme image perceptive et réfléchi par le cortex, qui se révèle (après 500 millièmes de seconde) comme une représentation.

Comme on voit, l'image préconsciente *précède* autant l'image perceptive que la représentation.

« 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 soi-disant objet de projection – l'objet constelle une image intérieure – mais « première » est l'image » (56). Bernhard s'aperçoit que l'image intérieure précède l'image perceptive, mais, ne s'apercevant pas du rôle joué par le contenu de la perception (par le percept) 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 son propre « objet de projection » et non pas un autre.

Dans la vie quotidienne, il va de soi que le processus entier se déroule inconsciemment et que ce sont seulement ses résultats (l'image perceptive et la représentation) qui se présentent à la conscience. Il s'ensuit que ces derniers seront d'autant plus adéquats à la réalité que l'âme interférera d'autant moins, en tant qu'*organe de médiation* parmi les incitations (physiques) et les concepts (spirituels) dans le processus (avec ses sympathies et antipathies). 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) 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 : à savoir, 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.

Tout ceci confirme la validité de la triarticulation : corps (l'image perceptive tridimensionnelle ou « sculpturale »), âme (représentation bidimensionnelle ou « picturale ») et esprit (concept unidimensionnel ou « note musicale »).

Il est décisif de réaliser, 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 pas le lion. Cela tient au fait qu'avec le concept, on sort du monde de l'âme et on entre justement dans celui de l'esprit.

Nous avons vu que Jung a insisté sur la nécessité (comme rapporté par Jacobi) de distinguer entre « l'archétype non perceptible, et seulement potentiellement présent, et l'archétype perceptible, actualisé « représenté » » ; étant donné 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 ». 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 » sous les vêtements (subjectifs) d'image perceptive et de représentation.

Reconnaître dans l'archétype *la réalité lumineuse du concept* (d'une entité spirituelle), est une chose bien différente que d'y voir – comme dit Jacobi – 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 – affirme 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) » (57).

Le mystère de « l'archétype en soi » dissimule donc celui du *concept pur* : c'est-à-dire le mystère d'une entité spirituelle connaissable et expérimentable par quiconque aie la bonne volonté et la sagacité de développer des degrés supérieurs de conscience (58).

(Dans notre *Amour qui me raisonne dans le mental* [l'étude de *La Philosophie de la Liberté* publiée par « l'Osservatorio spirituale » et traduite en français, disponible auprès du traducteur daniel.kmiecik@dbmail.com], nous avons dit que Jung ne s'est pas aperçu que la réalité des « archétypes en soi » est celle des concepts. Pourquoi ne s'en est-il pas aperçu ? parce qu'il l'a expérimentée comme une réalité forte qui peut rendre malade ou guérir et que, comme telle, elle ne peut avoir à faire qu'avec celle abstraite (nominaliste) des concepts dont nous avons une conscience ordinaire. Que l'on s'imagine un type qui, rencontrant des chevaux, ne les reconnaît pas comme tels, parce que ceux-ci, à la différence de ceux qu'il a vus exclusivement sur des photos, ruent, galopent et hennissent. Eh bien ! Jung a rencontré dans la psyché les concepts, mais ne les ayant pas reconnus comme tels, il les a appelés « archétypes en soi » et les a relégués dans une sphère imaginaire de nature « psychoïde »).

Mais revenons à notre sujet. Dans l'état de normalité, les incitations provenant de l'environnement se traduisent en représentations. Celles-ci, s'avèrent adéquates à la réalité seulement dans le monde inorganique. Dans cette sphère, il y a en fait une concordance *entre l'inertie des représentations et l'inertie des phénomènes*. Les sciences de la nature inorganique (en particulier la mécanique) peuvent donc résoudre les phénomènes en lois et les exprimer de manière mathématique.

Dans le monde organique, ce qui est mesurable et quantifiable ne constitue cependant pas l'essentiel. Tout ce qui vit se révèle à l'âme au moyen de l'imagination. Les représentations, parce que liées à la perception sensible, nous rendent donc conscients du contenu extérieur du monde, tandis que les images nous rendent conscients de son contenu intérieur.

C'est seulement de cette façon qu'il est possible de restituer *le monde à l'homme et l'homme au monde*. La psychanalyse freudienne restitue l'homme au monde, mais le dépouille de son âme et de son esprit, tandis que la psychologie analytique junguienne renferme l'homme dans l'âme (dans la psyché), en le privant ainsi et du monde et de 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, Puer, Senex, Anima et Animus*.

Jung confesse : « Je suis bien loin de savoir ce qu'est l'esprit par lui-même et pareillement 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 » (59).

L'être humain de Steiner est *un esprit qui a une Ame et un corps*, celui de Jung est *une âme qui n'a ni corps ni esprit*, et celui de Freud est *un corps qui n'a ni âme ni esprit*. Le premier est donc en mesure de se trouver lui-même dans le monde et le monde en lui-même, le second ne peut, à l'inverse, que perdre le monde et le troisième se perdre lui-même. Ces paroles de Steiner siéent bien au sujet junguien : « L'auto-connaissance que nous croyons conquérir en ruminant sur nous-mêmes ne sera jamais une vraie auto-connaissance » (60).

Imaginons donc 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 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 enfance, le patient s'est trouvé aux prises avec une force morale (spirituelle) négative, psychiquement et physiquement *médiante* par la mère. Soutenir par conséquent que le patient est resté victime de la mère naturelle, cela revient 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 précocément trouvé et qui, dans ses effets, continue de l'affliger aussi à l'âge adulte. Une incitation morale négative ne peut en fait que susciter (surtout chez les enfants) 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 pâtit les effets (éventuellement sous la forme d'un trouble psychosomatique).

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

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

Jung – comme on le sait – s'est aussi occupé des « types psychologiques » (61). Il y aurait beaucoup à dire à cet égard sur sa théorie (surévaluée), mais ne pouvant pas en discuter ici de manière exhaustive, nous nous limiterons à formuler trois seules interrogations:

1.) Est-il plausible qu'entre les quatre soi-disant « 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.) Et ne sera-ce pas alors que ces quatre fonctions hypothétiques résultent d'un mélange insoupçonné et confus des trois activités animiques (les penser, sentir et vouloir) avec les quatre tempéraments (colérique, sanguin, flegmatique et mélancolique) ?

3.) Pensée et intuition sont-elles vraiment deux fonctions différentes, et non pas plutôt *deux manifestations différentes d'une même fonction* ?

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 ».

Voir dans les contenus spirituels ou moraux les réalités effectives, des « archétypes en soi », est le résultat d'un niveau de conscience qui comprend et dépasse, en même temps, ceux de Freud et Jung.

De même que Freud, a vu en fait l'inconscient personnel parce qu'il a observé le phénomène du point de vue représentatif et de même que Jung a vu l'inconscient collectif des images archétypiques, parce qu'il a observé le même phénomène d'un point de vue symbolique, ainsi Steiner a vu le royaume dans lequel résident les « archétypes en soi (le « Royaume des Mères » de Goethe), parce qu'il a développé un point de vue ultérieur et plus élevé (désigné par lui comme « inspiratif »).

On ne fait toutefois ainsi que pénétrer toujours plus profondément dans une même réalité (dans la réalité de *la conscience cosmique*), en en dévoilant de plus en plus de niveaux divers grâce à l'usage des moyens cognitifs correspondants (des niveaux du penser).

De tels niveaux ne représentent donc rien d'autre que les diverses limites *qualitatives* (ou « hiérarchiques ») que la conscience se pose à elle-même, n'étant rien d'autre que l'inconscient, en vérité, *dont la conscience n'est pas encore consciente* ou bien *la pensée que l'on ne sait pas encore penser* : une fois les limites épuisées, conscience humaine et conscience cosmique (le soi-disant « inconscient collectif ») en viendront à coïncider.

C'est seulement de cette façon qu'il est possible de réaliser une effective « *coincidentia oppositorum* », *coincidentia* qui, dans la doctrine junguienne, peut seulement perdurer à cause des insuffisances relevées, à l'état d'aspiration rêveuse et indistincte.

La libido

Qui découvre la nature spirituelle de l'archétype en soi, soulève 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 aisément, certes, que tout ce que personne n'a jamais vu sous forme quelconque d'énergie physique » (62).

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 que nous éprouvons sont ses « dérivés »: « images et affects sexuels » (...) Moi, j'interprétais Freud de la façon suivante : il est parfaitement logique que la pulsion elle-même ne puisse être consciente, puisque c'est cela qui nous gouverne et nous domine. Nous, nous sommes son objet (...) La libido selon Freud, j'en conclus, « n'est plus la même chose » que la libido de l'époque pré-freudienne. On considérerait 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 » » (63).

Jung aussi, 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 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 qu'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* que 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 celui de l'observation et de la pensée), le réalisme qui la défend est défini par Steiner comme « métaphysique ».

C'est de toute manière étrange que Freud, Reich et Jung, n'aient pas pris en considération, outre celle sexuelle et celle psychique (affective), la manifestation *pensante* de la *Libido*.

C'est vrai que le penser ordinaire (représentatif) ne leur serait apparu que comme un « dérivé » ultérieur de la *Libido* : par rapport aux autres, cependant, ce dérivé aurait présenté l'avantage de pouvoir s'observer et se penser sans devoir pour cela sortir de soi. Une chose est en fait le penser qui pense les pulsions sexuelles ou les motifs affectifs, une autre est le penser qui se pense et s'observe lui-même. Au contraire, le penser qui apprendrait à observer et percevoir le penser ordinaire *ne serait déjà plus ordinaire*, et donc *ne serait plus pensé* (abstrait). En qualité de *début* de synthèse du penser, sentir et vouloir, il commencerait en fait à se révéler non seulement en tant que *forme*, mais aussi en tant que *force* : à savoir, en tant que *vie ou volonté du Je* (qu'on se souvienne 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 que « 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 (dormant), comme vouloir, à un second (rêvant), comme sentir et à un troisième (éveillé), comme penser, ce dernier se révélerait alors comme le « bout de l'écheveau » : ou bien le point qui permet d'avoir une prise qui, grâce au surmontement de l'*identité réfléchie* qui le caractérise (la même qui caractérise l'image restituée par un miroir), 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 saisisse un « pensé » déterminé, à savoir avant qu'il se coagule en un « pensé » de quelque chose (dans une représentation), le penser est en fait un pur mouvement ou une pure force fluide.

Pour quiconque réussisse, avec l'aide des techniques correctes de concentration intérieure, à expérimenter le vouloir *dans* le penser (ou le penser continu et vivant), il deviendra clair alors pour lui 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*.

En affirmant que la *Libido* « nous gouverne et nous domine » et que nous, nous sommes son « objet », Reich démontre bien malgré lui à quel résultat aliénant on en arrive quand on considère le monde en faisant abstraction du penser et des pensées avec lesquels on le pense.

Dans la même mesure où on l'ignore, la conscience tend à attribuer sa propre force immanente à tout ce qui est *autre* que soi, et, en particulier, à la réalité des phénomènes qu'elle explore. De cette manière, l'objet « déclenche une inflation de soi » au détriment total du sujet qui l'observe et le pense.

« L'homme – affirme justement Scaligero – 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 » (64).

Le Soi (*Selbst*) et le je

Le Je connaît 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 « maladies mentales » soi-disant « psychogènes », (mais aussi – en vérité – à cette « maladie-là » noétique et étique représentée par la normalité égoïque) est constituée par l'identification illicite du Je spirituel d'avec l'âme ou d'avec le corps.

À partir de 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, à l'instar d'organes ou d'appareils, le « corps » de l'âme. (« Dans l'image junguienne de l'être humain – observe Victor Frankl – fait défaut l'instance qui, en face des « créations de l'inconscient » prend ses décisions » (65) : autrement dit, il manque le Je, disons-nous).

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 les monothéistes, entre le Soi et le complexe du je, il n'y a pas, pour Jung, de continuité de force ni de forme (pour Steiner par contre, entre le Je spirituel et le je habituel, l'ego, **se révèle une 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*), se compose en contenus soit conscients, soit inconscients, c'est un postulat, son concept est « transcendant » » (66) ; et il ajoute : « le but de l'individuation est atteint » quand le je tourne autour du Soi comme la Terre autour du Soleil, ou quand « le je individualisé se sent objet d'un sujet inconnu et supérieur » (67).

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

Pour mieux clarifier la question, observons de 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 compte de l'action pathogène menée par les représentations inconscientes (appuyant avec cela les résultats des recherches de Freud). 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 ») tournant, essentiellement, autour du seul et déterminé archétype en soi de la *Mère (Grande Mère)*.

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

Les archétypes, une fois posés (pour le dire en termes hégéliens) en qualité « d'êtres déterminés » (ou « essences ») par le Soi, qui en qualité « d'être » les contient tous et les unifie, s'instaurent entre eux un rapport d'opposition (en tant qu'êtres en soi) et de complémentarité (en tant qu'êtres « pour autrui »).

Une *coniunctio oppositorum* présuppose une *oppositio coniunctorum*, tout comme celle-ci présuppose, à son tour, 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 de différenciation se développe aussi à l'intérieur d'un même 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'*Hécate*¹⁹ 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 (en soi) de la *Mère* dépasse et résout la polarité secondaire qui naît de son sein, ainsi, à un niveau supérieur, le Soi résout et dépasse les polarités primaires qui s'instaurent entre les archétypes.

Il est inutile de dire que l'on peut en arriver à voir dans le Soi, le *Je* (spirituel) et dans les archétypes (en soi) les *concepts*, les *idées*, ou bien les *entités spirituelles*, seulement si l'on est capables d'observer et de connaître, grâce à la science de l'esprit, le *modus operandi* de l'intellect, de la raison et de l'évolution de la conscience humaine. C'est la « *nescience* »²⁰ de cette réalité à favoriser, comme dit, l'apparition des troubles mentaux psychogènes (symptomatiques et existentiels).

Quand le *Je* se reflète dans l'âme, pour prendre conscience de soi, il se trouve en face d'une image morphologiquement et énergétiquement conditionnée, par la nature ou par la qualité du complexe qui lui sert (inconsciemment) de miroir.

Hegel écrit : « l'activité d'abstraction de l'intellect c'est de violemment s'accrocher à une détermination, un effort pour obscurcir et éloigner la conscience de l'autre détermination qui se trouve là-bas » (68). 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 découvre ensuite actif dans l'inconscient, en forme d'*Ombre*, le complexe paternel (l'autre « détermination qui se trouve là-bas »).

Les complexes étant structurants de manière polaire, 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, sous l'obscur forme d'un *non-je*, par le terme complémentaire.

¹⁹ Terme de polythéisme. Déesse des enfers. Elle invoque à grands cris tous les dieux du Ténare. Et l'inflexible Hécate et l'horrible Aleceton. *J.B. Rousseau*, *Cantate*, Circé. La triple Hécate, ainsi nommée parce qu'elle était Diane sur la terre, la Lune au ciel et Proserpine dans les enfers. [Litttré]. *ndt*

²⁰ État de celui qui ne sait pas, qui n'a pas de savoir. « Dès le début, la religion a fait les plus grands efforts pour unir plus ou moins de science à la nescience ; la science a dès le début voulu avec énergie retenir plus ou moins la nescience qu'elle prenait pour la science », *Herbert Spencer*, *Les Premiers principes*, trad. De E. Cazelles, p.113 [Litttré]. *ndt*

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 comme *Ombre* (comme une réalité « psychodynamique » qui n'a donc rien à faire – quoiqu'en pense Käte Weizäcker – avec le « double » dont parle Steiner). Tel est justement l'état névrotique. Celui psychotique (en faisant évidemment abstraction de ses possibles causes physiques) s'instaurerait, par contre, lorsque l'eau, épuisée par la lutte engagée avec son *Ombre*, finirait par céder, en disant: « D'accord, je suis l'hydrogène, *et* 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) qui les expérimente comme opposés. Pour contenter les deux, il ne lui resterait plus à celui-ci qu'à se scinder ou à se dissocier.

En somme, quand ce ne sont pas les opposés, *en montant de niveau*, à voir leur scission résolue sainement et créativement, c'est 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 rêvant 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, une 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 dormant. 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

Avant de conclure, nous voudrions faire allusion à une des principales implications de tout ce qui a été dit jusqu'à présent.

Les complexes (« groupes de représentations à tonalité affective ») mènent une vie qui leur est propre (« les représentations sont comme des parasites, comme des êtres vivants intérieurs de l'être animique, qui déploient une existence propre dans la vie de l'âme »). Ils se manifestent comme des images chargées de convoitise (des impulsions) qui harcèlent parce que l'être humain leur donne, comme on dit d'habitude « corps ».

Que l'on pense à l'artiste : 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* se situe cependant au milieu entre deux autres milieux : au-dessus, il y a en fait celui *suprasensible*, ce qui donne aux images un contenu spirituel-moral ; en dessous, il y a

au contraire celui *sensible*, ce qui leur donne coactivement un contenu matériel-comportemental.

Dans la vie ordinaire, et à plus forte raison dans la vie névrotique, les images qui vivent dans l'âme recherchent un apaisement sensible, en poussant ainsi le sujet au soi-disant « *acting-out* » (à accomplir un acte irrationnel et impulsif).

Dans le cas du complexe d'Œdipe », le « Super-je » fait obstacle (« censure ») à l'image incestueuse justement afin d'éviter l'*acting-out*. Mais le Super-je est une instance inconsciente autant que l'image (l'impulsion) à laquelle il s'oppose. Pour cela, Freud, après avoir dépassé le refoulement inconscient de l'image due au Super-je, confie au conscient (à l'ego) la tâche de la réprimer.

En concevant uniquement la possibilité de l'*acting-out* (comme conséquence de son matérialisme), la psychothérapie freudienne ne peut rien faire d'autre, en effet, que de remplacer le *refoulement inconscient*, par la *répression consciente* (guérir, disait Freud, signifie transformer une souffrance aiguë en cette insatisfaction chronique qui apparaît en propre au genre humain).

On perd ainsi une autre possibilité : celle de reconduire l'image en la ramenant à son essence spirituelle ou morale : c'est-à-dire la possibilité de faire sortir l'image de l'âme (du monde « intérieur »), non pas dans la direction du monde matériel (« extérieur »), mais au contraire dans celle du monde spirituel-moral (« extérieur de l'intérieur »), en vertu d'un processus qui pourrait être dit, parce que s'opposant à celui de l'*acting-out*, comme celui de « l'*acting-into* ».

(Pour réaliser un objectif de ce genre, des « contre-images » doivent être utilisées. Steiner dit que seules des « représentations symboliques ou imaginatives, imprégnées de passion » peuvent « enrayer la force pathogène d'autres représentations. Grâce à la force et à la persuasion du thérapeute doivent être fournies au patient des contre-représentations opportunes. Par le simple raisonnement il n'y aucune espérance de réussir à démontrer aux patients le caractère illogique de leur état. On doit au contraire faire levier sur des représentations vivantes [...] En particulier, cela rend nécessaire une étude exhaustive pour avoir toujours prêtes les contre-représentations opportunes. Il n'est pas non plus important que celles-ci soient « normales » : il est bien, au contraire, que celles-ci oscillent ou tendent vers la direction opposée » (69).)

Il est bien connu 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 « immorales » ou « perverses ». Cela est dû au fait que la conscience commune les réfère au monde sensible ou à la vie quotidienne.

L'image-impulsion du « parricide », par exemple, si elle se révèle du point de vue représentatif ou sensible, une impulsion absolument immorale, du point de vue symbolique ou imaginaire, du point de vue symbolique, au contraire elle se révèle comme l'impulsion morale sollicitant le sujet à dépasser la conscience et l'autorité collective,

pour trouver et réaliser sa propre individualité. De la même façon, l'image-impulsion de « ce jeter par la fenêtre », traduite (matériellement) dans un *acting-out*, s'incarne dans un acte suicidaire, alors que, traduite (spirituellement) dans un *acting-into*, elle se résout en un acte moral, puisque qu'elle « rejette » l'ego, en renforçant l'humilité et en affaiblissant l'orgueil, le narcissisme ou la vanité.

Le fait est que les images, comme telles, ne sont ni morales, ni immorales ; qu'elles se traduisent en actes positifs ou négatifs, créatifs ou destructeurs, dépend donc du niveau de conscience qui les considère, les interprète et les réalise.

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

Il doit tout de suite être dit, à ce propos que le thème, le motif ou le « mythologème » (Bernhard) du rêve constitue un fait « imaginaire » encore plus important et significatif que celui des symboles au moyen desquels il se déroule.

Steiner affirme: « On comprend quelle chose il y a, 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 » (70) ; et il ajoute : « On ne connaît qu'avec la conscience imaginative ce qui se développe derrière la dramaticité du rêve » (71) ; 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 » » (72). Le rêve, – dit-il encore – au cas où on le comprend correctement, « conduit déjà la conscience ordinaire dans le monde spirituel » (73) ; il représente en fait « ce que les Dieux disent aux hommes » et, en tant que justement « manifestation des Dieux » (74) ou jugement sur « ce que l'homme est vraiment », il peut « absolument servir de direction à la vie humaine » (75), en constituant une expérience « dont l'homme moderne peut apprendre énormément » (76).

Tout ce qui « appartient à la sphère de la vie onirique – précise-t-il avertit-il à 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 » (77).

Que l'exigence d'une transformation morale (concernant en premier lieu le thérapeute) ne soit pas généralement ressentie, dépend du fait que la mentalité mécaniste, de laquelle naquit à l'origine la doctrine du fait traumatique, est toujours vivante et agissante. On ne s'est jamais résigné à sa défaite, et le premier à ne pas le faire a été justement Freud.

David Meghnagi écrit : « le renoncement à la théorie de la séduction avait été la condition pour la naissance de la psychanalyse : « fermer les yeux sur la pré-his-

toire » de son père et de sa famille, avait été pour Freud la condition pour un déplacement de l'attention sur le monde des imaginations intérieures de l'enfant. La théorie de la séduction n'avait jamais été une réalité totalement abandonnée (...) elle avait été simplement redimensionnée en faveur d'un modèle plus exhaustif de « l'événement psychique », qui tenait compte des fantasmes originaires dans la construction de l'expérience. Du reste, la même théorie serait réapparue à plus d'une occasion, par exemple, dans l'analyse du cas clinique de *L'homme des 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 fit sa réapparition avec une implication nouvelle qui allait au-delà que ce qui en avait été fait dans *Totem et tabou*. Refusée grâce aux progrès de « l'auto-analyse » et à cause de l'absurde auquel elle menait, la plus ancienne des théories psychanalytiques reprenait une revanche personnelle dans l'essai qui en aurait eu le moins besoin » (78) (Sans *Moïse et le monothéisme* de 1934, précédent de 5 ans la mort de Freud).

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 ; le regret est plus qu'évident, en fait, 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).

Dans quelle mesure une telle *forma mentis* est encore diffuse (dans le « conscient collectif »), 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 ») (79).

Ainsi ce faisant bon gré, mal gré, on finit cependant par soustraire au sujet (au Je) la responsabilité (morale) de sa maladie et de sa propre guérison, en alimentant de fait l'idée que la thérapie consiste dans la découverte de l'agent pathogène (extérieur) et que la guérison s'ensuit de manière quasi automatique (en vertu de la « catharsis » ou de « l'ab-réaction »).

Il nous semble par conséquent opportun 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 in-

conscients 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 » (80).

P.S. Rudolf Steiner –le 28 août 1906) : « Au jour d'aujourd'hui une maladie est répandue qui était quasiment inconnue voici un siècle, et non pas parce qu'on ne la reconnût point, mais elle n'était vraiment pas répandue ; il s'agit de la nervosité (le nervosisme). Cette forme morbide particulière est une conséquence de la conception matérialiste du 19^{ème} siècle ; elle n'aurait jamais pu se produire s'il n'avait pas été précédée de cet *habitus* du mode de penser. L'occultiste sait que, si le matérialisme se prolongeait encore pendant des décennies, il exercerait une action dévastatrice sur la santé des peuples. Si rien n'était opposé) cet *habitus* matérialiste de la pensée, à l'avenir les êtres humains en général non seulement seraient nerveux, mais les enfants naîtraient déjà tremblotants, et le monde au-delà d'agir sur leur sensibilité, éveillerait en eux une souffrance continuelle. Surtout se répandraient avec une rapidité prodigieuse des maladies mentales et dans les décennies futures, se manifesterait la folie épidémique. C'est justement celui-ci le péril auquel l'humanité devrait avoir à faire face : des épidémies de maladies mentales. Cette perspective qui se présente pour le futur du monde fut la vraie raison pour laquelle les guides occultes, les maîtres de la sagesse, se virent contraints à faire affluer dans l'humanité une partie de la sagesse spirituelle. Seule une conception spirituelle du monde, ainsi faite, pourra donner aux générations futures une bonne disposition de santé. La science de l'esprit découle donc d'une nécessité intime et profonde du genre humain » (81).

Lucio Russo, Rome le 15 mai 2015.

(Traduction Daniel Kmiecik)

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'œuvre 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 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 then 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 la 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) R. Steiner : *Thosophie* — Antroposofica, Milan 1957, p.71.
- (37) K. König: *L'âme humaine* — Anthroposophic Press, New York 1973, p.7; le passage traduit 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. ».
- (38) *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 ».
- (39) R. Steiner: *Initiation et Mystères* — Rocco, Naples 1953, p.74.
- (40) 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.
- (41) R. Steiner: *Anthroposophie, psychosophie, pneumatosophie*, pp.92-93.
- (42) *cfr.* R. Steiner: *La philosophie de la liberté* — Antroposofica, Milan 1966.
- (43) J. Jacobi: *op.cit.*, pp.40-41.
- (44) J. Hillman : *Ananke et Athéna dans La vaine fuite des Dieux* — Adelphi, Milan 1991, pp.165-166.
- (45) P. Flotenskii : *À mes enfants* — Mondadori 2003, p.201.
- (46) R. Noll: *Jung: le prophète arien* — Mondadori, Milan 1999, p.60.
- (47) E. Boncinelli : *Le cerveau, le mental et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.201.
- (48) R. Steiner: *L'Anthroposophie et les sciences* – Antroposofica, Milan 1995, pp.130-131.
- (49) *ibid.*, p.131.
- (50) *ibid.*, pp.75-76.
- (51) *ibid.*, p.132.
- (52) A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut: *op. cit.*, p.19.
- (53) C. G. Jung: *Instinct et inconscient dans Inconscient, occultisme et magie* — Newton Compton, Rome 1971, p.227.
- (54) C. G. Jung: introduction à D. T. Suzuki: *Introduction au bouddhisme Zen* — Ubaldini, Rome 1970, p.21.
- (55) J. Jacobi: *op. cit.*, p.39.
- (56) E. Bernhard: *Mythobiographie* — Adelphi, Milan 1969, p. XXIII.
- (57) R. Steiner: *Le mystère du double* — Anthroposophie, Milan 1996, pp.68&69.
- (58) *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.
- (59) C. G. Jung: *Freud et Jung: oppositions dans Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne*, p.56.
- (60) R. Steiner : *Impulsions évolutives intérieures dans l'histoire de l'humanité. Goethe et la crise du 19^{ème} siècle* — Antroposofica, Milan 1976, p.62.
- (61) *cfr.* C. G. Jung: *Types psychologiques dans Oeuvres* — Boringhieri, Turin 1969, Vol. VI.
- (62) C. Brenner: *Bref cours de psychanalyse* — Martinelli, Florence 1967, p.28.
- (63) W. Reich: *La fonction de l'orgasme* — Sugar, Milan 1969, pp.44-45.
- (64) M. Scaligero: *Techniques de la concentration intérieure* — Mediterranee, Rome 1975, p.9.
- (65) V. Frankl: *La souffrance d'une vie sans sens* — elle di ci, Colle Don Bosco (Asti) 1978, p.42.
- (66) C. G. Jung: *Types psychologiques*, p.477.
- (67) CG. Jung: *Le je et l'inconscient* — Boringhieri, Turin 1948, p.155.
- (68) *cfr.* G.W.F. Hegel : *po. Cit.*, p.108.

- (69) Extraits d'une conférence intitulée: *La maladie mentale du point de vue de la science de l'esprit*, donnée par R. Steiner à Berlin en novembre 1907 (trad. de Mario Viezzoli).
- (70) R. Steiner: *L'Anthroposophie et les sciences*, p.134.
- (71) R. Steiner *Connaissance initiatique* — Institut Typographique Editoriale, Milan 1938, Vol.I, p.186.
- (72) *ibid.*, p.191.
- (73) *ibid.*, p.188.
- (74) *ibid.*, p.189.
- (75) *ibid.*, p.191.
- (76) *ibid.*, p.182.
- (77) R. Steiner: *La science occulte dans ses grandes lignes générales* — Antroposofica, Milan 1969, p.349.
- (78) D. Meghnagi: *Le père et la loi* — Marsilio, Venise 1992, pp.61-62.
- (79) P. Janet: *op. cit.*, p.222.
- (80) C. G. Jung: *Les archétypes de l'inconscient collectif* dans *La dimension psychique* — Boringhieri, Turin 1972, pp.160-161.
- (81) R. Steiner : *Aux portes de la science de l'esprit* — Antroposofica, Milan 2015, pp.72-73.